

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Gaston Bachelard



SÜRENİN DİYALEKTİĞİ



Gaston Bachelard Sürenin Diyalektiği

**Sürenin Diyalektiği,
temelde Bergson'la bir
polemik; "süre"yi
tözselleştiren Bergsoncu
anlayışın "durma"
aracılığıyla eleştirisi...
Bachelard külliyatının
önemli parçalarından
biri... İyi okumalar!**

"Herakleitos'un 'Her yaklaşım ikilidir,' ilkesi doğrultusunda, Bachelard da bütün has düşünürler gibi ikili çalışmıştır: bir yandan bilim tarihini inceleyerek, bilimi bilim yapan özellikleri bulmaya çabalarken, öte yandan da şairlerin karmaşık dilini çözmeye soyunmuş, bu iki alanda da önceden kestirilemeyen sonuçlara ulaşmıştır.

"Onun aracılığıyla, bilim, bu yüzyıla kadar bir türlü kabullenemediği bir tür maddeciliğe yaklaşırken, Demokritos'tan bu yana süregelen varsayımçı konumundan sıyrılabilen maddecilik de akla sırtını dönmeden gelişmeyi becerebileceğini kanıtlamıştır. Bachelard bu konudaki temel savını, yani bilimin akılcılığının basit bir deneycilikten değil de, maddeyi çözümleyebilen bir varsayımlar zincirinin onu yönetebilmesinden kaynaklandığı yolundaki savını, her şeyden önce çağdaş bilimi inceleyerek geliştirmiştir. Bu yüzden, onun metinlerinde, 1930'lardan 1960'lara kadar fizik, kimya, matematik gibi bilim alanlarındaki buluşlar, bu buluşlar doğrultusunda yapılan tartışmalar da yer alır. Kendisi bu tartışmalara dahil olmuş, aynı zamanda bilim adamlarının sonuna kadar götürmediği bir düzeye, felsefe düzeyine dek bu tartışmaları taşımıştır."

Nami Başer



Tarih Toplum Küram - 123

İnternet satışı için: www.ilknokta.com

www.ithaki.com.tr

ISBN: 978-605-375-088-8



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantev.org>



Sürenin Diyalektiği **Gaston Bachelard**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

GASTON BACHELARD 27 Temmuz 1884'te, "dereler ve ırmaqlar memleketi" olan Champagne bölgesinde, Bar-sur-Aube'da dünyaya geldi. Orta halli bir aileden geliyordu. Ortaöğrenimini doğduğu kentte tamamladı. Önce 1903-1905 yılları arasında Remiremont Posta ve Telgraf İdaresi'nde, ardından 1907-1913 yılları arasında Paris Posta ve Telgraf İdaresi'nde çalıştı. Haftada altmış saat çalışması gerekiyordu; buna rağmen 1912 yılında Matematik Bilimleri'nde yüksek öğrenim diploması almayı başardı. 1914 yılında kendi memleketinden genç bir ilkokul öğretmeni olan Jeanne Rossi ile evlendi. Gönlünden mühendis olmak geçiyordu ama 2. Dünya Savaşı patlayıp, seferberlik emri çıkınca bu hayali de suya düşmüş oldu. Savaştan sonra fizik ve kimya öğretmeni olmaya hak kazandı. 1920 yılında eşi ölünce, kızı Suzanne'la (*Suzanne Bachelard*, Husserl'in *Formale und transzendente Logik* adlı yapıtını 1957 yılında Fransızcaya çevirdi) tek başına kaldı. 1922 yılında felsefe, 1927 yılında da Sorbonne'da edebiyat doktoru unvanını aldı. Doktora çalışması olan *Essai sur la connaissance approchée* ("Yaklaşık Bilgi Üstüne Deneme") ile Gegner Ödülü'ne (Paris Bilimler Akademisi tarafından pozitif bilimlerin geliştirilmesi için ciddi çalışmalar yapan bilim adamlarına verilen ödül) layık görüldü. 1930 yılında Dijon Edebiyat Fakültesi'nde felsefe profesörlüğüne başladı. 1940 yılında ise 14 yıl boyunca profesör olarak çalışacağı Sorbonne Bilim Felsefesi ve Tarihi Kürsüsü'ne girdi. Bilim Tarihi Enstitüsü yöneticiliği yapması da aynı yıllara rastlar. 1951 yılında *Légion d'honneur* nişanı ile ödüllendirildi. 1955 yılına gelindiğinde *Académie des sciences morales et politiques* üyeliğine davet edildi. 16 Ekim 1962'de, Paris'te öldü ve 19 Ekim'de Bar-sur-Aube'da toprağa verildi.

Gaston Bachelard

Sürenin Diyalektiği

Özgün Adı: *La Dialectique de la Durée*

İthaki Yayınları - 698

Tarih Toplum Kuram - 123

ISBN 978-605-375-088-8

1. Baskı, İstanbul / Ekim 2010

© Türkçe Çeviri: Emine Sarıkartal, 2010

© İthaki, 2010

© Presses Universitaires de France, 1950

Yayına Hazırlayanlar: Ahmet Öz • Nami Başer

Redaksiyon: Nami Başer

Sanat Yönetmeni: Murat Özgül

Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: Yeşim Ercan Aydın

Kapak, İç Baskı: İdil Matbaacılık

Davutpaşa Cad. No: 123 Kat: 1

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 482 36 01

Sertifika No: 11410

İthaki™ Penguin Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.

Mühürdar Cad. İltis Ertüzün Sok. 4/6 34710 Kadıköy İstanbul

Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34

ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Gaston Bachelard

SÜRENİN DİYALEKTİĞİ

Çeviri
EMİNE SARIKARTAL



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
1. BÖLÜM	
Gevşeme ve Hiçlik	15
2. BÖLÜM	
Zaman Fenomenlerinin Psikolojisi	47
3. BÖLÜM	
Fizik Süre ve Nedensellik	68
4. BÖLÜM	
Düşünceye Dayalı Süre ve Nedensellik	84
5. BÖLÜM	
Zamansal Sağlamlaştırma	95
6. BÖLÜM	
Zamanda Üst Üste Koymalar	107
7. BÖLÜM	
Sürenin Metaforları	130
8. BÖLÜM	
Ritmanaliz	147

ÖNSÖZ

Bu incelemeyi anlaşılır kılmak için en baştan metafizik amacını saptamak gerekir: bu çalışma, durma¹ [*repos*] felsefesine bir hazırlık niteliğindedir. Ama ilk sayfalardan itibaren görüleceği gibi, durma felsefesi her türlü durmanın felsefesi değildir. Bir filozof rahatça huzuru² arayamaz. Bir filozofun, durmayı düşünceye değer kabul etmesi için metafizik kanıtlara ihtiyacı vardır; durmayı oluşun [*devenir*] bir unsuru olarak tanımak için birçok deneye ve uzun tartışmalara ihtiyacı vardır. Dolayısıyla okuyucudan, durmanın varlığın tam kalbinde bulunduğu kanısına, onu varlığımızın en derininde, varlığımıza bağışlanmış olan oluşla içtenlikle birleşmiş halde, bilincimizin ve benliğimizin dayandığı zaman gerçekliği düzeyinin ta kendisinde hissetmemiz gerektiği kanısına hemen varmak için, aşına örneklerle ve tavsiyelere pek de önem vermeyen bu kitabın yoğunluğunu affetmesini bekliyoruz.

1) Platon *Sofist* adlı diyalogunda felsefenin beş konusu olduğunu söyler: *stasis*, *kinesis*, [durma ve hareket], *tautos*, *heteros* [aynı ile ayrı], *to on* [varlık]. Fransız filozof Bergson, durma ve yokluğun düşünülmemeyeceği görüşünden yola çıkarak süre kavramını geliştirmiştir. Bachelard, Bergson ile tartışarak başlıyor kitabına. —*yh*

2) Huzur: *Quiétude*. XVIII. Yüzyıl Fransa'sında, Fenelon çevresinde gelişen, gerçek bir Hristiyanın her şeyden elini eteğini çekerek iç huzuru araması gerektiğini öne süren öğretisi. —*yh*

Yine de okuyucu, bir filozofun neşeli olmamasını affettiği zaman, başka bir hayal kırıklığıyla da yüzleşecektir. Gerçekten de, bu eserde, gizli ve sakın bir hayata götüren perspektifi açıklamaya gerek görmedik. Bunun için sayfalarca yazmak ve inceleme zevkini kaybettiğimiz tutkuların psikolojisini yapmak gerekirdi; bu zevki kaybettik zira o tutkuları bastırmamız bekleniyor. Böylece insanın kendini bulduğu, düşünmenin dışsal ve toplumsal beklentilere hizmet etmeyip tembelliği örgütlediği altın çağa artık dönemiyoruz. Dünyadan uzaklaşarak hayattan el etek çekmenin savunmasını yapmayıp, manevi yalnızlığın sağlama alınmasıyla ilgisi olan her şeyin incelemesini, fazlaca basit olduklarından, bir kenara bıraktık. Siloë çeşmesine¹, benliğin kaynağının ta kendisine götüren yoldaki ilk adımları herkes kendi istediği gibi atsın! İnsanı kendi kendisinin dışına çeken rastgele uyarıcılardan herkes kendi yöntemiyle kurtulsun! Bir filozof, durma bölgelerini, durma gerekçelerini, kişinin kişisel olmayan tarafında keşfedecek ve bunlarla durmanın felsefi sistemini yaratacaktır. Felsefi düşünüm sayesinde varlık, onu bireysel amaçlardan uzaklaştıran, taklit eylemlerle harcayan bir yaşamsal atılımdan [*élan vital*] kendini kurtaracaktır. Spekülatif işlevine indirgenmiş olan zekâ, bize boş vakitleri yaratan ve sağlama alan bir işlev gibi görünecektir. Saf bilinç bize bir bekleme ve gözetleme gücü gibi, hiçbir şey yapmama özgürlüğü ve iradesi gibi görünecektir.

* * *

Böylece, çok doğal olarak, zihnin yoksayıcı [*négatrice*: olumsuz] güçlerinin bir incelemesine varmış olduk. Bu yoksaymayı²

1) Siloë ya da Siloam. Bkz. Yuhanna 9: 6-7. -yhn

2) Genellikle olumsuzlama, yadsıma olarak türkçeleştirilen *négation* sözcüğünü, metin boyunca yoksayma olarak çevirdik. -yhn

kendi kökenlerinde inceledik ve zihnin yaşamla çarpışabileceğini, yerleşik alışkanlıklarla zıtlaşabileceğini, varlığın yenilenmesine yol açmak, başlangıç koşullarına geri dönülmesini sağlamak için bir şekilde zamanı kendi üzerine geri döndürebileceğini kabul ettik. Neden zamanın olumsuz [*négatrice*] eylemleriyle olumlu eylemlerini eşit ölçüde önemli kabul etmeyelim? Problemin metafizik merkezine olabildiğince çabuk varmayı iddia ettiğimize göre, temellendirilmesi gereken şey, süre içindeki varlığın diyalektiğidir. Oysa, düşünme yoluyla, yaşanan zamandaki fazla yükü boşaltmaya, zaman fenomenlerinin çeşitli düzlemlerini sıraya koymaya biraz alıştığımız andan itibaren, bu fenomenlerin hepsinin aynı şekilde *süregelmediğinin* ve şeylerle birlikte ruhumuzu da geri dönüşsüz şekilde götüren tek bir zaman anlayışının ancak fenomenlerin zamandaki çeşitliliğini oldukça kötü özetleyen bir genel görüşe tekabül edebileceğinin farkına vardık. Bilimini, tüm çiçeklerin solduğunu söylemekle sınırlandıran bir botanikçi, öğretisini her şeyin aktığını ve zamanın kaçıp gittiğini tekrar ederek temellendiren filozofa layığıyla rakip olur. Eşyanın bu akışıyla zamanın soyut geçişi arasında hiçbir eşzamanlılık olmadığını ve zaman fenomenlerinin her birini, uygun bir ritimde ve özel bir bakış açısıyla incelemek gerektiğini epey erken gördük. Kendi içyapısında, düzlemlerinden her hangi biri üzerinde ve aynı inceleme düzleminde kalmak koşuluyla incelendiğinde, fenomenolojinin her zaman olayları, aralarındaki boşluklardan ayırarak, bir olay-aralık ikiliği kurduğunu gördük. Kısacası, akışının ayrıntılarında ele alındığında, kesin ve somut bir sürenin içinde aslında dünya kadar boşluk barındırdığını anlamış bulunuyoruz.

İlk işimiz –Bergson’un süreklilik tezine karşı– süre içindeki bu boşlukların varlığını metafizik olarak temellendirmek olmalıdır. Dolayısıyla, yokluk fikriyle ilgili meşhur Bergson-

cu söylevi tartışarak ve varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa geçişteki dengeyi sağlamaya girişerek işe başlamamız gerekir. Bu temel, durma ve hareket alternatifini kurmak için gereklidir.

Bize göre, bu tartışma boş değildir, zira diyalektik süre kavrayışına dayanılarak, ilerleyen bölümlerde göstermeye çalıştığımız gibi, psikolojik nedensellik, ya da daha doğrusu, psikolojik nedensellikler tarafından ortaya konan meselelerin çözümünü kolaylaştırılmış olur. Psişizmin çeşitli bağlantı düzlemleri teker teker incelenirse, psişik üretimdeki süreksizliklerin farkına varılabilir. Olur da bir süreklilik ortaya çıkarsa, bu asla özel bir incelemenin yapıldığı düzlemde yer almaz. Örneğin, entelektüel güdülerin verimliliğindeki “süreklilik”, entelektüel düzlemde bulunmaz; bu sürekliliğin tutkular, içgüdüler, çıkarlar düzleminde bulunduğu varsayılır. O halde psişik zincirleme süreklilik, çoğu zaman varsayımdır. Kısacası, bize göre psişik süreklilik bir sorun teşkil etmektedir ve hayatın karmaşıklığını, ne aynı ritme ne aynı bağlantı dayanıklılığına ne de aynı devam gücüne sahip olan bir süreler çoğulluğu üzerinde temellendirmemek mümkün değildir.

* * *

Doğal olarak, eğer okuyucuyu *psişik sürekliliğin bir veri değil de sürekli olarak yapılan bir şey olduğuna* inandırabilirsek, geriye bir sürenin nasıl kurulduğunu, varlığın sürerliğinin çeşitli nitelikleri düzeyinde nasıl temellendiğini göstermek kalacaktır.

Bu zor görevde bizi cesaretlendiren çeşitli öğretiler oldu. Bunların başında, üzüm bağlarının bir köşesinde, Bourgogne yolları boyunca bize canlı canlı anlatılan bir öğreti yer alır. Bu

insan eli değmiş kırlarda, M. Gaston Roupnel, eşyanın ve zamanın yavaşça birbirine ayarlandığını, mekânın zaman üzerindeki etkisini ve zamanın mekâna tepkisini anlamamızı sağlamıştır. İşlenmiş tarla bize mekân şekilleri kadar açık süre şekilleri çizer; insan gayretlerinin ritmini gösterir. Sabanın izi çalışma zamanının eksenidir ve tarlanın sınırını akşam durması [paydos] belirler. Sürekli ve düzenli bir dalgayla akan bir süre, bu zaman kalıplarını ne kadar da kötü ifade eder! Ritim kavramı, zamanın verimliliğinin temeli olarak ne kadar da gerçektir!

Tarihsel geçmişten, diyor M. Gaston Roupnel, kalan nedir, süren nedir? Sadece yeniden başlayabilenler buna cevap verebilir. Buna göre, eşyanın oluşturduğu sürenin yanı sıra, akıl itibariyle süre de vardır. Burada da durum aynıdır: her hakiki süre, özünde çok şekillidir; zamanın gerçek etkinliği, rastlaşmaların zengin, ritmik gayretlerin uyumlu [aynı tonda] olmasını gerektirir. Ancak kendi ritmimizde, en ufak yorgunlukta, en küçük umutsuzlukta, kökenlerimizin dürtüsünü kendi isteğimizle tekrar bularak yaşamayı biliyorsak, güçlü ve güvenli bir duruşta [*repos*] yaşayan varlıklar olabiliriz. Bizze bir zamanlar sahip olduğumuz ruhu cesur, istemli ve akıllı şekilde iade etmeyi öğreten güzel Siloë mitinin canlandırdığı şey de budur. Bu miti özel bir kitapta inceledik¹. Dolayısıyla bu efsaneyi yeniden ele almayacağız; ama bu mit düşüncemizde öylesine canlı bir iz bıraktı ki, bu yeni çalışmanın eşiğinde bunu hatırlatmamız gerekiyor.

Eğer en çok süren şey, en iyi şekilde yeniden başlayan şey ise, bu durumda ritim kavramı temel zaman kavramı olarak karşımıza çıkmalıydı. O zaman, görünüşte ters fakat meşrulaş-

1) *L'intuition de l'instant*, Etude sur la Siloë de M. Gaston ROUPNEL, Stock, 1932.

tırmaya gayret ettiğimiz bir tezi ortaya koymaya yönelmiştik. Buna göre, ritimlerin zorunlu olarak tekbiçimli ve düzenli bir zamansal temele dayanması bir yana, süre fenomenleri ritim ile kurulur. Bu noktada, özellikle Maurice Emmanuel, Lionel Landry ve Pius Servien'in kitaplarındaki bilgilerden faydalana-rak, yoğunluklu birkaç sayfaya ulaşabilmiştik. Bu kitapların kesinlikle hiçbir metafizik hedefi olmadığından, metafizik bir tezi savunmak için bu kitapları seçtik. Bize öyle geldi ki bu ki-taplar, zaman fenomenlerindeki sürekliliğin özünde mecazi ol-ma niteliğini ortaya çıkarmamıza daha doğal yoldan yardım edebilir. O halde, sürmek için ritimlere, yani an sistemlerine kendini bırakmak gerekir. İstisnai olayların bizi derinden etki-lemesi için bizde yankılarını bulması gerekir. “Yaşam bir ahenktir” gibi orta malı olmuş bir ilkedен sonunda bir hakikat çıkarma cüreti göstereceğiz. Ahenk olmaksızın, düzenli diya-lektik olmaksızın, ritim olmaksızın, bir yaşam ve bir düşünce durağan ve güvenli olamaz: durma mutlu bir titreşimdir.

Sonuç olarak, birkaç yıl önce, bildiğimiz kadarıyla henüz yayınlanmamış olan önemli bir eserin varlığından haberdar olduk. Bu eser, şu aydınlık ve telkin edici, güzel başlığa sa-hiptir: *La Rythmanalyse [Ritmanaliz]*: Ritim Çözümleme¹. Rit-manalizi uyguladığımızda, psikolojide tıpkı psikanaliz gibi, ritmanaliz için de bir yer olduğuna ikna olduk. Azap çeken ruhu –özellikle zamandan, iç sıkıntısından muzdarip ruhu²– ritmik bir yaşamla, ritmik bir düşünceyle, ritmik bir dikkat ve durmayla iyileştirmeli. Her şeyden önce ruhu sahte süre-

1) Lucio Alberto PEINHEIRO DOS SANTOS, Porto Üniversitesi'nde (Brezilya) felsefe profesörü, *La Rythmanalyse*, Rio de Janeiro Psiko-loji ve Felsefe Cemiyeti yayını, 1931.

2) Yazar burada Fransız edebiyatına Diderot'nun getirdiği, Baudelai-re'in sık sık kullandığı, hattâ mensur şiirlerine başlık olarak verdiği *Spleen* sözcüğünü kullanıyor. İlk anlamı dalak olan bu kelimeyi iç sıkıntısı olarak karşılıyoruz. –yhn

liliklerden, doğru dürüst oturmayan sürelerden arındırmak, onun zaman *düzenini bozmak* gerekir. Novalis'lerin, Jean-Paul Richter'lerin, Lavater'lerin zamanında, muhtemel duygusallık biçimlerinde donup kalmış, dolayısıyla estetik ve ahlaki yaşamlar sürmeye gücü olmayan psişizmlerin düzenini bozmak modaydı¹. Ama bu düzen bozma duygusal düzlemde yürütüldüğünde, bizim için fazla kaba kalmaktadır. Burada yine, olumsuzluk felsefemizi daha uzağa taşımaya ve iyi oturmamış ritimleri çözerek, zorlanmış ritimleri rahatlatarak, fazla cansız ritimleri heyecanlandırarak, oluşun ortak tonluğunda [syntonie] varlığın sentezlerini arayarak, sonuçta bilgece dalgalanan yaşama, entelektüel özgürlüğün hafif tınılarıyla ruh katarak, ayrıştırma gayretlerimizi zaman dokusuna dek vardırmaya çalıştık. Bazen, mutlu ve çok ender zamanlarda, daha doğal, daha sade, daha sakin ritimleri yeniden bulduk. Bu ritmanaliz seanslarından huzura ermiş olarak çıkıyorduk. Orada durmamız, bu iyi düzenlenmiş zamansal çeşitlilikleri yaşarken neşeleniyor, tinselleşiyor, şiirselleşiyordu. Bu somut konularda cahil olduğumuz için bu heyecanlara hazırlıklı değildik; bize öyle geliyordu ki, ritim çözümlemesine dayalı derin düşünceler bize şiirin verdiği neşelerin felsefi bir yankılamasını getiriyordu. Aniden, saf düşünce ve saf şiir arasında tamamen Baudelaireci geçişler, uyumlar, bağlantılar buluyorduk. Yalnızca bir duyudan diğerine gitmekle kalmıyor, duyulardan ruha yol alıyorduk. Demek ki şiir varlıkta bir araz, bir ayrıntı, bir eğlence olmayabilirdi, öyle mi? Şiir yaratıcı evrimin kendi ilkesi de olabilirdi, öyle mi? Demek ki insanın şiirsel bir kaderi olabiliyordu, öyle mi? Demek ki insan hazların ve acıların diyalektiğinin şarkısını söy-

1) Örneğin bakınız: M. SPENLE'nin Novalis hakkındaki, "düzen bozmanın" felsefi ve ahlaki değerini öne çıkartan güzel tezi.

lemek için Dünya'da vardır, öyle mi? Bunlar, derinleştirme yetkinliğine sahip olmadığımız bir dizi sorudur. Dolayısıyla işimizi minimuma indirmedik ve kitabımızın sonundaki kısa bir bölümde M. Peinheiro dos Santos'un eserindeki en çarpıcı tezleri, fikirlerin ve şarkıların ritminin yavaş yavaş eşyaların ritmine hükmettiği idealist bir felsefeye doğru hafifçe çevirerek, özetledik.

BÖLÜM 1

GEVŞEME VE YOKLUK

“Ah! Kim bana söyleyecek, varoluşun ortasında tüm benliğimin nasıl kendini koruduğunu ve hangi şeyin beni durağan, yaşam dolu ve düşünceyle yüklü olarak yokluğun bir ucundan diğerine götürdüğünü?”

Paul Valéry, A. B. C.

I

M. Bergson'un felsefesi de psikolojisi de boşluğa yer vermez. Bu psikoloji öyle zengin, öyle nüanslı, öyle hareketlidir ki, kendi kendiyi çelişmez; bu psikoloji durmaya etkinlik, işleve kalıcılık verir; sürekli bir ikame oyunuyla psikoloji sahnesinin boş kalmamasını sağlayarak, bu ikameyle aynı zamanda ek bir başarı sağlar. Bu koşullarda hayat mutlak bir yenilgiyle karşılaşmaz. Zekâ karanlıkta kalırsa içgüdü uyanır. İnsanın kendisi –zekâyâ kendini adayarak bunca risk almış olsa da– en azından cehalet ve hatada tutunmasına yetecek kadar içgüdü-yü korumuştur. İki aydınlık kararın arasında insan bir uyurgezer rahatlığıyla yürür. Hattâ nereye gittiğini bilmediğinde, ırkını taşıyan yaşamsal atılıma güvendiğinde, bireysel yalnızlıktan uzak durduğunda, daha da hızlı gider. Böylece yaşamımız o

kadar doludur ki, hiçbir şey yapmadığımızda da etkinlik gösterir. Bir şekilde her zaman arkamızda bir şey vardır, yaşamımızın arkasında bir Yaşam, güdülerimizin altında yaşam atılımı vardır. Tüm geçmişimiz de şimdimizin arkasında uyanıktır ve benlik, eski ve derin ve zengin ve dolu olduğu için, tam olarak gerçek bir etkinliği haizdir. Benin özgünlüğü kökeninden gelir. Benlik anıdır, buluş değil. Kendi kendimize bağılıyızdır ve şimdiki zamandaki etkinliğimiz bağlantısız ve karşılıksız olamaz; etkinliğimizin her zaman, bir niteliğin bir tözü ifade etmesi gibi, benliğimizi ifade etmesi gerekir. Bu bakımdan Bergsonculuk, her tözcülüğün sahip olduğu kolaylığa, her içsellik öğretisinin sahip olduğu rahatlık ve çekiciliğe sahiptir.

Kuşkusuz M. Bergson geçmiş bir maddeye kaydettiğini savunmamaktadır. Ama yine de şimdiyi geçmişe kaydetmektedir. Böylece ruh, fenomenlerinin akışı ardındaki bir şey gibi kendini gösterir; kendi akışkanlığıyla tam olarak zamandaş değildir. Hareketçilikle suçlanmış olsa da, Bergsonculuk sürenin kendi akışkanlığı içine yerleşmemiştir. Geçmişle gelecek arasındaki dayanışmayı korumuştur, geçmişin şimdinin tözü olarak kalmasını sağlayan, ya da, başka bir deyişle, şimdiki anın ancak geçmişin bir fenomeni olmasını sağlayan sürenin yapışkanlığını korumuştur. Böylece, Bergsoncu psikolojide dolu, derin, sürekli, zengin olan süre, tinsel töz görevi görür. Hiçbir şart altında, ruh zamandan kopamaz; ruh her zaman, dünyadaki tüm mutlu insanlar gibi, elindeki şey tarafından ele geçirilmiş durumdadır. Akmayı bırakmak, varlığını sürdürmeyi bırakmak olacaktır; dünyanın hayhuyu terk edilirse, yaşam terk edilmiş olacaktır. Hareketsizleşmek ölmektir. Böylece, tözcü bir ruh anlayışından kopulduğuna inanılır ve iç varlık, hiç zorlanmadan, yok edilemez bir sürenin içine kazınır. Her şeyi psişik olarak görmek her şeyi zaman olarak gör-

mekten başka bir şey değildir. Düşünen tözün sürekliliği, zamansal tözün sürekliliğinden başka bir şey değildir. Zaman canlıdır ve yaşam zamansaldır. M. Bergson'dan önce varlık ve oluş arasındaki denklem hiç bu kadar iyi kurulmamıştı.

Yine de ileride uzun uzun göreceğimiz gibi, Bergsonculuk için oluşun yaratıcı değeri, temel süreklilik olgusunun kendisi tarafından sınırlandırılmıştır. İşini yapması için zamana zaman bırakmak gerekir. Özellikle şimdiki zaman, hiçbir şey yapamaz. Şimdiki zaman, öğretmen tarafından dayatılan bir problemi öğrencinin çözüp bitirmesi gibi geçmişi bitirdiği için, hiçbir şey yaratamaz. Varlığa varlık katamaz. Bu noktada da Bergsonculuk, dolunun sezgisini izleyerek biçimlenmiştir. Bu ekle göre diyalektik, yokluğu devreye sokmaksızın doğrudan varlıktan varlığa gider. M. Jankélévitch, haklı olarak, Bergson'un yokluk fikriyle¹ ilgili ünlü makalesini Bergson felsefesinin temeline yerleştirmeyi önermiştir. Bilindiği gibi, M. Bergson için yokluk fikri sonuç olarak varlık fikrinden daha zengindir. Bunun nedeni basitçe, yokluk fikrinin ancak varlığı ortaya koymamızı ve tanımlamamızı sağlayan çeşitli işlevlere fazladan bir de yok olma işlevi ekleyerek devreye girebilecek ve aydınlanabilecek olmasıdır. Dolayısıyla M. Bergson'a göre, yokluk fikri işlevsel olarak varlık fikrinden daha zengindir. Böylece, hakkında sahip olduğumuz bilgi bakımından, hiçbir tözde boşluk bulunamaz, hiçbir melodi mutlak bir sessizlikle

1) Eski Yunan'dan beri oluşan ikiliklerden varlık ve yokluk, Bergson'da Parmenides'e sadık kalarak yeniden ele alınır. Bergson da Parmenides gibi yokluk, düzensizlik vs. gibi olumsuzlukların gerçek varlıkta bulunmadığına, bunların bizim düşüncemizin ürünleri olduğuna inanır. Son zamanlarda bu ikilinin ikinci kısmını hiçlik diye çevirme eğilimi var ama hiçlik ontolojik değil etik düzeyde bir gönderme olduğundan, yani bir değer taşıdığından biz yine varlık yokluk ikilisini gündeme getiriyoruz. Kaldı ki Fransızcada hiçlikle ilgili kavramlar *rien* sözcüğü ve onun türevleriyle karşılanır. Burada varlığın ontolojik zıttı olarak *néant* kullanılmıştır. -yhn

kesilemez. Bilinen tözün her zaman kendini ifade etmesi gerekir. Bir anlamda, insan düşüncesinin ve etkinliğinin tüm imkânları, dahice bir olumsuz [*négatif*] nitelendirme öğretisinden hareketle, ele alınan tözün mutlak şekilde nitelikleri haline dönüşür. Sonuç olarak, devamında, başlangıçta töze atfedilmiş olan bir niteliğin yoksayılmasına varılır mı? O zaman, tözdeki bir eksiklikten kendi yaptığımız bir hesap yanlışını dile getirmiş oluruz. Bu şekilde bir imkânlar toplamı olarak kavrandığında, töz bitmez tükenmez olandır. Mümkün olan, mümkün olarak asla başarısızlığa uğramaz, zira mümkün kalır ve aynı şekilde, başarısızlık ya da başarı ne olursa olsun, olası olan da, olası olarak iyi ayarlandığında, kendi kesin değerini her zaman korur. O halde mümkün olanın, olası olanın kusursuz bir sürekliliği vardır ve bu yüzden, bunlar çok kesin olarak, bilgi probleminde analiz edildiği haliyle tözün manevi nitelikleridir. Bergson'un bu ince eleştirisinin önemi ancak, ontoloji alanına fazla çabuk kaymadan, varlığın bilgisinin idealist alanına titizlikle yerleşilirse anlaşılacaktır. O zaman problematik yargının bütün önemi ortaya çıkacaktır. Bu görüşlere göre, mümkün olan, bir anı ve bir umut etmedir. Vaktiyle bilinmiş olan ve yeniden bulunması umut edilen şeydir. Böylece mümkün olan, varlıktaki zaman aralıklarını değilse bile, en azından varlığın bilgisindeki süreksizlikleri doldurmayı becerebilir. Böylece zihnin ve eşyanın asla kesilmeyen diyalogu hazırlanır, kendimizde tözü hissetmemizi sağlayan sürekli gidişat, iç sezgi¹ düzeyinde, dışsal deneyimin çelişkilerine rağmen kurulur. Ger-

1) Fransızcadaki *intuition* Bergson felsefesinin kilit kavramıdır. Süreyi yaşarken geleceği sezinlemeyi olduğu kadar beş duyu aracılığıyla bir süre dilimini, yani anı dolu dolu yaşamayı da kapsar. Türkçedeki sezgi sözcüğünde ikinci anlam tam olarak yoktur ama yine de bir açıklama getirilince bu anlamı benimseyebiliriz. Oysa terimin Almancası olan *Anschaung*, Husserl çevirilerinde Türkçeye görü olarak kazandırılmıştır.

çek olanı tanımadığımda, gerçeğin ta kendisinin bende bıraktığı anılarda eriyip gitmişim demektir, kendime geri dönmüşüm demektir. M. Bergson için, içsel bilgi ve dışsal bilgi arasındaki geçişte hiçbir dalgalanma, hiçbir oyun, hiçbir kesinti yoktur. Eylerim ya da düşünürüm; ya bir şeyim ya da bir filozofum. Tam da bu çelişki aracılığıyla sürekliyim.

Psikolojik yoğunluğun azalması sonucu ortaya çıkan psikolojiye, M. Bergson'un tezine göre, yok olma psikolojisine yapılan aynı itirazları yapabiliriz, zira, bu teze göre, kendisiyle karşılaştırılabilir kalmasına rağmen bir yoğunluğun azalması izlenimi, mutlak bir yokluk fikri kadar yapay ve yanıltıcıdır. M. Bergson için azalmak, her zaman doğa değiştirmek demektir. Böylece manevi töz, sonsuzca nitelikle, olağanüstü bir çeşitlilikle kaplanacaktır ve nitelendirmenin tüm dereceleri eşit bir nitelendirme gücüne sahiptir. Psikolojik çözümlemenin inceliklerinin büyüğü, derhal ruhun zenginliklerinin alanına geçer. Psikolog, incelikli çözümlemesinin coşkusunu, duygularımızın esas değerinin hesabına yazar. Psikolog için nüans¹ bir renktir. Bu durumda, Bergsoncu ruhun hissetmeyi ve düşünmeyi bırakmayacağı, duyguların ve fikirlerin, ruhun yüzeyinde aralıksızca yenilendiği, güneşin vurduğu bir ırmağın suyu gibi sürenin dalgalanışlarında parıldadığı izlenimini ediniriz.

Bergsoncu psikolojinin bizde bıraktığı bu doluluk izleni-

Ama bu, Bergson'da karşılaştığımız *intuition*'ün anlamından epey uzak bir kavramdır. Bu yüzden sezgi olarak çevirmeyi uygun bulduk. Ayrıca Almanca *schauen* fiili daha çok bakmak anlamına gelir ve başa eklenen *-an* edatının eklediği nüans da düşünülürse Husserl fenomenolojisinde de görüden daha geniş bir anlamı vardır. *-yhn*

- 1) İnce ayrıntı, anlamına gelen nüans sözcüğü gerçekten de Fransızca'da ilk olarak renkler için kullanılmıştır. Yeşilin nüansları derken yeşilin farklı dereceleri anlaşılmış, gitgide sözcük her türlü anlama uygulanmıştır. *-yhn*

mini daha da artırmayı sağlayacak olan şey, bazı zıtlıkların kesinlikle birbirini tamamlayıcı olmasıdır. Bir biçimin eksikliği otomatik olarak farklı bir biçimin varlığı demek olduğu gibi, bir işlevin yetersizliği de kesin olarak, başarısızlığa uğramış olan ilkel yöntemlerin tam tersini uygulayacak bir işlevin yürürlüğe konmasına yol açar. Bir işlev, başka bir işlev tarafından böyle dolaysızca düzeltilmezse, varlık kendisi için faydalı olmaktan çıkacak gibidir. Temel bir başarısızlık varlığı yıka-
 cak, onun tamamen kendisine bağlı olan oluşunu kesintiye uğratacaktır. Dolayısıyla başarısızlık, kısmi, yüzeysel ve düzeltilebilir kalmalı, varlığın sürekli ve derinlikli başarısını engellememelidir. Açıkçası metafizik olan bu başarı öyle sağlamdır ki, bir yolda uğranan başarısızlık başka bir yolda yakalanan başarıyla geniş geniş telafi edilir. Yaşamsal atılımın genel teorisinde, birey ve özellikle tür için, en talihsiz girişimleri doğrulayacak bütün bir ontolojik telafiler öğretisi bulunmaktadır. Aynı hedefe ulaşmak için farklı yolların çokluğu fikrin-
 den daha Bergsoncu bir şey olamaz. Bu çokluk her denemeye, her arayışa, her meraka sağlam bir olumlu değer atfeder. Yaşamın riski asla mutlak ve koşulsuz değildir. Zekânın aldığı riskler üzerine son derece incelikli çözümlemeler yapan M. Bergson, her zaman bu riskin, koşulların baskısı altında, yaşam atılımı içinde, sağlam bir temel olan geçmişe dayanarak, varlığın gizlice kendine daha fazla süre tanıma tutkusuyla, durgunluğu, güvenliği ve yatışmayı bulma arzusunu izleyerek, rol oynadığını söylemiştir; her zaman zekânın ardında içgüdünün, kendi teminatını elinde bulundurduğunu söylemiştir. İçgüdü yanıldı mı, uyuşukluk gündeme gelecektir, bir şekilde nöbet tutan bir uyuşukluk olacaktır bu, psişizmin olumlu işlevi, varlığı yok etmeksizin beklemeye alabilen bir uyuşukluk. Şüphesiz, yaşamsal atılımın gözüpekliğine geri dönen

M. Bergson, en büyük başarının en büyük riskin yanında bulunduğunu iyi göstermiştir, fakat bir kez daha, Bergson için riskin bir nedeni vardır, riskin bir amacı vardır, hattâ bir tarihi, bir gelişimi, bir mantığı vardır, en maceralı yaşamın sürekliliğini temellendiren ampirik ve rasyonel türden bin tane güvencesi vardır. Tüm bu tezler, görüldüğü gibi, maalesef riskin metafizik özüne kadar ulaşmamış ve filozof riskle ilgili ya da risk için hiçbir şey yazmamıştır, mutlak ve toplam riskle ilgili, amaçsız ve sebepsiz riskle ilgili, bizi güvenliğimizi, mutluluğumuzu, sevgimizi yok etmeye götüren bu tuhaf ve heyecan verici oyunla ilgili, bizi tehlikeye, yeniliğe, ölüme, yokluğa doğru çeken bu başdönmesiyle ilgili hiçbir şey yazmamıştır. Sonuç olarak yaşamsal atılım felsefesi, varlığın safi ontolojik başarısı adını vereceğimiz şeye bütün anlamını verememiştir, yani tamamen karşılıksız biçimiyle bilincin tinsel edimi içinde, intihar çağrısına bir direniş olarak, yokluğun baştan çıkarıcılığı karşısında kazanılan bir zafer olarak, varlığın kendisi tarafından yenilenen yaratımına bütün anlamını verememiştir. Bergsonculuk sistematik olarak türlerin evrimi doğrultusunda yol almıştır; bireyin özgür edimi, ki bu edimin anlamını ve yerini Bergsonculuk her ekolden daha iyi göstermiştir, türün evriminin bütünü içinde bir şekilde dışarıda bırakılmıştır. Sonuç olarak, Bergsonculuk içinde özgür edim, mecbur kılmadan bağlayan bu saf entelektüel nedensellikten yoksun gibi görünmektedir; bir araz olarak kalmaktadır. Dolayısıyla, saf biyolojik evrim gibi uzun, karanlık ve dayanıklı bir evrimin üzerine kurulan yaratıcı evrim tezi, yok etme istencine, mücadele için mücadeleye denk gelen her şeyi bertaraf etmiştir. Bu tez öncelikle, varlığa bir büyüme sürekliliği, türe tohumdan itibaren devam eden bir yaşam, yaşayan yazgıya mecburen kesintisiz bir atılım atfetmiştir, zira bir kesinti, atı-

lımı bir şeyden çok daha kesin şekilde yıkıntıya uğrattır. Dolayısıyla Bergsoncu düşünceye her zaman ve her yerde rehberlik eden aynı temel fikirdir: varlık, hareket, mekân, süre boşluğu kabul etmez; bunlar yokluk, durma, nokta, an tarafından yoksayılmaz; ya da en azından bu yoksaymalar [*négations*, olumsuzlama, yadsıma] dolaylı ve sözlü, yüzeysel ve geçici kalmaya mahkumdur.

Özet olarak, süre sezgimizde olsun varlık anlayışımızda olsun, ya da hattâ işlevlerimizin görevlerinde olsun, Bergsonculuğa göre, *dolaysız ve derin* bir sürekliliğe teslim olmuş durumdayız, bu süreklilik ancak yüzeysel olarak, dışarıdan, görünüşte, onu betimlemeye çalışan dil tarafından kesintiye uğratılabilir. Süreksizlikler, parçalanma, yoksayma ancak bir sergilemeyi kolaylaştıran yöntemler olarak ortaya çıkar, psikolojik olarak bunlar, psişizmin merkezinde değil, ifade edilen düşüncededir. M. Bergson diyalektiği varoluş düzleminde, hattâ derin ve sezgiye dayanan bilgi düzleminde bile, harekete geçirmeyi denememiştir; diyalektiğin, ruhun ve gerçek olanın diyalogunu aşamadığına, şeylerden bana gelen deneyimin temel bir homojenliği koruyan bir hayal oyunu olduğuna inanmıştır.

İşte, bize göre, Bergsonculukta var olmayanla [*non-être*] varlık arasındaki metafizik bağlantı kısaca böyle nitelendirilebilir. Şimdi bu özel nokta üstünden bu ekolün eleştirisine geçmeliyiz. Bir eleştiri kendi sonucuyla aydınlandığına göre, Bergsonculuk içinde, süreklilik hariç neredeyse her şeyi kabul ettiğimizi hemen söyleyelim. Hattâ, daha da net olmak için, bizim bakış açımıza göre de sürekliliğin –veya sürekliliklerin– kendilerini psişizmin özellikleri gibi sunabileceğini, fakat bu özelliklerin tamamlanmış, sağlam, sabit kabul edile-

meyeceğini belirtelim. Bu özelliklerin kurulması gerekir. Desteklenmesi gerekir. Öyle ki sonuç olarak sürenin sürekliliği kendini bize dolaysız bir veri değil, bir problem olarak sunsun. O halde süreksiz bir Bergsonculuk denemesi geliştirmek istiyoruz, Bergsoncu süreye daha fazla akışkanlık, daha fazla sayı, düşünce fenomenlerinin gerçek olanın nicel özellikleriyle kurduğu bağlantıda da daha fazla kesinlik vermek için, bu sürenin aritmetikleştirilmesinin zorunlu olduğunu göstermek istiyoruz.

II

Şüphesiz, ilk eleştirilerimizi söylemin düzeni içinde, Bergsoncu kanıtların kendi düzleminde yöneltmeliyiz. Daha sonra olumlu psikolojik sorgulamalara geçebiliriz; o zaman Bergsonculuğun psikolojik olumsuzluğa, zorlamaya, ket vurmaya doğru bir yer verip vermediğini soracağız. Yok olma psikolojisini bu şekilde derinleştirdikten sonra, nitelendirmenin tözü dayanak olarak kabul etmesi gibi, yok olmanın da yokluğu sınır olarak kabul ettiğini temellendirmeye çalışacağız. Yerleşeceğimiz işlevsel bakış açısından göreceğiz ki, sınıra geçmekten ve işlevin gevşemesini, işlevin durmasını, işlevin işlevsizliğini ortaya koymaktan daha normal, daha zorunlu bir şey yoktur, zira işlev, apaçık şekilde, işlemeyi sık sık bırakmak zorundadır. Yoksayma [*négation*] ilkesini zamansal gerçekliğin ta kendisine kadar götürmenin faydasını o zaman anlayacağız. Yaşanan, etkin, yaratıcı sürenin kendisinde temel bir heterojenlik olduğunu ve zamanı iyi tanımak ya da kullanmak için yaratımın ve yok etmenin, işin ve durmanın [*repos*] ritmini etkin hale getirmek gerektiğini göreceğiz. Yalnızca tembellik homojendir; korumak istiyorsak yeni-

den ele geçirmeliyiz, sahiplenmek istiyörsak yeniden ele almalıyız. Dahası, sadece yöntemsel bakış açısına göre, çeşitli varlıkların diyalektiği ile var olan ve var olmayan arasındaki temel diyalektiği birbirine yaklaştırmak her zaman faydalı olacaktır. Dolayısıyla, Yunanistan'ın ilk filozoflarını bu meseleye yönelten şeyin tarihi bir tesadüf olmadığına iyice ikna olmuş olarak, felsefi gayretimizi varlığın ve yokluğun bu diyalektiğine yönelteceğiz. Saf düşünce, yaşamı reddederek başlamalıdır. İlk açık düşünce, yokluğun düşüncesidir.

Söylem düzleminde, M. Bergson'un *Yaratıcı Evrim* [*Evolution créatrice*]'de savunduğu tez, gerçekten olumsuz [*néga-tif*] bir eylemin olmadığını ve dolayısıyla olumsuz sözcüklerin ancak yoksaydıkları olumlu sözcükler itibariyle bir anlamı olabileceğini, her eylemin ve her deneyimin muhakkak ve öncelikle olumlu açıdan birbirine çevrileceğini söylemekle aynı kapıya çıkar. Oysa inanıyoruz ki, *olumlu* olana yapılan bu ayrıcalıklı gönderme, kelimeler uygun şekilde eylemin diline çevrildiğinde onlar arasındaki kusursuz bağıntıya haksızlık yapmaktadır. Bir kavram, deneyim tarafından biçimlendirilir, eylemler tarafından çözümlenir. Bu açıdan, örneğin *boşluk* sözcüğünün anlamını *boşaltmak* fiilinden aldığını ve bu yüzden de olumlu bir eyleme karşılık geldiğini söyleyebiliriz. O halde, iyi eğitilmiş bir sezgi, boşluğun basitçe özel bir maddenin hayal edilen veya gerçekleştirilen yok oluşu olduğu sonucuna varacaktır, boşluğun doğrudan sezgisinden bahsetmek mümkün değildir. Böylece her eksiklik, bir yola çıkışın bilinci olacaktır. Bergsoncu tez, temelinde böyle der. Oysa, sadece önceden dolu olan bir şeyin boşaltılabileceği nasıl doğruysa, aynı şekilde, sadece önceden boş olan şeyin doldurulabileceğini söylemek de doğrudur. Eğer dolu

olan üzerine yapılan çalışmanın açık ve zengin olması isteniyorsa, bu çalışma her zaman bir doldurmanın az ya da çok belirlenmiş anlatısı olmalıdır. Kısacası, bize öyle geliyor ki, boşluktan doluluğa giden kusursuz bir bağlantı vardır. Biri olmadan diğeri açık değildir ve özellikle bir kavram diğeri olmadan aydınlanmaz. Eğer boşluğun sezgisini reddedersek, doluluğun sezgisini reddetme hakkına da sahibizdir.

M. Bergson'un entelektüel yöntemlerin açıklığına yönelttiği son itirazlar bizi ikna etmedi¹. Sezgi ve zekâ arasındaki ilişkileri basit bir zıtlıktan daha karmaşık bir yapıda görüyoruz. Sezgi ve zekânın durmaksızın işbirliği içinde devreye girdiğini görüyoruz. Kavramlarımızın temelinde sezgiler vardır: bu sezgiler bulanıktır – onlar haksız yere doğal ve zengin sanılır. Kavramlarımızın birbiriyle ilişkiye sokulmasında sezgiler rol oynar: temelde ikincil olan bu sezgiler daha açıktır – onların yapay ve yoksul olduğuna yanlış yere inanılır. Boşluk fikrine takılmış bir bilimsel zihnin psikolojisini hızlıca yapalım. Boşluk öğretilerinin uzun tarihini okumuştur; küçücük bir kaçak ihtimalinden her zaman kaygı duyarak zorlu boşluk tekniğini uygulamaktadır; şüphesiz boşluk kavramının ne kadar aldatıcı olduğunu bilir, zira, *maddenin boşluğunu* tanımlamayı düşündüğü anda, aniden, bu boşluğun *radasyon* tarafından doldurulduğunu görmüştür. O halde, belirli bir bakış açısına göre boş olanın, başka bir bakış açısına göre kendiliğinden dolu olduğunu söyleyen bir teoriyi anlamaya herkesten daha hazırlıklıdır. Fakat bu kendiliğindenlik onu tatmin etmez. Yeni bir problem sezmektedir: birleştirilmiş iki bakış açısından boşluğa ulaşmaya çalışır ya da çalışacaktır; hem maddeyi hem de radyasyonu bertaraf etmeyi deneyecektir. Bu durumda boşluk

1) Bkz. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, [Düşünce ve Hareket], s. 40, 41, 42.

kavramı zenginleşir, çeşitlenir ve bundan dolayı aydınlanır. Zira hiçbir bilim adamı onun deneysel fikirleri için *a priori* bir açıklık talep etmeyecektir. O da sezgici filozof kadar temkinlidir. Aynı sabra sahiptir. Zaten onların ikisini aynı değerde uzlaştırmak için gereken her şey de işte buradadır: M. Bergson'un haklı olarak söylediği gibi, felsefi sezgi, uzun süre devam eden bir temaşa gerektirir. Öğrenilmesi gereken ve şüphesiz öğretilbilecek olan bu zor temaşa, gidimli [*discursive*] bir sezgi yöntemi olmaktan uzak değildir. Kavramların aydınlatılması psikolojisini en başta bu kavramların mantıksal tanımına bağlama iznini kendimize vermemiz için gereken şey budur. O zaman, boşluğun ve doluluğun karşılıklı kavramsallaştırılması arasında bir denge kurulur ve birbirine zıt doluluk ve boşluk kavramlarını, başlangıç noktaları olarak değil, özetleme etkenleri olarak, dengeleyebiliriz.

Gerçekleşme ve yok olma arasındaki diyalektik salınım yaşanmak istendiğinde, varlık ve yokluk arasında kurulan aynı ayrıntılı ve gidimli bağıntı doğal olarak gündeme gelir. Varlığı ve yokluğu tamamlanmış şeyler olarak hemen kabul ederek, mantıksal bir diyalektiğe, dolaysız bir diyalektiğe dayanma iddisında olsaydık, Bergsoncu eleştiriye maruz kalırdık. Gerçekten de, iki gerçekliğin ikameleri olarak alındığında, bu iki kavram arasında son derece şaşırtıcı bir denge eksikliği vardır! Yokluğun bir şey olamayacağı, apaçık şekilde kendini göstermez mi? Keza durmanın hareketin bir kipi olmayacağı? Varlığın da gerçekleştirilmiş bir değer, olabilecek en sağlam, en sabit şey olduğu aynı şekilde açık değil midir?

Fakat kendimizi *a priori* bir seçim içine sokmayacağız ve hasımlarımızı da aynı şekilde varlığı aşamalarıyla, gidimli olarak ortaya koyma zorunluluğuna durmaksızın davet edeceğiz. Hangi hakla, bir yığının varlığı deneyimin dışında ve

üstünde onaylanacaktır?¹ Tam bir ontolojik kanıtı, varlığın gidimli kanıtını, ayrıntılı ontolojik deneyi talep ediyoruz. Hem yaralara hem de ele, parmağımızla dokunmak istiyoruz. Varlığın mucizesi, yeniden diriliş mucizesi kadar sıradışıdır. Hasımlarımızın, varlığın yıkımına inanmak için tek bir başarısızlıkla yetinmemesi gibi, biz de gerçeğe inanmak için bir işaretle yetinmiyoruz. Polemiğimizin merkezini bu ontoloji yapma beklentisi oluşturmaktadır. Ayrıca bu şekilde sorunu hakiki yerine yerleştirdiğimize de inanıyoruz: özünde bilgi, bir polemik değil midir?

III

M. Bergson iki yargıyı karşılaştırdığında: bu masa beyazdır –bu masa beyaz değildir– bir taraftan ilk yargının belirli ve dolaysız olma özelliğini, diğer taraftan da ikinci yargının belirsiz ve dolaylı olma özelliğini vurgular. Böylece ikinci yargıyı sözlü bir polemik havasında, ilk ve kesin olan sezginin önünde güçsüz düşmeye mahkum edilmiş olan bir polemik havasında sunar. Oysa, bize göre, doğrulama değerlerinin tamamı değiştirilmelidir. Biz kanıtlayıcı gücü özellikle olumsuz [*négatif*] yargılara atfediyoruz. Başka bir deyişle, bizim için, tüm enerjik yargılar –yani bilinci devreye sokan tüm yargılar– olumsuz yargılardır; bu yargılar yaman bir polemiğin kararlı akıl yürütmeleridir. Aslında söz konusu olan masanın beyaz olduğunu *tekrar etmek* değildir; masanın beyaz olduğunu *keşfetmek* ya da *keşfettirmektir*. İncelenen izlenimin tartışmaya yol açmadığı bir örnek üzerinden yapılan psikolojik sorgulamanın verimli olması beklenemez. Dolayısıyla örneklerimizi, tembel anılara bağlanmış bu gevşek

1) Genellikle olumlama olarak türkçeleştirilen *affirmation* sözcüğünü, metin boyunca onaylama olarak çevirdik. –yhn

alışkanlık onaylamaları [*affirmation*] içinden seçmiyoruz. Zihni, onun temel edimi olan yargılama içinde yakalamaya çalışalım.

O halde bir keşif yargısını mı ele alıyorsunuz? Mavi yıldız çiçeğini keşfettiniz mi? O halde bu çiçeğin yine de bir yıldız çiçeği olduğunu kabul mü ediyorsunuz? Bu, önceden, bu çiçek için bu rengin imkânsız olduğunu düşündüğünüzü itiraf etmektir. O halde, verdiğiniz keşif yargısı, şaşırma yargısı, ünlem yargısı, herhangi bir olumsuz yargıdan daha doğru-
dan ve dolaysız değildir. Bu yargı, onun karşıt yargısı tarafından, mavi yıldız çiçeği olmadığına dair fakir ve akıldışı karşıt inanış tarafından öncelenmiştir.

Şimdi de sizin için eski bir bilgiyi tercüme eden olumlu bir yargıyı mı ele alıyorsunuz? Bu yargının ancak mutlak olduğu durumda psikolojik bir edim olacağı çok kesindir; onu dudak ucuyla mırıldanmamak ya da bulanık anıların gevezeliğine sokmamak gerekir. Varlığın *kanıtlarıyla*, dahası, varlığın kendisiyle kurduğu etkili bağlantının kanıtlarıyla uğraştığımızı unutmayın; tartışmaya soktuğunuz şey Varlık'tır, nesnel varlık olduğu kadar öznel varlık, sizin varlığınız, tüm aklınızdır. Zira enerjik şekilde onayladığınıza göre, tartışma vardır; ruhunuzdan ve canlı sürenizden diri güçler harcadığınıza göre, bir şey ya da birisi size engel olmaktadır: sizi yalanlıyorlar; siz ise onaylıyorsunuz.

Ama belki de yalnız başınıza düşünüyorsunuz ve kabulleriniz size eksiksiz ve rahat, güçlü ve temel mi geliyor? Öyleyse, başlangıçtaki yoksaymayı kişileştirmek için hâlâ hayalini kurduğunuz olası rakibinize karşı ucuz yoldan zafer kazanıyorsunuz. Hapse atılmış, "hatalarından" vazgeçmiş olan Galilée, şöyle mırıldanıyor: "Yine de dünya dönüyor." Bir ızdırıp esintisi içinde, yenilginin acısıyla, bastırılmış bir polemigin içinde bunu mırıldanıyor. Fakat Galilée'nin tüm düşün-

cesi, daha önceki resmî yoksaymalara karşı bir tepkidir.

Dikkatli bir çocuğun kalbine de girin; onu susturun; onu da arzusundan vazgeçirin, ve bu arzu dirençle güçlenmiş, yoksaymayla beslenmiş, tatlı ve inatçı bir onaylayıcı yargı halinde geri gelsin. Her zaman ve her yerde, ancak yoksayılmış olan şey, yoksayılabilir olarak kavranan şey, psikolojik olarak onaylanabilir. Yoksayma [*négation*], içinde gerçek olumlu yargının biçimlendiği bulutsu yapıdır.

Belki de sonunda olumlu yargının önceliğini meşrulaştıracak bir yöntem olacaktır, ama bu yöntem pek de Bergsoncu olmayacaktır, zira bir çeşit mantıksal zorunluluk üzerine kurulacaktır: elbette bilginin onaylamalarla [*affirmation*] başlaması ve saf ve ilk izlenimleri olumlu biçimlere çevirmesi gerektiği söylenecektir. Sonuç olarak bu iddia, gerçek psikolojinin, kanıtlarla ilerleyen psikolojinin terk edilmesi demektir. Gerçekten de bilimsel psikoloji, astronomi ne kadar Yaratılış'a dayandırılabilirse o kadar ilk izlenimlere başvurabilir. Biz ilk izlenimlerimizle düşünmeyiz, ilkel bir duyarlılıkla sevmeyiz, ilksel ve tözcü bir iradeyle istemeyiz. Çocuklukla bizim aramızdaki mesafe, düş ve edim arasındaki mesafeyle aynıdır. Sonuç olarak ilk düşünceye duyulan hayranlık belki de, doğal oldukça daha da yöntemli olan öncül bir şüphe üzerine kuruludur. Birdenbire, bir yanlışlar zemininden doğru olan ortaya çıkar; tekil olan bir tekdüzelik zemini üzerinde, günaha çağrı bir kayıtsızlık zemini üzerinde, onaylayıcı [*affirmative*] olan da bir yoksaymalar zemini üzerinde kendini gösterir. Onaylama psikolojik bir anlam taşır taşımaz, daha önceki yoksaymalara ya da bilgisizliklere tepki gösterecektir. Onaylamanın vurgusu, meydan okuduğu yoksaymaların sayısına ve önemine göre değişir.

Özetle, onaylama hiçbir şekilde olumlu bilgiyle eşanlamlı

değildir. Dolu ve güvenli olma ayrıcalığı onda yoktur. Onaylamayı dolaysız olarak başa koyarsak yanılırız. Olumlu ve olumsuz yargıların diyalektiğinin dengesini, düşünceyi bir şekilde kendileri zaten tam ve bütün olan onaylayıcı yargılarla doldurarak bozmaya çalıştığı zaman M. Bergson'un izinden gidemeyiz. Hakikaten fiili olan her bilginin yoksayıcı değerinden etkilendiğimiz için, bize kalsa bu dengeyi tam tersi yönde bozarız. Gerçekten de psikolojik hayat, edimlerinde ve akışında yakalanmalıdır, her zaman için varsayıma dayanan zayıf kaynağında değil. İnşa edilme anında ele alınan her bilgi, polemik bir bilgidir; kendi inşasına yer açmak için önce yıkmak zorundadır. Yıkım çoğu zaman toptan bir yıkımdır ve inşa asla tamamlanmaz. Bir bilginin açık olan tek olumlu yanı, zorunlu düzeltmelerinin bilincinde, bir fikri dayatmanın zevkinde belirir. Bilginin polemik ilkesine kadar gitmeye gerek olmadan, tüm telkin psikolojisi, ikna psikolojisi, nazikçe tartışma psikolojisi, bize diyalektik düşüncenin aynı dalgalanmalarını yumuşatılmış ve daha yavaş haliyle gösterebilir. Burada da sabırla, olumlu ve açık düşünceye hafifletilmiş bir arkaplan oluşturmak gerekir. Schopenhauer bu noktaya zekice dikkat çekmiştir¹: “Başka birisine onun fikirlerine yönelttiğimiz itirazı kabul ettirmek için, şu cümleden daha iyi bir yol yoktur: Ben de bir zamanlar böyle düşünüyordum, ama vs.” Karşı çıkmak için kabul ediyormuş gibi yapılır; bir olayı ortadan kaldırmak için “bağlantı kurulur”. Burada, var olan süreksizliğin altını yeterince çizen bir *süreklilik davranışı* vardır. Üstelik, onaylayıcı bir yargı, –miş gibi yapmaktadır; bu psikolojik yoksaymacılığın en büyük başarısı değil midir? Bu yargıya tam bir onaylayıcı değer vermek

1) SCHOPENHAUER, *Philosophie et science de la nature*, çev. DIETRICH, s. 145.

aptallık olacaktır, bir an için kendisini saçma sonuçlara götüren anlamsız varsayımlara inanıyormuş gibi yapan matematik profesörünün bilge cehaletini taklit etmek olacaktır.

Son olarak, Bergsoncu teze karşı çıkmak için yeterince yadırgatıcı bir başka yol daha var: onu genelleştirmek. M. Bergson'un önerdiği gibi, *yokluğun* özel bir fikir olduğunu anlamak için yıkıcı bir düşüncenin de işin içine katılması, bize tüm kavramlar için kural teşkil eder gibi görünmektedir. Özel bir kavramın psikolojik önemini belirlemenin en iyi yolu, onun içinde olduğu kavramsallaşmayı betimlemektir. Öte yandan bu kavramsallaşma, kabullerimizden çok reddetmelerimizin tarihidir. Net bir kavram, ona katılmasını reddettiğimiz her şeyin izini taşımalıdır. Genel olarak, bir fenomenin muğlak ve oraya buraya kayan tonları, kavramsallaşmanın kökeninden silinip, bu fenomenin sabit özellikleri belirtilmelidir. Her kesin bilgi, görünüşleri yok etmeye, fenomenler arasına bir hiyerşi koymaya, onlara bir çeşit gerçeklik katsayısı, ya da, böylesi daha çok hoş gidecekse, bir gerçekdışılık katsayısı vermeye götürür. Böylelikle gerçek olan, yoksaymalar yardımıyla çözümlenir. Düşünmek, bazı deneyimleri soyutlamak, onları seve seve yokluğun karanlığına daldırmaktır. Eğer bize, bu olumlu deneyimlerin yine de var olmaya devam ettiği söylenerek itiraz edilirse, onların fiili bilgimizde herhangi bir rol oynamadan var olmaya devam ettiğini söyleriz. Öyleyse, işlevsel bakış açısından hareketle sorunumuzu yeniden ele alacağız. Göreceğiz ki, yargıların olumlu ya da olumsuz olarak sınıflandırılması, ontolojik değil, ancak işlevsel bakış açısından itibaren gerçek bir psikolojik değere sahiptir.

IV

Elbette kavram ancak bir yargıya katıldığı zaman anlamlıdır. Bu, modern psikoloji tarafından bol bol geliştirilmiş bir teoridir; bize gereken sadece ondan metafizik sonuçlar çıkarmaktır. M. Jean Wahl'in kısaca ve incelikle söylediği gibi¹: “Zihin kesinliğe yaklaştıkça, olguları etmenlere dönüştürür.” Bilmem hangi mantıksal hiyerarşiye dayanarak, basit ve özünde açıklık olan kavramlar, en tepede Varlık kavramının hüküm sürdüğü hareketsiz bir gökyüzüne boşu boşuna yerleştirilmek istenmektedir. Kesinlik beklentisi dolaysız bir açıklıkla tatmin olmaz. Kavramlar çeşitlenerek, uygulanarak ve düşünce etmeni haline gelerek çoğalırlar. Kesin Varlık'ın kendisi de birçok kanıt sunmalıdır; onu da ancak çeşitli ve hareketli, deneyimlenmiş ve düzeltilmiş bir elemenden sonra kabul ederiz. Dolayısıyla *var olan*, psikolojik olarak *oluşmalıdır* [*devenir*]. Varlık, bilgiyle ilgili [*gnoséologique*] bir oluşa bağlanmadan düşünülemez. Azami sentezinde ele alındığında, düşünülen varlık oluşun [*devenir*] bir unsuru olmalıdır. Eylemin merkezindeki, fiilin merkezindeki bu işlevsel unsuru göstermeye çalışacağız.

Düşüncemiz gerçek eylemleri ifade ettiği kadar sanal eylemleri de ifade ettiğine göre, en önemli an, karar verme anının kendisidir. Özellikle, eyleme düşüncesi ile eylemin somut gelişimi arasında hiçbir eşzamanlılık yoktur. O halde, eylemin karar verme anında sıkışması, o eylemin hem birliğini hem de mutlaklığını inşa eder. Vücut, gözetim altında tutulmayan ikinci dereceden mekanizmalara teslim edilmiş olan hareketini, tamamlayabildiği kadarıyla tamamlayacaktır; zamansal davranış için esas olan vücut hareketini başlatmaktır – ya da daha iyisi, onun başlamasına izin vermektir. Her eylem bu izin aracılığıyla bizim ey-

1) Jean WAHL, *Vers le concret*, s. 176.

lemimiz olur. Öte yandan, bütününü bir imkânın gerçekleştirilmesi olarak kavranan bu izin, eylemin yansıması olduğundan, gerçek eylemden daha rahat bir ortamda gelişir. Gerçekleştirme gerçeklikten daha az opaktır. Dolayısıyla, yaşanan zamanın üstünde düşünülen zaman vardır. Bu düşünülen zaman, daha havadar ve daha özgürdür, daha kolay yarıda kesilir ve yeniden başlatılır. Varlık'ın icatları bu matematikleşmiş zamandadır. Bir olgu, bu zamanda bir etmen halini alır. Bu zaman, soyut olduğu söylenerek yanlış nitelendirilmektedir, zira düşünce bu zamanda eyler ve Varlık'ın somutlaşmalarını hazırlar.

Fakat eyleme izni, eylemin kendisinden daha kolay kendine odaklanır. O halde, fiilin köklerini yüklemde ya da özne de aramaktansa, öncelikle bir fiille ilgili bir yargıda bildirilen bağıntıları odaklamayı önereceğiz. Bu konuda Bergsoncu öğretiyi sadık kaldığımızı inanıyoruz¹. Daha sonra, fiilin odak noktasında bütün eylemi kesin ve birlikçi haline yöneltmeyi önereceğiz. Somut, yavaş ve çoklu gelişme gibi düşünüldüğünde, bu kesin ve birlikçi halin birdenbire olduğu varsayılabilir. Bu noktada, bir anlar hiyerarşisi lehine Bergsoncu sürekliliği kesintiye uğratıyoruz. O halde bize göre dil, köklerini eşyanın mekâna bağlı yönünde bulmaktansa, hakiki zihinsel işlevini eylemlerimizin zamana bağlı ve düzenli yönünden alır. Dil, tercihlerimizin dile getirilişidir. Daha sonra, zihin yaşamının düzenleyici gücüne vurgu yapacağız. Bu esnada, Paul Valéry'nin tavsiyesine uyarak "sürenin, zamanın ve bunların dağıtımının rejiminin – özel olarak beslemek üzere iyi seçilmiş şeylere harcanmasının incelikli sanatı"nda² ısrar edeceğiz.

1) Bkz. KOYRÉ, Hegel à Iéna, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1935, s. 445. "Bin yıllık felsefe geleneğine rağmen Hegel isimlerle değil fiillerle düşünür."

2) Paul VALÉRY, *Monsieur Teste* [Mösyö Teste, çev. Sevgi Türker Terlemez, Rastlantı Yayınları, 2000], s. 28.

Böylelikle süremizin birliğinin, seçimlerimizin, tercihlerimizi düzenleyen sistemin tutarlılığından geldiğini göreceğiz. Ama tüm bu gelişme, ancak *eylem izni* mefhumunun özünü ortaya çıkarabilirsek anlamlı olacaktır. Bu izin, *evet* ve *hayır*ın diyalektikliğiyle fiile bağlanır. Yaşamla zorunlu olarak eşzamanlı olan, yaşama kök salmış olan ve zamanla uygun adım yürüten bir düşünceye dolaysızca temas ettiğini iddia eden her tür içsellik öğretisi için bu izin fazladan eklenmiş, ikincil gibi gözükür. Yaşamdan özgürleşmiş, yaşamın üstünde asılı duran bir düşünceyi onaylayan teoriler için ise durum farklı olacaktır. O zaman anlayacağız ki her yargı yargıya tabidir ve adil bir psikolojik ve biyolojik nedenselliği hazırlayan ve ölçen de bu yargıya tabi değildir. İstisnai karar, düşünen varlığın evrimini yönetir. Yargı düzeyinde olumlu ya da olumsuz özellik işlevsel bir eklemedir ve bu özsel bir eklemedir de. Böylece en mutlak, en kesin, en sabit yargı, endişenin, şüphenin, hatanın fethedilmesidir. Bu yargı zorunlu olarak ikincildir. Von Hartmann'ın çok iyi gördüğü gibi¹: “şu anki durumda kalma isteği bile bu durumun kesintiye uğrayabileceğini ve bu imkânın gerçekleşmesinden duyulan endişeyi varsayar: burada ikili bir yoksayma [*négation*] bulunur. Kesinti fikri olmaksızın, devam etme isteği imkânsızdır.” Düşünce de böyle ilerler: bir *evete* karşı bir *hayır* ve özellikle de bir *hayıra* karşı bir *evet*. Bir nesnenin birliği, ona tamamen katılmamızın sonucudur, çeşitliliği ise reddimizin ya da ondan ayrılmamızın. Bir nesne eylemin birliği içinde yakalanmadan ona birlik verilemez ve bir nesnenin bilgisi, onun dahil olduğu eylemler birbirinden ayrı olarak kavranmak suretiyle çoğaltılmadan çeşitlendirilemez. Karmaşık bir eylemin zamansal çözümlemesinin şeması zorunlu olarak süreksizdir.

1) V. HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient*, çev. NOLEN, c. I, s. 130.

Gerçekten de bir eylemi çözümlemenin onu yeniden başlatmaktan başka yolu yoktur. Bu durumda da eylemi “ayrıştırarak” yeniden başlatmak gerekir, yani onu inşa eden kararları sıralayarak ve düzenleyerek. Ayrıca bileştirici bir eylemin süresine temel bir rol oynatmak gerçekdışı olacaktır. Daha iyi anlamak için *fiilleri uzatmak* boşunadır, zira bu uzatma ile fiilin esas rolüne hiçbir şekilde ulaşılamaz. Bir eylemin *sürdüğünü* söylemek, her zaman için onun ayrıntılarını betimlemeyi reddetmek demektir. Eğer sürmekte olan bir eylemin çözümü bitirilseydi, bu çözümlemenin birbirinden ayrı, ince tekillik anlarına odaklanmış cümleler halinde ifade edileceği görülürdü. Bu açıdan bakıldığında, bileştirici eylemler bitişik olamadıkları gibi sürekli de olamazlar. Düşünceyi parçalara ayıran, katı şeylerin mekânda kullanılması değil, kararların zamanda ufalanmasıdır. Bir eylem istendiği andan itibaren, bilinçli olduğu, psişik enerji stoklarını harekete geçirdiği andan itibaren, süreklilik içinde akamaz. Tereddüt o eylemi önceler, eylem beklenmektedir, ertelenmiştir, kışkırtılmıştır. Bunların hepsi eylemin diyalektik bir dalgalanma içinde yalıtıldığını ve belirlediğini kanıtlayan nüanslardır. Daha sonra, eylemleri birbirine bağlamak gerektiğinde, bu bakımdan zihnin yaşam karşısındaki üstünlüğü görülecektir; yaşamın kendini korumak için, onu çözecek her şeyi bertaraf etmek zorunda olduğu görülecektir. O zaman *işlevin bilgeliliği* kabul edilecektir. Böylece, yaşamın bağıını sırf enerjiyle ilgili bir alıştırmada değil de birbirini takip eden işlevlerin uyumunda arayarak, karar verme anlarının *düzeninin gerçekliği* pek yakında kabul edilecektir. Düzenin sürede değil, sürenin faydalı ve psikolojik açıdan verimli bir düzenin kutsanmasında olduğu söylenecektir. Elbette, M. Bergson’la birlikte, düzensizliğin mekânda ancak öngörülememiş bir düzen olduğu

ve düzen ile düzensizlik arasındaki diyalektiğin mekân temelli olmadığı pekala kabul edilebilir. Fakat zamandaki bir sarsıntı yaşamı ve düşünceyi ayrıntılarında ve ilkelerinde paramparça eder. Saçmalıktan ölürüz. Bu kez düzensizlik gerçek bir olgudur; bir yokluk etmenidir. Düşünmek, hissetmek, yaşamak için anları ritimlerin sadakatinde biriktirerek, yaşamsal bir kanıyı oluşturacak nedenleri birleştirerek eylemlerimize düzen getirmeliyiz. Fakat bu noktayı ayrıntıyla inceleyeceğiz. Şimdilik sadece, dili katı şeylerin içine yerleştirmeye çalışan ve zekâyı metrik geometrinin öğrencisi gibi gören Bergsoncu teze yönelttiğimiz itirazı hazırlamak istiyoruz. Daha sonra, ilk etmen olarak alınan düzenin gerçekleştirci değerini ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısıyla sürekliliğin ilkelerini *bilge eylemin* tarafında arayacağız.

V

Bir eylem her zaman olumlu değildir ve psikolojik eylem düzleminde, psikolojik işlevlerin alanında, yine varlığın ve yokluğun diyalektiğini aktaran bir diyalektik yakalanabilir.

Bu işlevsel diyalektiği incelemeden önce, M. Bergson'a göre, işlevlerin sabit eyleminin varlığın tamamına karşılık geldiğini göstermek yine de zorunludur.

Gerçekten de, psikolojik açıdan, M. Bergson'un eserlerini okurken, zorlama ve ket vurmanın analiz unsurlarına kavuştuğu kısımların ne kadar az olduğunu görmek insanı şaşırtır. Bu eserlerde irade hep olumludur, yaşama isteği tıpkı Schopenhauer'daki gibi sürekli. Bu gerçekten de bir atılımdır. Varlık hareket yaratmak istemekte, durmayı istememektedir.

Elbette duraklar ve başarısızlıklar olur; ama başarısızlığın nedeni, M. Bergson'a göre, her zaman dışsaldır. Yaşamla zıtlı-

şan madde, atılım yapan yaşamın üstüne üstüne gelmekte, atılımını yavaşlatmakta ya da bükmektedir. Eğer yaşam incelikli bir çevrede gelişip kendi özünden beslenebilseydi, tek hamlede en üst aşamasına ulaşırdı. Yaşam böylece engellerle kırılır ve bölünür. Yaşam her zaman kurnaz olmayı ve hep dolambaçlı yollara sapmayı gerektiren bir kavgadır. İşlerinin altında ezilen *homo faber*'le birlikte doğmuş eski bir imgedir bu zaten.

Ama önümüze sabitler ve sayısız engeller koyan şu madde, etrafında dönüp durduğumuz şu madde, felsefi gayretlerimizle erittiğimiz ve bir kenara attığımız şu madde, Bergsonculuk'ta, işlevlerinin çoğu zaman çelişik çeşitliliğine cevap vermeye yetecek kadar çok niteliğe gerçekten sahip midir? Hiç de öyle görünmüyor. Tam tersine, bize öyle geliyor ki, M. Bergson'a göre madde, safça ve basitçe fırsat verdiği başarısızlığa denktir. Madde hayal kırıklıklarımızın, yanlış hesaplarımızın, hatalarımızın tözüdür. Maddeyle başarısızlıktan sonra karşılaşırız, asla önce değil. Madde, gerçek bir denge üzerine kurulu incelikli bir durmayı değil, yorgunluktan sonraki durmayı tözselleştirir.

O halde neden başarısızlığı kendinde, eyleme nedenlerinin çelişkisinde, eylemesi gereken bir işlevin işlevsizliğinde ele almayalım? Böylelikle temel bir düzensizliğin, zamansal ve zihinsel bir düzensizliğin örneği de bulunabilirdi.

Ayrıca, evetlerin ve hayırların dokusunu ortaya çıkarmak için, tereddüt psikolojisinin altını biraz kazmak yeterlidir. Yaşam, yaşama karşı koyar, beden kendi kendini yiyip bitirir, ruh kendini kemirir. Engel teşkil eden madde değildir. Şeyler ancak bizim baştan çıkmamızın vesilesidir, baştan çıkma eğilimi bizde hem ahlaka hem de akla bağlı bir çelişki olarak mevcuttur. Korku da, apaçıktır ki, bizde tehlikeden önce mevcuttur. Korku olmadan tehlike nasıl anlaşılabilir ki?

En sinsi huzursuzluklar, huzurun kendisinden doğar. Hiçbir şey beni huzursuz etmediği zaman, der Schopenhauer, bunun kendisi bana huzursuzluk vermeye başlar. Duygululuğun dalgalandığını görmek için, maddeliğinden onu biraz kurtarmak yeterlidir.

Uyum sağlama sorunu, maddeliğinden kurtarılarak da aynı sonuçlara varılabilir. Gerçekten de, akılcı ve eğitimli varlıklar haline gelmek için harcadığımız çabalarda ve insan psişizmi düzeyinde ele alındığında, uyum sağlamanın hayati kazalardan ileri geldiği görülür. Uyum sağlama daha ziyade bir merakın, varlığın ahengini tamamlayan, varlıkta çeşitlilik yaratan titizlikli bir özenin meyvesidir. Ama tam da bu yüzden, bu merak hemen bir kayıtsızlıkla sınırlanır: varlık değişmek ister. Başaran varlık başarısını sürdürmek istemez. Merak körelir ve oradan oraya sıçrar. Ayrıca, tam tersi bir merakla, bir çeşit yok etme ihtiyacı, bulma zevkine karşı koyar. Birçok biyolojik ve psikolojik özelliğin aydınlığa kavuşması için, zihinsel yaşamın bu yoksayıcı [*négateur*] yönünü göstermek yeterlidir. Ölüm'ün gölgesi Yaşam'ın üzerine savrulmuş gibi hissedilir, bunlar bizde ölmek isteyen şeyleri gösteren karanlık noktalardır. Son zamanlarda Psikanaliz'in ölüm dürtüsüne, ölü seviciliğe, oyun oynama ihtiyacına bambaşka ve son derece diyalektik bir anlam katan kaybetme ihtiyacına, neden çok önemli bir yer ayırdığı anlaşılmaktadır.

Yine de, eğer tüm bu psikolojik işaretler ikinci planda ve etkisiz kabul edilirse, varlığın yüzeyinde oynayıp duran şeyin onun en derin ilkelerinde yankılandığı görülmezse, elimizde bize kesin gibi görünen bir delil daha bulunmaktadır. Gerçekten de fizyoloji düzleminde, işlevin işlevsiz olma zorunluluğu öylesine açık, öylesine doğaldır ki, bundan bahsetmeye bile gerek duyulmaz. Enerji biliminin bakış açısına göre, tüm

işlevler eylem eşikleri tarafından sınırlandırılmıştır. Sessiz, uyuyan ya da gizli işlevler boşu boşuna varsayılmaktadır. Basit bir yavaşlama bile süreksizliğin işaretidir! Karmaşık eylemi itibariyle işlevden yola çıkılırsa, gerçekten de işlevin yavaşlayarak bazı özelliklerini tamamen terk ettiği görülecektir. Aslında bu yavaşlama, çok sayıda farklılaşma eşiği bulunan hakiki bir merdivenden aşağı inmek gibidir. Bunun en alt basamağında en dediği dedik diyalektik, yani Rivers'ın bilinçdışıyla ilgili kitabında önemini uzun uzadıya gösterdiği *ya hep ya hiç* yasası bulunacaktır.

VI

Bu çalakalem düşünceler, öyle sanıyoruz ki, psikolojik fenomenlerde diyalektiğin oynadığı rolün altını çizmek için yeterlidir. Fakat bir metafizik kitabında bu diyalektik yönü hatırlatmamızın sebebi şudur: Bu diyalektikler, geleneksel ekollerin iddia ettiği gibi bir mantık düzeninde değil, zaman düzenindedir. Bu diyalektikler en temelde ardışıklıklardır [*succession*]. Değil mi ki enerji harcandıkça azalır, o zaman bir işlev kalıcı olamaz; bir işlevsizlik devresinin onu takip etmesi gerekir. Yaşam fenomenleri açısından davranış zıtlıklarını her zaman ardışıklıkla açıklamak gerekir.

Öte yandan, terimlerarası heterojenlik o kadar fazladır ki ardışıklık tam bir şüreksizliktir. M. Bergson çoğunlukla bu heterojenliğin önemini azaltır ve bu yüzden ardışıklık da bulanık ve esnek bir değişiklik gibi görünür. Böylece M. Bergson, sanki deneyim asla çelişik veya dramatik olamazmış gibi¹, *a priori* olarak psikolojik sezgiyi, deneyime bir öz birliğini dayatan sürekli bir seyir gibi kabul eder. “Basitçe deneyi-

1) BERGSON, *L'évolution créatrice* [Yaratıcı Evrim], s. 318.

min seyrini takip eden bir zihin... olguların ardından olguların, durumların ardından durumların, şeylerin ardından şeylerin geldiğini görecektir.” Sanki şeylerin olguların altında, durumların da oluşun altında olduğunu tartışmaya bile gerek yoktur. Oysa, bir şekilde boyutlarının formülünde donakalmış özlerin yalıtıldığını görmemek mümkün müdür! En homojen düşünce düzeninde bile, bir özden diğerine süreklilik yoluyla gidilemez. Daha genel olarak, görünüşteki ve tavırlardaki her tür farklılaşmanın, mutlak süreksizliklerin işareti olduğunu görmemek mümkün müdür? Öyle ki bir görünüşün süreksizliği aynı zamanda bir süreksizliğin görünüşüdür.

Fakat M. Bergson, toptan homojenlik sezgisi fikrini daha da ileri götürmektedir. Bergsoncu süreklilik tezlerini hızlıca anlattığımız kısımda da bahsettiğimiz gibi, Bergson farklı özne ve nesne kutupları arasında sürekli bir alışveriş hareketi olduğunu kabul eder. Birinin yok olması otomatik olarak diğerinin mevcut olması demektir. Bergson’a göre, ancak şeyayı düşünmek için kendimizi düşünmeyi bırakırız ve aynı şekilde, şeyayı bırakmak kaçınılmaz olarak kendimize dönmek demektir. O zaman bu, düşünceyi devamlı bir varlık, zamansal bir töz olarak varsaymaktır. Daha işlevsel, daha fenomenci bir bakış açısı, içe dönüklük ve nesnel düşünce arasındaki böyle-sine açık bir ikiliği gizlemeye izin vermeyecektir. İşlevler düzeninde, işlevlerin alışverişinde ilk veri süreksizliktir. Süreklilik fikrinin ardışıklık fikrine eklenmesinin boş ve kanıtsız bir ekleme olduğunu, hem fizik hem de psikolojik deneyimin sınırlarını her zaman ve her yerde aştığını, çeşitli şekillerde göstereceğiz. Eğer sürekliliği sadece saptandığında inceleme zahmetine katlanırsak, onun sadece birdenbire ama sonradan ve geriye dönüşle anlam kazanan bir şekilde ortaya çıktığını görürüz. Bu sözümona ilkel süreklilik izlenimini veren, sadece

eylemin uyuşukluğudur. Ama incelikli deneyim ve zihinsel düzensizlik sezgisi bizi, *evet* ve *hayırların* ritmine, denenmiş, geçici, reddedilmiş ve yeniden başlanmış yaşama götürür. Yani çeşitli yerdeğiştirmeler aracılığıyla, varlık ve yokluk arasındaki diyalektiğin zamana yayıldığını görürüz. O halde Bergson'un şu cümlesine hem ontolojik hem de zamansal açıdan dolu dolu bir anlam veriyoruz: Zaman tereddüttür.

VII

Zamanın sürekliliğini, zamanı *a priori* bir biçim olarak tanımlayarak kurtarabilir miyiz? Bu yöntem, zamanı süreyle, yani üstten, tamlığıyla tözselleştiren Bergsoncu yöntemin aksine, onu alttan, boşluğuyla tözselleştirmektedir.

Doğrudan biçime dayanan sezgi imkânsızdır ve bunu görmek zor değildir. Gerçekten de zamanın akışının öngörüsü, anı üstüne kuruludur; bu öngörünün *a priorisi* ancak *a posteriori* olarak [*öncesi sonra* olarak], yani bir mantık zorunluluğu olarak ortaya çıkar. Aslında Kant *a priori*yi bir mantık ispatıyla kurmuştur. Bu analitik sonuca, şu soruyu sorarsak asla cevap veremeyecektir: Olayın ve biçimin sentezi nasıl oluşur, sıkıştırılmış bir unsur bu yanı saydam ortamda nasıl olur da belirir?

O halde inanıyoruz ki bize, *a priori* bir biçim olarak tanımlanan basit bir zaman imkânından daha fazlası gerekmektedir. Bize, şu iki saptamayla analiz edilen *zaman alternatif*i gereklidir: ya şu anda hiçbir şey olup bitmemektedir ya da şu anda bir şeyler olup bitmektedir. Bu durumda zaman imkân olarak, yokluk olarak süreklidir. Varlık olarak ise süreksizdir. Başka bir deyişle zamanın birliğinden değil, bir zaman ikiliğinden yola çıkıyoruz. Bu ikiliği varlıktan ziyade işleve dayandırıyoruz. M. Bergson, diyalektik sadece sezginin gev-

şemesidir dediğinde, ona bu gevşemenin sezginin yenilenmesi için zorunlu olduğunu ve sezgi ile gevşemenin derin düşünme düzeyinde, temel zaman alternatifinin kanıt olduğunu söyleyerek yanıt verebiliriz.

Biliyoruz ki, bu şekilde deneyimlendiğinde, bu diyalektik işlev özellikle savunmasız hale gelerek Bergsoncu eleştirileri canlandırabilir. Bu şekilde yokluğun açıkça, tam da M. Bergson'un istediği gibi, sadece insana özgü bir beklentinin yoksayılması [*négation*] olduğu söylenerek bize itiraz edilecektir: hiçbir şeyin olup bitmediğini söylemek, açıkça az ya da çok öznel şekilde tanımlanmış bir olgular düzeninde hiçbir şeyin olup bitmediğini söylemektir. Ve böylece Bergson'un iddiası yenilenmiş olacaktır. Fakat bu itiraza da aynı cevabı vereceğiz: İşlevlerin düzeninde *hiçbir şey başka bir şey* değildir. Hoşumuza gitmeyen bir mektuba hiç cevap vermediğimizde, bir şey düşünüyor olmamızın pek de önemi yoktur. Bir krallıktaki memurların gece nöbeti ne kadar artırılırsa artırılsın, kralın uykusu yine de yönetimi kesintiye uğratacak ve otorite ya da anarşi ortamı yaratacaktır; o halde eleştiriye ya da övgüye bağlı olarak, toplumsal açıdan Bergsoncu olup olmamaya bağlı olarak, monarşinin dağınık bir yönetim olduğu veya monarşinin her zaman kendini göstermeye hazır bir otorite olduğu söylenebilir. Fakat sürekliliğin her zaman varsayılan bir süreklilik olduğu, potansiyele bel bağladığı ve süreklilik gösteren şeyden farklı türde [heterojen] olduğu kabul edilecektir.

Doğal olarak, bu cevapla tatmin olmayıp zamanı maddeleştirmek isteyenler ve sürmekle yükümlü şeyleri, yoldan çık-malarımızı ölçen zaman aralıklarına sokmaya çalışanlar çıkacaktır; bizi hiç istemediğimiz bir mekan anlayışına uymaya iterek, telaşsız, hareketsiz ve durağan, her zaman bekleyen ve sakin bir ölümsüzlük içinde *var olan* maddeyi bize göstermek

isteyenler çıkacaktır. Ve sürekliliği savunan Bergsonculuk, hissettirmeden ama kaçınılmaz olarak, öngörülmemiş bir sonuca doğru gidecektir: buna göre, madde daha emin olarak mekanı değil zamanı doldurmaktadır. Kimi hilelerle, *mekanda durmak* deyişi *zamanda sürmek* deyişinin yerini almıştır ve belli belirsiz bir doluluk izlenimini veren şey, dolu olanın kaba sezgisidir. Nesnel bilgiyle öznel bilgi arasında süreklilik kurulduğunda ödenmesi gereken bedel işte budur.

Kesin nesnelleştirme –bir gerçeklikle olan ilişkileri içinde düzen, ardışıklık ve süre hakkında yargı vermenin tek yolu –yeniden yaşandığı andan itibaren, bu nesnelleştirmenin diyalektiklerin süreksizliğinde, deneyimlerin kesintiye uğramasıyla ve tersine yansıma ve düşünmelerle birlikte açıldığı görülecektir. Güvenlik ve kesinlik arasında, psikolojik kararsızlık bağıntısı adını verebileceğimiz diyalektik bir ilişki vardır. Bir nesneyi, kararlı bir nesnelleştirme içinde, ona mutlak, süreli ve kendi sürenizden tamamen bağımsız bir varoluş atfederek bulduğunuzdan emin olmak mı istiyorsunuz? Kendinizi bu nesneyi bir bütün olarak, tek bir işlevin sembolü olarak kabaca tanımlamakla sınırlayın. O zaman şüphesiz, şapkanızın kesinlikle askılıkta olduğunu, orada durduğunu ve çıkmak için sizi beklediğini söyleyebilirsiniz. Eğer kazara yeri değiştirilseyse, en azından dolapta olacaktır; hiçbir düzensizlik özünde onun ne varoluşunu mahvedebilir ne de süresini kesintiye uğratabilir. Fakat ayrıntılara inmek, özel bir nesnenin faydacı bilgisini değil de, incelikli bir maddenin bilimsel bilgisini belirlemek mi istiyorsunuz? O zaman deneyimleri tahayyül etmek, bağıntılar oluşturmak ve atomların çoklu dünyasını harekete geçirmek zorundasınız. Belirli eylemlerinize paramparça olan madde, sorularınıza sadece ikili yanıtlar vermeye başlayacaktır. Maddenin kesin varoluşu, en az sizin bireysel

varoluşunuz kadar tekil hale gelecektir. Özne ve nesne arasındaki çakışmalar da aynı şekilde tekilleşecektir. Sürmeyecektir. İncelikli ve kesin maddeyi artık deneyiminizin hizmetinde bulamayacaksınız. Maddenin de kendi olaylarını üretmesini beklemeniz gerekecektir. Artık saf bir beklenti içindesiniz ve artık yokluk da yanıltıcı bir beklenti değil; mevcut olmama, bir yerdeğiştirme değil. Aslında küçük fenomenler sadece çakışmaların içinde oluşur, tüm seyir boyunca oluşmaz. Bu çakışmaların dışında, hiçbir deneyime yer yoktur.

Küçük fenomenlerin gelişmesindeki bu boşluğu önce açıkça saptamayı ve bir olgu gibi ele almayı öneriyoruz. Daha sonra bir adım daha ileri giderek, tıpkı çağdaş fiziğin belirsizliği bir olgu olarak kabul etmesi gibi, biz de bu boşluğu bir olgu olarak kabul edeceğiz. Bu konuda metafizik ihtiyata uymak niyetindeyiz. Gerçekten de, her yerde durmaksızın süresiz olanı saptarken, sürekli olanı dayatma hakkını kendimizde görmüyoruz; tözün dolu olduğunu varsaymayı reddediyoruz, zira onun özelliklerinden herhangi biri, çeşitliliğin noktalardan oluşmuş dokusunda belirebilir. İncelenen olaylar dizisi ne olursa olsun, bu olayların hiçbir şeyin olup bitmediği bir zamanla çevrelendiğini görürüz. İstedığınız kadar diziyi birbirine ekleyin, sürenin sürekliliğini yakalayacağınızı kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Bu sürekliliği varsaymak, bilhassa süresiz olduğu halde sürekli olanın gücüne sahip olan matematik kümelerin varlığı hatırlandığında, ihtiyatsızlıktır. Bu türden süresiz kümeler birçok bakımdan sürekli kümenin yerini alabilir. Daha uzağa gitmeye gerek yoktur. Psikolojik olarak her şey süresiz olanda kalarak açıklanabilir. Ayrıca, bilineni bilinmeyene ekleyerek, bütün dizileri bir araya toplamak gibi bir hakkımız da yoktur. Bizim felsefi görevimiz daha ziyade özel bir olaylar dizisi içinde kalmak ve örneğin zih-

ni doğrudan zihne bağlayarak, biyolojik bir aracıya başvurmaksızın, olabildiğince homojen bağlantılar aramaktır.

O halde belirli bir düzlemde, belirli bir işlev düzeyinde, hiç şüphesiz, temel şema süreklilik değil, diyalektiktir. Rivers'ın dediği gibi "birbirine karşıt iki tepkiden birinin seçilmesi, diğerine ket vurulmasını zorunlu kılar."¹ Başka bir deyişle, işlevlerin çelişkili oyunu işlevin bir zorunluluğudur. Bir durma felsefesi bu ikiliklerin farkında olmalıdır. Bunların dengesini ve ritmini korumalıdır. Belirli bir etkinlik, yerini bulmuş boşlukları da içermeli ve kendisiyle bir şekilde homojen olan bir çelişkiyi bulmalıdır. Birbirine ters etkinlikleri kabul edebilen durma, kuraldışı etkinlikleri reddetmelidir. Fakat şimdi bu sonuçları geliştirmenin sırası değil. Şimdilik zaman meselesinde kalalım. Varlık ve yokluk arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmamızdan çıkanları şu şekilde özetleyebiliriz:

Hangi özelliğiyle ele alınırsa alınsın, hattâ özelliklerinin toplamında ele alınsın, ruh ne hissetmeye ne düşünmeye ne tefekküre ne de istemeye devam eder. Varlığını sürdürmez. Yokluğu neden daha uzakta arayalım, yokluğu neden şeylerde arayalım ki? Yokluk kendimizdedir, biz sürdürdüğümüz sürece her an sevgimizi, imanımızı, irademizi, düşüncemizi parçalayarak o da dağınık şekilde sürer. Bizim zamanla ilgili tereddütümüz varlıkla ilgilidir. Kendimizdeki olumlu yokluk deneyimi, ancak ardışıklıkla ilgili deneyimimizi aydınlatmaya yarar. Bu deneyim gerçekten de bize, açıkça heterojen, yeniliklerin, şaşkınlıkların ve kopuşların izlerini taşıyan, boşluklarla kesintiye uğratılmış bir ardışıklığı öğretir. Bize çalışma psikolojisini öğretir. O halde zamanla ilgili hakiki psikolojik mesele nerededir? Zamanın gerçekliğini nerede aramak gerekir? Bu gerçeklik, çakışmalara damgasını vuran bu düğümlerde değil midir? Ardışıklık yasalarında bir

1) RIVERS, *L'instinct et l'inconscient*, çeviri, s. 87.

çoğulluk yok mudur? Ve eğer ardışıklık yasalarında bir çoğulluk varsa, sürelerin de çoğul olduğu sonucuna varılmaz mı?

O halde, bir zaman metafiziğinden önce, tikel süreleri incelemek gerekir. Öncelikle saf psikolojiye, basitçe zamanla ilgili olan psikolojiye başvuralım. Daha sonra nedenselliğin çeşitliliğini incelemek suretiyle, nesnel ardışıklık meselesini yeniden ele alacağız.

BÖLÜM 2

ZAMAN FENOMENLERİNİN PSİKOLOJİSİ

I

M. Pierre Janet'ye göre bilme her zaman öğretmektir. Bilenin iletilip iletilmemesinin pek de önemi yoktur, zira iç düşüncenin kendisi “kendiyle konuşmanın, kendi kendine öğretmenin bir yoludur”¹. Öte yandan, konusu ne olursa olsun eğitim, iyi düzenlenmiş eylemlerin nesnel ya da psikolojik başarısını ilan ederek, birbirinden ayrı eylemler için iyi tanımlanmış bir düzeni zorunlu olarak telkin etmektir. Bir eğitim tarafından *vaat edilen* bu eylemler, onları birbirinden ayıran zaman aralıklarında fazla ısrarcı olunmaksızın, ama yine de aralarına zaman konularak beklenir. Bu aralık boyunca, vaat edilen eylemlerin zarar görmemesine özen gösterilir. İşte dogmatik olarak bilmeye kanıtlanmış ve açık bilgiyi, bilgi tarafından hakikaten onaylanan bilgiyi birbirine bağlayan yol budur; bu, gerçek eğitimin kat ettiği yolun ta kendisidir.

Bu bakımdan, zaman bilgisi de doğal olarak hiçbir ayrıcalığa sahip değildir. Zaman bilgisi dolaysız ve sezgisel olamaz,

1) Pierre JANET, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, 1928, s. 22.

aksi takdirde kendini yoksul ve kısır kalmaya mahkum etmekten başka bir şey yapamaz. Zenginleşmek için, bu bilgi de, diğerleri gibi, *kendini sergilemelidir*. O halde zaman öğretilmelidir ve yalnızca bizim deneyimimizin ayrıntılarını değil, psikolojik zaman fenomeninin evrelerini de oluşturan, zamanın öğretilme koşulları olmalıdır. Zaman, onun hakkında bildiğimizdir. Bu yüzden M. Pierre Janet açıkça şöyle demektedir¹: “Zamanı bilmekten bahsediyorsak, kendimizi zamandan korumanın ve ondan faydalanmanın yollarını ortaya koymamız gerekir.” Cehaletimizi *gerçekleştirmek* ve iç zaman fenomeninin gelişimini çabucak nesnel bir düzene dayandırmak gibi bir hakkımız yoktur. Gerçekten de bizdeki zaman sezgisi, düşünülmüş zamanın, öğretilmiş zamanın muazzam açıklığını erkenden terk etmek için fazla geçici, fazla bulanıktır. Sonuç olarak M. Pierre Janet’nin bakış açısı, başlangıçta yapay görünse bile, iyi düşünüldüğünde, büyük bir felsefi ihtiyatın izini taşır. İyi bir yöntem izlersek, iletilemeyen bir bilgiden bahsetme hakkımız da olmaz.

Ayrıca dikkat etmek gerekir ki, zaman fenomenlerinin incelenmesinde bilgili bir psikoloğun karşısına çıkan ilk özellik, süredeki temel ikiliğin işaretini taşır. Gerçekten de, ilk deneyden itibaren, zaman M. Pierre Janet’ye *engel* ya da *yardım* gibi görünmüştür; boş sürede veya gerçekleştirme anında bulunulmasına bağlı olarak, ondan korunmak ya da ondan faydalanmak gerekir. Psikolojik açıdan, zaman fenomenleri karşısında ikili bir davranış olduğu apaçıktır. Varlık zamanda ya kaybeder ya da kazanır; bilinç zamanda kendini gerçekleştirir ya da çözülür. O halde zamanı bütünüyle şimdide yaşamak, ya da tek bir dolaysız sezgiyle onu öğretmek imkânsızdır.

1) Pierre JANET, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, 1928, s. 19.

Tekbiçimli bir blok olarak ele alınan bir geçmiş de bize süreyi öğretmez. M. Pierre Janet'nin bakış açısını kabul ederek, anının, şimdiki zamandan diyalektik bir destek almadan öğretilmeyeceğini kabul ettik; geçmiş ancak zorunlu olarak şimdide bulunan duygusal bir izleğe bağlanarak yeniden yaşatılabilir. Başka türlü söyleyecek olursak, süregelmekte olduğumuz izlenimine sahip olmak için –bu her zaman tekil ve belirsiz bir izlenimdir– anılarımızı, tıpkı gerçek olaylar gibi, bir umut ve endişe ortamına, diyalektik bir dalgalanmaya yerleştirmemiz gerekir. Zamandaki bu sarsıntı olmadan, bu duygusal ürperme olmadan, anı da olmaz. Ama dolu olduğunu sandığımız bu geçmişte, anımsama, anlatı ve güven, etkin olmayan zamanların boşluğunu doldurur; hatırlarken durmaksızın faydasız ve etkisiz zamanı işe yarayan ve verici olan zamana ekleriz. Mutlulukların ve üzüntülerin diyalektiği, asla zamanın diyalektiğiyle uyum içindeyken olduğu kadar vurucu olmaz. O zaman bilinir ki alan ve veren zamandır. Birdenbire, zamanın yine alacağını bilincine varırız. Yitip giden zamanı yeniden yaşamak, ölümümüzden endişe duymayı öğrenmektir. M. René Poirier'nin yaşamımızın içindeki yokluk ve ölüm kesitlerinin ani bilincini ortaya koyduğu şu sayfalar ne kadar güzel ve ne kadar doğrudur¹: “Beklenti, geçmişi hissetmek için bize bir bahanedir. Elbette beklenti, boşa çıkmış bir arzudur, öfke ve güçsüzlük duygusudur, fakat yitip giden zamandan daha acıdır. Beklentiyle geçen anların her biri üzüntü kaynağıdır. Yaşayan geçmişle gelecek arasında ölü bir yaşam bölgesi uzanır ve tamir edilemez olanın üzüntüsü ve hissi hiçbir yerde daha güçlü değildir. Böylece zaman bizim için hissedilir hale gelir. Ölüm sıkıntısında ve düşüncesinde

1) René POIRIER, *Essai sur quelques remarques des notions d'espace et de temps*, s. 64.

zaman daha da hissedilir olur. Birtakım acıların ya da terk edilmenin kaygısı değil, artık hiçbir şey olmamanın ve bütün dünyanın böylece yok olmasının kaygısıdır bu. Keskin bir bıçak gibi ruhumuza giren bu düşünceyi kim hissetmemiştir ki? Öyle hızlı keser ki acısı hissedilmez bile, fakat yürek bu acıyı daha derinde hisseder, gücü tükenir. Ölümü gerçekten düşünen kimse bembeyaz kesilir. Bu kısa ve neredeyse gizli bir düşüncedir, kırlangıcın çığlığı kadar dokunaklı, karısıyla evlenmek isteyen adayların karşısındaki Odysseus'un elindeki yaydan çıkan ses kadar keskindir. Bu düşünce ancak yavaş yavaş sertleşerek veya büyük bir umutla yatıştır. Artık kendimiz olmamaya dayanabiliriz, ama artık hiçbir şey olmamaya kim dayanabilir, hele bunun acısını bir kere duymuşken? Tıpkı bir atın, başka bir atın cesedi önünde burnundan soluması gibi, ruh da bu yoksunluk karşısında aynı durumdadır.” Bize zamanın kesintiye uğratabileceği şeyleri öğreten bu düşünceler, zamanı bir kesintiler dizisi olarak tanımlamaya götürür bizi. Varlığın kusurlarını bu kadar canlı olarak sezdiğimizde, artık zamana tekbiçimli bir süreklilik atfedemeyiz.

Daha yumuşak bir biçimde, kaçırılan fırsatların üzüntüsü de bizi zamanın ikilikleriyle karşı karşıya bırakır. Geçmişimizi dile getirmek istediğimizde, kendimizi başkasına anlatmak istediğimizde, yaşarken kıymetini bilmediğimiz sürelerin nostalgisi, bizim tarihçi zekâmızı derinden bozar. Anlatacak sürekli edimlerimiz ve sürekli bir yaşamımız olsun isteriz. Ama ruhumuz, ne yaşımızın ne de yıllar boyunca yaptığımız uzun yolculuğun gerçek boyutlarının anısına sahiptir. Sadece bizi geçmişimizin belirli anlarında yaratmış olan olayların anısı vardır. Kendi itirafımızda bütün olaylar tek bir andaki köklerine indirgenmiştir. Dolayısıyla kişisel tarihimiz, bağlantısız eylemlerimizin anlatısından ibarettir ve bu tarihi an-

latırken, ona süreyle değil sebeplerle bir süreklilik kazandırmaya çalışırız. O halde kendi geçmiş süremizle ilgili deneyimimiz, gerçek, akılcı eksenlere dayanmaktadır; bu çatı olmasaydı bizim süremiz de yerle bir olurdu. Daha sonra hafızanın zamanın düzenini bize doğrudan vermediğini göstereceğiz; hafızanın da başka düzenleme ilkelerine tutunması gerekir. Geçmişimizin anısıyla süremizin anısını birbirine karıştırmamalıyız. M. Pierre Janet'nin de vurguladığı gibi, geçmişimiz aracılığıyla olsa olsa zamanda başlattığımız ya da zaman içerisinde bize acı veren şeyleri bilebiliriz. Zamanın dinamığının, zamanın akışının izini barındırmayız. Kendimizi tanımak, kişisel olayların tozları arasında kendimizi bulmaktır. Kişiliğimiz, alınan birtakım kararlara dayalıdır.

Gelecekteki sürenin bilgisi de aynı uyarılara yol açacaktır; o da ancak iletilerek kurulabilir; ancak M. P. Janet'nin alçakgönüllü olduğu kadar derinlikli yönteminden ilham alarak, atılımımızı öngörülmüş eylemlerin ve az çok sistematik davranışların diline çevirdiği ölçüde iletilebilir. O halde sezinlenen gelecek, vaat edilmiş eylemlerin basit programıdır. Kişisel geleceğimizle ilgili olarak ancak kendi eylemlerimizi gerçekten düşünebiliriz. İyi bir şekilde edilgin bir deneyim gerçekleştirmek imkânsızdır. Engelleri göz önünde bulundursak da, onları ancak bizde yol açacakları tepkiye göre düşünürüz; gelecek zamanı her zaman olumlu anlarıyla ele alırız. Dolayısıyla her türlü gelecek sezgisi, eylemlerinin süresini hesaba katmayan bir eylem vaadidir; bu sezgi etkin anların ardışıklığını ve düzenini tahayyül etmekle kendini sınırlar. Geleceği öngörmek tembellik, yorgunluk ve eğlencenin yol açacağı zaman aralıklarını görmezden gelerek onun akışını sabit hale getirmektir, *nedensellik odaklarını* bu gelecekte soyutla-

arak, psikolojik nedenselliğin, daha ileride uzun uzun anlatacağımız gibi, sıçramalarla, faydasız sürelerin üstünden atlayarak ilerlediğini itiraf etmektir.

Bir süreci anlamak ile onu yaşamak arasına bir fark koymak gereksizdir: zira *bir zamanı yaşıyoruz dediğimiz zaman* biz bilinen ve bilinmeyen şeyi birbirinden ayırıyoruzdur, çünkü *bir zamanı yaşıyoruz derken*, sürenin sağır ve dolaysız bir bilgisine sahip olduğumuzu iddia ediyoruz. Oysa karanlıklar görülemediği gibi, cahillik de *yaşanamaz*. “Kendimde zamanın kazasız ve kesintisiz şekilde aktığını hissediyorum” diyen bir psikologun sözleri, kendimize yaptığımız bir göndermeyle ancak iki karanlığın temasını, iki sessizliğin senfonisini belirleyebilir. Böyle bir psikolog gözümüze, bize hazineler vaat eden, ama elimize anlaşılmaz bir büyü kitabı tutuşturmaktan başka bir şey yapmayan şu gizemli kişilerden farksızmış gibi görünür. Hayır! Bir iç deneyime gönderme yapmak için onun muğlak karakterinden kurtulmak gerekir; bol bol örnek bulmak ve bunları çeşitlendirmek gerekir. O zaman itiraflar tekilleşir, zaman deneyiminin olumsuzluğu ortaya çıkar, psikik billurlaşma odakları ayrılır. İncelikli bir deneyimin karşısında ufak tefek olaylar zenginleşir.

... Şimdi, Kader yaklaşırken

ve Saatler ancak nefes alırken

Zaman'ın kum tanecikleri altın parçacıklara dönüşüyor¹.

İç gözlemin çok özel bir niteliği olan değer yargısı, basit deneyim yargısını aydınlatma amacıyla devreye girer. Zamanı yargılamadan bilmek imkânsızdır. Davranışlarımızı bu yargıyla oluşturuyoruz ve zamanın fenomenlerinin hakiki bir psikolojisi ancak davranışları inceleyerek geliştirilebilir.

1) E. POE. Şiirler, *Politian*, çev. MOUREY, s. 109.

II

Etkin anların tesirinin değeri ortaya konduğunda, kararın ardından oluşabilecek olan sonuçların da ikinci dereceden olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Kurucu edimlerin süresi uzatılabilir ya da kısaltılabilir, bu süreler davranışların öz-niteliklerini bozmaz. Bu süreler edime bağlı değildir, onlar sadece edimin sayısal bir nesnellikten yoksun, olumsal ve değişken devamlarıdır. Bu sayısal nesnellikten yoksun olma hali, özünde bir göreliliğin işaretidir. Bunu neden insan aklının yetersizliğinin işareti, nesnesi için elverişsiz bir entelektüel inceleme yönteminin bedeli haline getirelim ki? Açık bir projede epey incelenmiş bir eylemde kurucu edimlerin düzeni her şeyin üstündedir. *Zamanın uzunluğu* fikri ikincildir. İşbirliği yapmak her zaman uzun uygulama sürelerini kısaltır. Bu işbirlikleri zamana yeni bir boyut kazandırır. İyi hesap edilmiş tesadüflerle anlık kararları verimli kılan şiddetli ve derinlemesine bir boyuttur bu. Hattâ, bir zamanın psikolojik uzunluğuyla doluluğu arasında ters orantı vardır. Zaman ne kadar doluyorsa o kadar kısa görünür. Bu sıradan gözleme, zaman psikolojisinde ilk sırada yer vermeliyiz. Bu gözlem, temel bir kavramın dayanağını oluşturacaktır. O zaman, süre yerine *zenginlik* ve *yoğunluktan* bahsetmenin avantajı anlaşılacaktır. Ritmik gayretlerle normal zaman izlenimi yaratan o düzenli ve sakin saatlerin gerçek değerini, bu yoğunluk kavramıyla anlayabiliriz. Akla uygun hale getirilmiş bir diyalektiği takiben, hem etkin hem de sakin bir hayatta, uyumsuz seslerin ve şekilsiz oluşların izini taşıyan atıl bir dönemin, oturmamış bir durmanın *uzunluğunu*, bu ahenkli ritimlere bağlıyoruz. Aslında zaman ancak bize *fazla uzun sürüyormuş* gibi geldiğinde onda böyle bir *uzunluk* buluruz.

O halde eylemin ve eylemsizliğin ritmi hiçbir şekilde zamanın bilgisinden ayrılamaz. Faydalı ve verimli iki olay arasında, faydasız olanın diyalektiği yer almalıdır. Süre ancak karmaşıklığında algılanabilir. Ne kadar yoksul olursa olsun, en azından sınırlara karşı koyar. Süreyi, tekbiçimli ve basit bir veri olarak kabul edemeyiz.

Ama tek hamleyle ikna ettiğimizi ileri sürmüyoruz. Şimdilik sadece tezimizin tek bir noktasını teminat altına alma arzusunda'yız: süre, metafizik açıdan karmaşıktır ve zamanın belirleyici odak noktaları, zamanın süreksizlikleridir. Bu gözlemi-mizi çürütmek için, görünüşteki süreksizliklerin altında, kendinde bir sürekliliğin varlığını koruduğunu söylemek yeterli olmayacaktır. Gerçekten de bilinç düzleminde kalmalıyız. O zaman süreksiz zaman davranışlarının en basit, sürekli zaman davranışlarının ise en yapay davranışlar olduğu görülecektir.

Meseleyi bu şekilde zaman davranışları açısından incelerken, zamanın sistematik kullanımının çok zor öğrenildiğini ve öğretildiğini hemen fark edeceğiz. Böylece neden çoğunlukla zamanın genel ve bulanık bilgisiyle yetinildiği de anlaşılmaktadır. Gerçekten de M. Pierre Janet psikolojik davranışları çok farklı iki gruba ayırır: birincil davranışlar ve ikincil davranışlar. Zaman fenomenleri psikolojisinin birincil davranışlara yer veremeyeceğini kanıtlar¹: "Zamanla ilişkisi bulunan tek bir birincil edim bulunabileceğine inanmıyorum... Zamana uyum sağlanması için, yeni ve sonradan eklenmiş bir şeyler gereklidir. Bu durumda ikincil edimler adını verdiğimiz şey ortaya çıkar." Öyleyse sürenin her tür kullanımı zor ve rastlantısaldır, risk taşır. İç süre bizim başlıca mal varlığımız olmak şöyle dursun, kendi eserimizdir ve her zaman ondan önce bir ana odaklanmış bir eylem gelir. Me-

1) P. JANET, ay, s. 53.

kânın koşullarına az çok doğru şekilde uyum göstermesi gereken öncelikle bu ilkel eylemdir. Verimli ve gerçek olması için zamanımızı şeylere bağlamamız gerekir.

Yine de bize şöyle itiraz edilecektir: anlık bir eylem, tamamlanması gereken bir süreyi de beraberinde getirir. Ama bu, ilk edimin kaderiyle ilgilenmeyen ve daha aşağı ritimlerde, saf psikolojik veya fizyolojik sonuçlarda kendini ortaya koyan, katagenik [*catagénique*] bir süredir. Bu katagenik sürenin, bakılması ve beslenmesi gereken anagenik [*anagénique*] süreyle hiçbir ortak noktası yoktur. Bu süre, gerçek anlamda edimin bileşenlerinden biri değildir; kendimizi konumlandırıdığımız psikolojik düzlemde hiçbir rol oynamaz, dışarıda bırakılabilir. Her durumda, yavaşlayan, sürüklenen, takip eden bu süre, *bir davranış değildir*; öğretilemez; dolayısıyla gerçek anlamda bilinemez.

O halde mekâna ilkel olarak uyum gösteren bir edimi gerçekten *sürdürmek* için, yeniden gayret etmek ve ona ikinci bir edimi eklemek gerekir. Altını çizmemiz gereken temel iddialardan biri budur. M. Pierre Janet'nin tezlerinde bir dayanak noktası daha buluruz. Gerçekten de M. Pierre Janet için, gayret, ancak evrilmiş varlıkların becerebildiği fazladan eklenmiş bir fenomendir. Gayret, beyne, daha doğrusu zekaya bağlıdır. Refleks düzeyinde *sürdürme* doğal değildir. Sebepler bularak sürekli gidişata yardım eden ve tetiği çeken nedenlerin arkasına gidişatın nedenlerini yerleştiren beyindir. Aklın bu yardımları cesarete yol açar. Ancak bir değer yargısı sayesinde, ikincil bir davranış izleyerek eylemde sebat ederiz. M. Pierre Janet şöyle yazar¹: “Sürede ve edimlerin uzatılmasında bir gayret fenomeni vardır. Tuhaftır ama belirtmek gerekir ki edimler sadece sürdükleri için zorlaşırlar. Bir eylemi on beş

1) P. JANET, *ay*, s. 55.

dakika boyunca yapmak, yarım saat boyunca yapmakla aynı şey değildir... Zaman bir zorluk katar. İlk varlıklar bu zorluğa tepki vermemişler, eylemi durdurmuşlardır: başımıza ne gelirse gelsin... Ama daha yüksek bir gelişim derecesindeki hayvan, işin içine fazladan bir gayret ekler ve eylemi öyle sürdürür. Sürenin başlangıcının, süreye göre yapılan ilk edimin, bir süreklilik gayreti, sürdürme gayreti olduğunu söyleyebiliriz.” Böylece açık ve öngörülü irade, süreyi bir perspektif olarak açar; ilk atılımın arkasına bir dizi ek edim yerleştirir; bu irade organik bir çakışmayı belirleyen bir sentez gücü olarak kendini ortaya koyar. Süreye, biz gitgide daha fazla sayıda kası devreye sokarak ulaşırız. Bir gayretin sürekliliğinin [*continuité*] analizi, M. Bergson’un bir gayretin şiddetiyle [*intensité*] ilgili olarak yaptığı incelikli çalışmayı neredeyse aynen tekrar etmeye götürürdü. Tıpkı bir gayretin artan şiddetinde olduğu gibi, sürekliliğin gelişmesinde de çoğulluk söz konusudur. Bu şiddet ve bu süreklilik arasında bir şekilde isim benzerliği [*homographique*]¹ olduğunu ve şiddete yol açmak üzere bir araya gelen belirli gayretlerin aritmetik toplamının, süreye yol açmak üzere bir ardışıklık boyunca dağılıp saçıldığını görürüz. Elbette, daha yakından bakılırsa, bu türden bir uzamanın birbirinden ayrı atımlardan oluştuğu da görülecektir. Tüm gayret psikolojisi, şiddeti gitgide devreye giren kasların hacminde bulan M. Bergson’un da dikkat çektiği gibi, sadece gayreti geometrikleştirmeyi becermekle kalmamalı, gitgide uyarılan kasları saymak suretiyle gayretin aritmetikleştirilmesini de sağlamalıdır.

Böylece yavaş yavaş, edimi tetikleyen iradeyle onu sürdüren iradeyi işlevsel açıdan birbirinden ayırmaya başlıyoruz. Süregitme iradesinin yardımı gelmesinden önce, sadece an-

1) Bkz. s. 79’daki 1 numaralı dipnot. —çn

da durdurulan refleks edim göz önünde bulundurulabiliyor, bu edim de anlamını yalnızca mekân-zamandaki bazı çakışmalarda buluyordu. Tam tersine düşünce, düşünüm, açık irade ve sebat özelliği, geçici bir edime uygun ikincil edimler katarak süre kazandırır. Böylece süreyi davranış özelliği, eser olarak kavırıyoruz.

III

Bu arada M. Pierre Janet'nin eserinde *başlangıç* psikolojisine de geniş yer verilmektedir. Başlangıç psikolojisi, birçok sorunun anahtarı olabilecek çok özel bir psikolojidir. Belki de zihin özünde bir başlangıçlar etmenidir. M. Pierre Janet öncelikle bir süreyi başlatan ama kendileri temelde sürmekte olan şeye ait olmayan görkemli başlangıçlardan söz eder. Bir bakan tarafından *ilk taşın* koyulmasıyla işçilerin giriştiği inşaat işi arasında hiçbir ortaklık yoktur. Oysa bu her zaman böyle olmamıştır. Dini ayinlerin başında okunan bazı ilahiler, mistik hayata, din duygularının sürekliliğine gerçek birer psikolojik hazırlık niteliğindedir. M. Mauss arınma törenlerini bu açıdan incelemiştir. Basit psikolojik bakış açısından, başlangıçların bu şekilde kutsanmasına fazla önem verilmeyecektir. M. Pierre Janet haklı olarak şu sonuca varır¹: “Başlangıç ve bitiş hareketleri son derece önemli bir rol oynamaktadır, bu çok ciddiye alınması gereken bir durumdur.” Ayrıca ilkelerde [*primitifs*] “başlatma edimi ve bitirme edimi” olmadığının altını çizerek. İlkeler patlayıcı edimlerle yetinirler, yani psikolojik açıdan gerçekten *sürmeyen* edimlerle, zira bu edimlerin sonuçları olsa olsa fizyolojiktir. Aynı şekilde, bazı nevroz hastalarında, başlayan gayretle süren gayretin birbi-

1) P. JANET, *ay*, s. 62-63.

rinden ayrılması gereken noktada, sürdürme davranışı kaybolur. “Epileptik edimin en önemli özelliği budur; bu patlayıcı edim, hiçbir şey tarafından öngörülemez, hastanın kendisi de onu öngöremez, başlangıcı yoktur ve nedeni bilinmeksizin sona erer.”

Dolayısıyla, iyi yapılandırılmış her süre, açıkça ayırt edilebilen bir başlangıca sahip olmalıdır. Bu muhteşem ve gösterişli başlangıçlarda, aklın nedenselliğinin, sürenin sözde nedenselliğinin yerine geçtiğini görmemek mümkün müdür? Burada, istenen zamanın yaşanan zaman karşısındaki üstünlüğü ortaya çıkar. Başlangıç ediminin nedene ve zamana bağlı olarak yalıtılmasının altını iyice çizmek için, kendimizi beklenmedik şekilde ifade etmemize izin verilsin: lokomotif yürüten şey, gar şefinin düdüğüdür. Bilinçli hayat da aynı şekilde sinyallerin bir etkinliğidir. Şefin bir etkinliğidir. Açık sezgi, bir buyruktur.

Ama artık, atılım, heves, baştan çıkma gibi, edimin başlangıcının normal olarak devamını da getirir gibi görüldüğü davranışları ele alalım. Göreceğiz ki bu başlangıç, kendisini takip eden şeyle yine de pek homojen değildir. “Bir eylem yaptığımızda,” der M. Pierre Janet¹, “yaptığımız şeye kuvvet harcarız, fakat her zaman fazladan kuvvet vardır ve bu fazladan kuvvet birbirlerini izleyen hareketlerde bir rol oynar; tek kelimeyle atılım denen şey budur.” Bu açıdan bakıldığında atılım, gayretin idare edilmesindeki bir çeşit eksikliktir. Atılım yaparken, hazır bir süreye tutunduğumuzu sanırız, gerçekte ise bir süreye hükmetmeyi, onu inşa etmeyi becerememiştir. Atılım, beklenmedik şekilde, eyleme edilginlik getirir. Şundan emin olunabilir: atılım yapan yolunu şaşırır. Durmaların ve eylemlerin zamandaki diyalektiğine bağlı ola-

1) P. JANET, *ay*, s. 65.

rak ritmik hayatı incelemeye başladığımızda, atılımın fazla basit, fazla toy bir zaman davranışı olduğunu göreceğiz. Çünkü bu davranış, tekrar etme imkânını, başlangıç özgürlüğünü, gerçekleştirici anların etkin ve çok biçimli gruplaşmalarını ortadan kaldırır.

O halde burada başlangıç öğretisiyle ilgili yargımızı özetleyelim. M. Pierre Janet gerçekten çok önemli ve özel bir zaman davranışı keşfetmiştir. Bu davranışın tüm önemini öğretebilmek için, gerçekten ona hakim olmak için, başlangıcı ayırmak ve onu saf bir olay olarak almak gerekir. Başka bir deyişle, başlangıç psikolojisini anlamak için anilik kavramına ihtiyacımız vardır. Gerçekte başlangıçtan farklı olan birçok davranış, ancak başlangıç psikolojisine göndermeyle aydınlanır. Buna göre, atılım hakkındaki bilgimizi sadece onu ilk tepkiyle ilişkilendirerek ediniriz. Ne olursa olsun, süreyi başlatan davranışların basit davranışlar olmadığı sonucuna varmak gerekir, zira temel olarak nitelendirilebilecek bazı belirleyici olayları bu davranışlardan ayırmak mümkündür.

IV

Belki de başlangıç davranışını dolaylı olarak aydınlatabilecek olan şey, bu davranışla değişim psikolojisinin birbirine yaklaştırılmasıdır. Başlamak ve değiştirmek, birbirine teka-bül etmekten uzaktır. Bir başlangıç açıkça öğretilabilir; oysa bir değişim sadece telkin edilebilir. Aslında değişimin temel davranışı psikologlar tarafından hâlâ iyi bilinmemektedir. M. Pierre Janet'nin bu konudaki samimi itirafı çok öğreticidir, zira zaman psikolojisini iyi bilmediğimizi bize kanıtlamaktadır. M. Pierre Janet, üçüncü dersini şöyle sonuçlandırır: "Değişim, bütün zaman bilimlerinin başlangıç noktasıdır. Dola-

yısıyla değişim davranışı diye bir şey olmalıdır. Ama biz bunu bilmiyoruz.” M. Pierre Janet, bir *değişim duyumundan* bahseden Guyau ve Fouillé’nin izinden gitmeyi reddeder ve buna şöyle itiraz eder¹: “Duyum statik bir haldir... Masanın üstünde kırmızının yanında yeşil varsa, bizim de, biri kırmızı diğeri yeşil olmak üzere iki duyumumuz vardır. Eğer birincisinden ikincisine geçerse farklı duyumlarımız olur, ama sadece bu ikisinin duyumlarına sahip olabiliriz.” Bir kez daha, başkalığın bağrındaki boşluğu doldurmak imkânsızdır. Hakiki ihtiyatlı yöntem, bir değişimin meydana geldiğinden emin olunduğu anda süreksizliği varsaymaktır. Aslında bu durumda genel eğilim, tersine altta yatan bir sürekliliği kabul etmektir. Değişimler eşzamanlı olmadığı için, farklı alanlarda değişimi silik kılan aracı unsurlar bulunabileceğine inanırız. Bazen bu eklenen unsurlar bir şekilde bulanıklığa neden olur. Böylece sonbaharı melankoliyle birlikte düşünmemizin nedeni, ölen yaprakların yavaşça, hissettirmeden yeşilden altın rengine dönmeleridir. Sahnedeki oyunları meşrulaştırmak için türleri birbirine karıştırıyoruz. Oysa geçişler, birbirine bağlanması söz konusu olan alanlara her zaman aşkındır [*transcendent*]. Ruh, duygularındaki karışıklığı zihnin süreksiz belirlemelerinin altına koyar. Dolayısıyla M. Pierre Janet’nin şu sözlerine pek de önem verilemez: “Değişim... her zaman için duygularla ilişkilidir, çoğunlukla da hüznün duygusuyla. Aslında değişim oldukça hüznüldür; neredeyse her zaman, her şekilde değişim yok olmadır.” Böylece hayatımızdaki bütün olayları acılarımızın sürekliliğinde temellendiriyoruz; nesnel olayların açık ve kararlı anlatısında kendini daha doğru ifade edebilecek olan bir şeyi, sürekliliğin heyecanlı diline çeviriyoruz. Süreklilik sadece bizim heyecanımız,

1) P. JANET, *ay*, s. 65.

huzursuzluğumuz, melankolimizdir ve heyecanın rolü belki de her zaman düşman görülen yeniliği köreltmekten ibarettir. O halde, zamana bağlı davranışların bakış açısına yerleşerek, M. Pierre Janet'yle birlikte şu sonuca varabiliriz¹: “Duygu, eylemin düzenlenmesidir.”

V

Bizi süreksiz bir davranışa ulaştırabilecek olan tek şey değişim değildir. Hakiki bir *yokluk davranışının* öğretilmesine olanak tanıyacak çok daha açık psikolojik vakalar bulunabilir. Gerçekten de M. Pierre Janet, *ertelenen davranışlar* konusunun, yani devamı gelecek zamana ertelenen eylemlerdeki ke-silmeler konusunun üzerinde ısrarla durmuştur. Öte yandan, bir eylemi ertelemek onun nedenselliğini askıya almaktır, sürekli sürenin temel işlevini ortadan kaldırmaktır. Dalgayı iten artık dalga değildir. Aciliyet kararı vermekte özgürüz.

Burada söz konusu olan yalıtılmış bir davranış değildir; bu davranış, ilk bakışta kendisine uzak görünen davranışlarla iç içe geçer. Böylece, M. Pierre Janet'nin teorisine göre, hafıza ertelenmiş davranışların etkisi altındadır. M. Pierre Janet haklı olarak hafızanın geç kalmış, dolaylı, akla bağlı ve toplumsal düzenle ilişki içindeki bir yeti olduğunu söyler. “M. Bergson genel kanıya uygun olarak tek başına kalmış bir insanın da hafızası olduğunu söyler. Ben bu fikirde değilim. Yalnız bir adamın hafızası yoktur ve hafızaya ihtiyacı da yoktur².” Biraz daha ileride de şöyle der: “Hafıza edimi göreceli olarak nadir bir edimdir... Evrensel [*universelle*] bir hafızamız olduğunu ve gördüğümüz her şeyi bu hafızaya doldurduğumuzu iddia edemem. Bu tamamen

1) P. JANET, *ay*, s. 99.

2) P. JANET, *ay*, s. 218-255.

hayal ürünüdür; saf anı gibi tamamen keyfi bir varsayımın içini dolduran metafizik ilke budur.” Anının gerçekten düşünülmüş bir sürede, tekrar eden bir zamanda kurulduğunu göreceğiz. Gerçekten de hafıza seçimlerle aydınlanır, konusuyla değil çerçevesiyle kendini ortaya koyar. Ertelenen eylemin zamanda atlamasını sağlar. Başka bir deyişle, *bir eylemi kendisinden önce gelen şeye değil de kendisinden sonra gelen şeye bağlayarak daha iyi hatırlarız*. Eğer her tür açık –yani öğretilmiş– düşüncenin davranışlara dayanması gerektiği kabul ediliyorsa, bu beklenmedik sonuca da varılmalıdır. Öte yandan davranışlar ancak bir gelecek vaat ettiklerinde ve kendi erekliliklerini açık etmek suretiyle mümkündür. Yaşanmış süre bize anıların konusunu verir, çerçevesini vermez, anılara tarih vermeye ve onları düzenlemeye olanak tanımaz. Oysa tarihi olmayan anı gerçek bir anı sayılmaz. Saf anı olmaktan çok uzaktır, yanılsamalarla dolu bir hayaldir o. Fakat eylemimiz karşısında boşluk yaratabildiğimiz için –başka bir deyişle onu erteleyebildiğimiz için; ya da daha başka bir deyişle katagenik nedenselliği kırabildiğimiz için– anılarımızı çerçeveleme imkânına sahibiz. M. Halbwachs’ın çok güzel bir kitabında açıkladığı hafızanın toplumsal çerçeveleri fikriyle devamlı karşı karşıya kalıyoruz. Ancak hafızanın toplumsal çerçevesini oluşturan şey, yalnızca bir tarih eğitimi değil, daha ziyade toplumsal bir gelecek iradesidir. Her toplumsal düşünce geleceğe yöneliktir. Geçmişin bütün biçimleri, gerçekten toplumsal düşüncelere yol açmak üzere, insan geleceğinin diline çevrilmelidir. O zaman, bireysel düzlemde bile, sadece bir iç sezgiye, geçmişin edilgin biçimde ruhumuza yazacağı bir bilgiye dayanmak mümkün değildir. Bu yüzden M. Pierre Janet şunları yazmaktan çekinmez¹: “Bana göre ertelenen eylem hafızanın hakiki başlangıç noktasıdır.”

1) P. JANET, *ay*, s. 232.

Ertelenen eylemde yoksayıcılığın [*négativisme*] açıkça bilincine varılır, zira burada yoksayma [*négation*] bir davranış halini alır. Ertelenen eylemde hakiki bir boşluk yaratılır. Elbette M. Bergson bu boşluğu başka eylemlerle doldurmak için acele ettiğimizi söyleyecektir. Fakat diyalektik öyle tıka basa dolu değildir ve reddetme olarak düzenlenen bir reddetme tavrı gözlemlenebilir.

Anıların hatırlanması sorunu da, anıların gerçekten sabitlendiği *ana* daha fazla dikkat edilerek aydınlanacaktır. Yeni olayların düzene sokulmasının, karmaşık bir anıda birbirine bağlı duran olayların neredeyse anlık olarak akılcı hale getirilmesinin rolü, o zaman anlaşılacaktır. Anıların korunmasıyla ilgilenmeden önce onların sabitlenmesini incelemek gerekir; zira anılar, az çok rasyonel bütünlükler gibi, sabitlendikleri çerçevede korunurlar. Bu yüzden M. Pierre Janet haklı olarak amnezi [*amnésie*] meselelerini *amnemozini* [*amnémosynie*] meselesiyle birlikte incelemeyi, yani hafıza yokluğuna hafıza *kaybından* daha fazla önem atfetmeyi önerir¹. O zaman dramatik düşüncenin anılarımızın sabitlenmesindeki rolü anlaşılacaktır. Sadece dil tarafından dramatikleştirilen şey akılda kalır; diğer tüm yargılar geçicidir². Konuşulan, ifade edilen, dramatikleştirilen sabitleme olmaksızın anı, çerçevesine geri götürülemez. Bir olay meydana geldiği anda, düşünüm onun etrafına zaman örmelidir ki bu olay yitip giden zamanın anısında bulunabilsin. Akıl olmadan hafıza eksik ve verimsizdir.

Anıların sabitlenmesinin zaman koşullarını incelerken, beklenen ve arzulanan bir olayın hafızaya yerleşme gücünü de görmüş oluruz. Beklenti bizde sanki boşluk yaratır, varlı-

1) Bkz. P. JANET, *ay*, s. 225.

2) JERUSALEM'in dediği gibi (*Urtheilsfunction*, s. 9), "dil her zaman en basit hükümleri dramatikleştirir".

ğın yeniden canlanmasını hazırlar, kaderi anlamaya yardımcı olur; kısacası beklenti, anıları içine alacak zaman çerçevelerini üretir. Açıkça beklenen bir olay meydana geldiğinde –yeni bir terslik– bize açık bir yenilik içinde görünür. Hiçbir şey öngörüldüğü gibi olmaz; dolayısıyla olay beklentimizi hem karşılar hem de boşa çıkarır, boş rasyonel çerçevenin sürekliliğini doğrular ve ampirik anıların süreksizliğini dayatır. Kaygılı da olsa bir beklentiden zevk almayı bilenler, onun ne kadar hoş, şiirsel ve dramatik bir sanat olduğunu anlayacaklardır. Beklenti, öngörülenden öngörülemez olanı yaratır. Randevunun sarhoş eden neşesi ne güzeldir! Geç kalanın birdenbire daha güzel, daha kesin, daha sevecen görünmesi için, yeterince sevmek, her şeyden kaygılanmak ve çılgın bir endişe içinde beklemek yeterlidir. Beklenti, zamanı oyarak aşkı daha derin kılar. En kalıcı aşkı, anıların ve zaman aralıklarının diyalektiğine atar. Sadık bir aşka yeniliğin cazibesini katar. O zaman kaygıyla beklenen olaylar hafızada sabitlenir; hayatımızın içinde bir anlam kazanır. Yani önemli anılar, bir yerde günlük, hattâ bir saatlik bir dramın çözülmesidir. Arzulananndan başka bir şey yaşamayı önceden reddetmiş olmanın telafisidir onlar. Ortalama olayları erteleyerek, öngörülemez olanı öngörmeye uğraşarak, mutluluk tarafından bolca yalanlanmaya kendimizi hazırlarız. Bizi yalanlayan olay, varlığımızda sabitlenir. Diyalektik özümseme tam da anıların sabitlenmesinin temelidir. Başlangıçtaki dram olmadan, zıtların sürprizi olmadan, duygusal hafıza da olmaz.

Öncelikle kendi bakış açımız için en elverişsiz olan duygusal alanda geliştirmeye çalıştığımız, anıların önceden çerçevelenmesi ile ilgili bu tez, entelektüel hafızanın alanında daha büyük bir açıklığa kavuşacaktır. Her türlü hafızaya alma, olayları tarihlendirerek yalıtın bir şemalaşımaya dayanışma ha-

lindedir. Olaylara kesin bir yer vermek için onların sürelerini boşaltır. Bu şemalaştırma rasyonel bir tuval, geçmişimizin anlatılması için bir gelişim planı gibidir. Bu plan, olguları birbirine bağladığını sanır, aslında onları ayırmaktadır. Örneğin anlatı, iki olayın mantıksal olarak birbirini izlediğini gösterirken, ikinci olayın birinciden itibaren ertelenen bir davranışın sonucu olduğunu kanıtlamış olur. Aynı şekilde, önümüzde açılan süreyi iyice anlamak için, gelecek vaatlerini düşünce aracılığıyla yaşamak gerekir; yaşanmış olanın muğlak ve fakir izleniminin yerine yaşam planı kararını koymak gerekir. Projelerimizin sayısı oranında süreyi duyumsarız. Hakiki servet, kalıcı olduğuna inanılan servet, geleceğe aktarılabilen servettir. Bu aktarım, homojen bir süreklilik şeması üstünden yapılamaz, zira bu aktarımda güvenliği sağlayan her şeyin bir nedeni vardır. Eğer bu neden bana yarın keyfimin daha iyi olacağını kanıtlıyorsa, keyfime –yarını bekle– demekten çekinmem. Hafızanın düzenlenmesi, mevcut sürenin bu düzenlenmesine paraleldir. Hatırlama koşulları, sabitlemenin kurucu koşullarıyla aynıdır. Anıların sabitlenmesi ve hatırlanmasını birbirinden ayırmamıza yol açan şey, analizin hoşgörülemez şekilde kötüye kullanılmasıdır. Anılar ancak hatırlanma koşullarına uydukları ölçüde sabitlenirler. Dolayısıyla ancak seçimler yaparak, bulanık hayatı süzgeçten geçirerek, hayatın akışı içinden olguları çıkarıp nedenleri koyarak hatırlamak mümkündür. Olgular, entelektüel eksenler sayesinde hafızada tutunur. M. Pierre Janet'nin şu düşüncesi eşsiz bir derinliktedir¹: “İnsanlığı yaratan şey, ezberden okuma değil, anlatmadır.” Yani hatırlama basit bir tekrarla olmaz, geçmiş *oluşturulmalıdır*. Karakter, benliğimin taraflı bir hikâyesidir. Ayrıca M. Pierre Janet'nin altını çizdiği gibi, hafızaya almayla hafızaya yerleştir-

1) P. JANET, *ay*, s. 261.

me işi tamamlanmış sayılmaz, “hafızaya yerleştirme, olay sona erdiğinde bitmez, çünkü hafıza sessizlikte mükemmelleşir. Küçük bir çocuk, annesine okumaya hazırlandığı romanı denemeye başlar. Anıların dereceli olarak mükemmelleşmesi yavaş yavaş olur. Bu yüzden bir anı, birkaç gün sonra başlangıçta olduğundan daha iyi durumdadır, daha iyi yapılmış, daha iyi çalışılmıştır. Edebi bir yapı, dereceli olarak mükemmelleşerek yavaş yavaş oluşur”¹. O halde olaylar bir süre boyunca doğrudan ve doğal kazanımlar olarak kendini koymaz. Olayların kendilerine bir anlam ve bir tarih veren yapay bir sistem–akılcı ya da toplumsal bir sistem– içinde düzenlenmeye ihtiyaçları vardır. Bu yüzden ki yeterince sistemli olmayan bir kriz, iz bırakmaz. M. Pierre Janet haklı olarak şunu söyler²: “Karmaşık bir epilepsi sayıklamasından sonra bile hafıza yoktur. Bunun nedeni krizin karmaşık olması değil, hastaların hafıza edimini kurmaması, kriz anında fazla budala olmalarıdır.”

Dolayısıyla anı, çoğunlukla zor bir iştir, bir veri değildir. Ulaşılabılır bir servet değildir. Ancak mevcut bir niyetten yola çıkılarak anı gerçekleştirilebilir. Hiçbir hayal sebepsiz yere, fikir çağrışımları olmadan ortaya çıkmaz. Öyle görünüyor ki daha doğru dürüst bir psikoloji, geçmişe dönmenin akla uygun ya da rastgele koşullarının altını çizmelidir. Özellikle psikanaliz, geçmiş travmaların *şimdiki* önemine vurgu yapsa daha iyi olur. M. Pierre Janet’in üslubu doğrultusunda açıklayacak olursak, her türden sözde *rüya anlatısı*, tam da rüyanın *anlatılmasıdır*. Neredeyse bir doğrulama, bir kanıtlamadır. O halde psikanalize paralel ikinci bir açıklama getirebiliriz. Psikanaliz, hasta neden bu rüyayı gördü, diye sorar. Buna şu soruyu eklemek gerekir: hasta bu rüyayı neden an-

1) P. JANET, *ay*, s. 266.

2) P. JANET, *ay*, s. 224.

latıyor? Bu noktada psikozun mevcut koşullarının incelenmesine geri dönülmüş olur.

M. Pierre Janet için tam da “hatırlama meselesi her şeyden önce bir tetikleme ve uyarma meselesidir. Tam da edimini ertelemişken bir birey bu ertelemekten neden vazgeçer? Hafızanın kıymeti ve mucizesi, kesin olmayan, henüz meydana gelmemiş olan bir şeyle ilgili bir edim inşa etmesidir. Sıradan sinyallerden farklı bir sinyale itaat etmeye hazırlıktır bu.” Tetiklenmesini gelecekteki bir tesadüften bekleyen bir ayarlamadır. O halde hafıza kendi kendine, bir iç filizlenmeyle gerçekleşmez. Hafızayı hayal görmeden ayırmak gerekir; çünkü gerçek hafıza, hayal görmede bulunmayan zamansal bir yapıya sahiptir. Hayal görmede hayaller rastgeledir. Hayal orada saf bir anı değildir, çünkü eksik, tarihsiz bir anıdır. İnşa olmayan yerde tarih ve süre de olmaz; diyalektiksiz, farksız bir tarih yoktur. Süre, birbirlerine teminat veren çoklu düzenlemelerin karmaşasıdır. Tek ve homojen bir alanda yaşama iddiasında bulunulduğunda görülecektir ki zaman daha fazla ilerleyemez. En fazla sekerek gider. Aslında sürenin, sürekli görünmek için her zaman bir başkalığa ihtiyacı vardır. Böylece, gözlemlendiği alandan her zaman için farklı olan bir alanda, heterojenliği itibarıyla sürekli görünür.

Zaman fenomenleri her zaman ve her yerde öncelikle süresiz bir gelişim içinde kendini gösterir. Bu fenomenler bize bir ardışıklık düzeni sunar. Ne daha fazla ne daha az. Özellikle birbirleriyle olan bağları asla dolaysız değildir. Birçok bakımdan, ardışıklık serbesttir; nedensellik meselesini zamanla olan ilişkisi içinde incelerken de göreceğimiz gibi, eylemlere ara verilmesini ve açık heterojenlikleri benimser.

BÖLÜM 3

FİZİK SÜRE VE NEDENSELLİK

I

Aslında her nedensellik, durumların süreksizliğinde ortaya çıkar. Bir fenomeni neden, bir diğerini de onun sonucu olarak canlandırmak demek; onların her ikisini de tanımlayan bir özelliklerle onları çevrelemek ve böylece onları yalıtmak, her birine bir ada özgü birliği atfederek, her birinin temel organik özelliğini ayırt etmek demektir. Belirlenme etkiyi ne kadar ortaya çıkarırsa, rastgele özellikler o kadar ortadan kalkar. Neden ne kadar kesinse, fenomendeki görünüşler de o kadar hiyerarşi içine sokulmak istenir. Kuşkusuz bir Bergsoncu, bu ikili ve statik tanımda, zekâmıza egemen olan dil ve mekân zorunluluklarının basit bir kanıtını görecektir. Nedensel sürekliliği bir fenomenden diğerine takip etmek için içsel bir sezgiye başvuracaktır. Ama bu sürekli ve epey içsel bağ, kendini ancak genel bir sözle, nesnel bir kanıt olmaksızın ifade edecektir. Nedensellik asla kendi sırası içerisinde *oluşturulamayacaktır*. Bir oluşturma nedeni çözümlendiği anda, geçirdiği evrim kesinleştirildiği anda, birbirini izleyen durumlara bölünmüş olur. Bu durumların birbirine

bağlı olduğu kabul edilerek, tuhaf bir biçimde, onları birbirine bağlayan süreç yok edilmiş olur. Böylelikle Neden, öyle tam bir fenomen haline getirilmiş olur ki, sanki kendi başına kendini gerçekleştirmeli ve de sonucu az ya da çok uzun, belirlenmesi pek de önemli olmayan bir zamana taşınmalıdır.

Kimse acele edip, bizi soyutlama yapmakla suçlamasın! Özellikle de burada, fenomenlerin akışını ancak çapraz kesimlerle temsil eden Bergsoncu matematik zaman tezine kaçamak bir katılımımız olduğu düşünülmesin! Hayır, ne neden ne de sonuç basit zaman kesikleri değildir. Her ikisinin de belirli bir zaman yapısı vardır. Bu yapı, her biri için bir süre oluşturur. Ama bizim söylediğimiz, nedeni ve sonucu ayrı ayrı oluşturmak için bir şekilde hareketsiz hale getirilmiş bu sürenin, nedeni sonuca bağlamada hiç de etkili olmadığıdır. Zaman açısından nedenle sonucu bağlamak için, ne nedendeki sürenin ne de sonuçtaki sürenin hesaba katılması gerekir. Nedenin bağrında süre sadece hazırlıktır. Sonucun ötesinde süre sadece zayıflamadır. Uzun uzun hazırlanan bir fenomen, aceleye getirilen bir fenomenden daha güçlü bir tepki vermez. Fizik nedensellik niceliğe indirgenip süreyle ölçülmez. Her zaman neden fenomeni ile sonuç fenomenini ayrı durumlar olarak koymayı başarmak gerekir ve bunların özel süreleri etkisiz olduğundan, bir şekilde zamansal olarak boşaltılmaları uygun olur. Nedenselliğin akılcılaştırılmasına götüren yol böyle başlar. Fark etmeden, neden bir ilke, sonuç ise onun vardığı bir gereklilik olarak alınır. Bu durumda aralarındaki bağlanma eşzamanlı olduğu kadar gecikmelidir de. Akla uygun hale getirilmiş neden ve sonuç, kendi bireyselliklerinde donup kalır. Biri diğerinden çıkarsandığı andan itibaren, aralarındaki zaman bağının akıldışılığı ortadan kalkar; bu bağ bir olumsuzluktan, bir tetiklemeden ibarettir. Bir

neden iyi anlaşıldığında, neredeyse her zaman sonucu hızlandıracak yollar bulunur. Konferansçı için tozşeker hazırlanırken, ona şekerli suyunu içme imkânı da, beklemeksizin, bir tetikleme gibi verilir. Ardışıklığın düzeni dışında zamanda gerçekten nesnel olan hiçbir şey yoktur. Her şekilde, etkili kanıtın sağlam zeminine geri dönüldüğünde, tartışılan nesnelliğin ve ispatlanmış deneyimin alanına geri dönüldüğünde, fenomenler ardışık ve süreksiz olarak sunulur. Fizik fenomenlerinin tarihsel anlatısı, bilimadaminin haklı olarak gözardı ettiği kesintilerle doludur: gözardı edilebildiklerine göre, gözardı edilmelidirler.

II

İkinci olarak, nedenselliğin doğrulanmasının bir yoksayma havasında, nedenin ve sonucun yalıtılmışlığını daha da güçlendiren bir tür mantıksal boşlukta kendini sunduğunu göreceğiz.

Bunun kanıtını mümkün olduğunca basit bir örnek üzerinden, olumlu yönün ilk bakışta özellikle açık ve seçik olduğu yerden verelim. Sıkı bir sentez örneği olarak, Kant şu yargıyı ele alır: güneş bu taşı ısıtıyor. Oysa bu olumlu biçimin altında, sayılamayacak kadar çok olumsuz yargı gizlidir. Aslında, deneyimin yargısı yalnızca *a posteriori* değildir; geç kalmıştır. Bir polemiği kapatır. Hattâ nedensellik ilkesi burada zorunluluk özelliğini, yoksaymayı [*négation*] mutlaklaştırarak kazanır: ancak yoksayılan şeyden emin olunur. Burada da, nedenselliğe katılımı hazırlayan red polemiğini izlemeye çalışalım.

Her şeyden önce, genel bir şekilde, nedensellik ilkesinin uygulanması tözsel bir etkinliği reddetmek demektir. Töz kategorisi, Schopenhauer'in savunduğu gibi nedensellik kate-

gorisinin bir karşılığı olmaktan uzaktır; hattâ nedensellik kategorisi, işlevi itibariyle, tözün nedensel eylemini yoksayar. Bir fenomen *başka* bir fenomenin nedenidir. Şeyler nedeni birbirlerine iletir, onu oluşturmazlar. Kendi kendinin nedeni olan bir varlık ya bir totolojidir ya da bir tanrı. Belki de bu yüzden *nedensellik* ve *katılma* en net haliyle, çelişkili gibi görünür. Bir nitelik, tözsel bir etkinliğe katılıyor gibi düşünüldüğü ölçüde, nedensel analizden sıyrılır.

Dahası, *yabancı* bir eylemin onaylanması henüz bütünüyle olumlu değildir, ya da en azından, kesinlikten uzak ve genel olduğu ölçüde olumludur. Bu onaylama kesinleşir kesinleşmez, yok etmelər de devreye girer. Bir fenomenin özellikleri, ancak farklılaşmalar ile ayrıştırılır. Bir nedenin etkili olduğunu ileri sürmek, varsayılan çeşitli nedenlerin etkisizliğini saptamaktır. Buna göre güneşin şu taşı ısıttığını onaylamak:

1) Taşın tözsel etkinliğiyle kendiliğinden ısınmadığını;

2) Başka bir ısı kaynağı tarafından ısıtılmadığını kanıtlamaktır.

Eğer tezimiz daha bilimsel bir örnekle geliştirilebilirse daha da tutarlı olacaktır, zira o zaman yanlış hipotezlerin olmazsa olmaz polemik rolü daha iyi hissedilebilir. Öte yandan soruna, Kant'ın seçtiği aşına bir örnekle saldırmanın yöntem açısından bir faydası vardır. Gerçekten de aşinalık, deneyimizin sahte olumlu görünüşünü artırır. Kaba deneyimin yavaş ve donuk dünyası karşısında, şaşırmak çok çabuk öğrenildiği gibi unutulur. Sembollerle düşünmek zor değildir, çünkü genelin fenomenleri semboller gibi hareketsizdir. Duyusal genelliklere dayanılır ve bunların sentez olduğu hayal edilir. Bu doğrultuda, bize yeniden şu itiraz getirilecektir: bir ve aynı ışın, hem ellerimize hem de gözlerimize çarptığında bu, ışık ve ısı fenomenlerinin sentezi değil midir? Veya, daha

gerçekçi bir ifadeyle, ışının titreşiminin hem ışık hem ısı olduğu açık değil midir? Oysa bu duyuların birleşmesi, bizi özdeşlik yoluna sokarak, entelektüel bir atalete davet etmektedir. Özdeşlik ilanı, farkları dışarıda bırakarak deneyimi bitirir. Bu arada, böylesi bir deneyimin yalnızca taslak olmakla kalmadığını kim görmez? Ama bunun yanıtı o kadar açıktır ki kesin gibi görünür. O kadar hızlıdır ki hemen oluyormuş gibi görünür.

Tersine, bir düşünme etkinliği bizi, deneyim sentezinin dolaysız bir veri olamayacağı sonucuna götürmelidir. Deneyim sentezi sadece akılcı yönden, deneyimin temelsizliği yüzünden *a posteriori* olmakla kalmaz. Polemik aklın müdahalesiyle de *a posteriori*dir. Bulgusal olanın temelinde tam bir çatışma, deneyim yargılarımızın kökenindeki yanlış ile doğrunun bütün bir diyalektiği vardır. Bir sentez denemesi, başarısını her zaman önceki yenilgilere karşı gelerek temellendirir. Neden, özü itibariyle, bir sezginin nesnesi olamaz. Zira, sonuç fikrinin neden fikrinden daha karmaşık olması gerektiğinden, nedenden sonuca kendini gösteren yenilikteki artış, gidimli bir düşüncenin, özünde diyalektik bir düşüncenin nesnesi olmalıdır. Elbette sezgi, neden sonra bir ışık getirebilir; o zaman sezgide akılcı bir alışkanlığın gücü bulunur; fakat sezgi ilkel araştırmayı aydınlatamaz. Sezgiden önce şaşırma vardır.

Böylece neden, hataları eleyerek ortaya çıkar. Bu elemelerin gitgide bilinçli hale gelmesi, nedenselliğin gerçek öğretici özelliğini de ortaya çıkarır. Hattâ bir fenomenin nedenini gerçekten anlamak için, öncelikle akla gelebilecek çeşitli nedenleri açıkça reddetmekte fayda vardır. Gerçekte, öğrenimimizin tarihinde, kesin bir nedene atfedilebilecek dolaysız bir fenomen asla olmamıştır. Kesin bir neden, her zaman gizli bir nedendir. Nedenin araştırılmasının betimleme üzerinde

her zaman bir etkisi olduğu daha iyi anlaşıldığında, bu uyarı da daha önemli görünecektir. Bir neden ayırt edilirken, incelenen fenomenin karakteristik özellikleri açığa çıkarılır. Her etkin neden, bir yapıyı akılcı bir şekilde açıklamak için kullanılır. Yapı, çoğunlukla neden üstünden kavranır. Madde-nin hatlarını çizen, çoğunlukla fizik etkenlerinin yayılmasıdır. Dolayısıyla yapı, biçimsel neden olduğu kadar etkin nedendir de. O halde, biçim ve evrim arasında bir çeşit karşılıklılık [*correspondance*] bulunur. Geometrik bir hiyerarşi, zamana dair bir ardışıklık düzenine hükmeder. *Bunun tam tersi de geçerlidir*; nedenlere dayalı bir disiplin, mekâna özgü bir düzen gerektirir. Eksiksiz bir fenomenoloji, hem biçimin hem de nedenin fenomenolojisidir.

O halde fenomendeki düzenlilik, ancak deneyimin mantıklı şekilde hazırlanmasıyla olur. Nedene dayalı bir yasa, ancak bozulmaya karşı korunduğu ölçüde güvenle iş görebilir. Koruma olmadan buluş da olmaz. Neden ve sonucun mantık açısından birbirlerinden ayrılmasını izlemek için, herhangi bir fizik yasasını düşünmek yeterlidir. Düşünce sözde kalıp, sıradan bir cümlelerin aynılığında toparlanırsa, en ufak bir kesinleştirme çabasında ikiye bölünecek, iki ayrı parça olarak görülecektir. Ve bu parçalanma, *öncesi ve sonrası* olan bir sürecin iki aşaması gibi görünecektir. Örneğin, öncelikle düşmekte olan bir taşın Yerküre tarafından *çekildiğini* söylersem, bende birleştirilmiş bir fenomen izlenimi var demektir. Ama bu dogmatik cevapta, sezgisel düşünce gerçek anlamda etkin değildir. Düşüncemi kesinleştirmek istediğim anda, sözel bir yola girmiş olacağım ve açıklama zamanının iki kutba ayrıldığını, iki farklı merkez çevresinde toplandığını görmekte gecikmeyeceğim. Aslında, Yerküre'nin hareketli cisim üstündeki etkin eylemi ile ilgili düşünceyi, etkin eylemden önceki po-

tansiyel bir eylem düşüncesiyle katmerlemiş olacağım. Gerçek olanı –günlük dilde gerçek denen şeyi– mümkün olanla analiz edeceğim. Böylece statik bir kavram olan çekim alanı kavramını devreye sokacağım. Yerküre’nin etkisini, etkin nedenin gelişiminden ziyade kendi olabilirliğinde [*possibilité*] yakalayacağım. Özellikle, aracı bir kavram olan bu alan [*champ*] kavramını derinleştirerek, yüksekliğe bağlı olarak çekimin değişmesine karşı oluşan hassaslık, dikey çizginin doğru tanımlanması –ki bu tanımda Yerküre’nin merkezinin de bir rolü olacaktır– gibi örneklerde görüldüğü üzere, bu fenomenin farklılaşma koşullarını daha iyi kavramaya, cisimlerin düşmesi fenomenini ayrıntılı şekilde anlamaya kendimi hazırlayacağım. Nedenin nasıl dallanıp budaklandığı, düzene girdiği ve tamamlandığı burada yeterince görülmektedir. Alanı bu şekilde inceledikten, ondaki biçim birliğinin koşullarını ve sınırlarını belirledikten sonra, taşı da artık bu alanın içine sokacağım. Alan, hareketli cismin kütlesinin de yardımıyla, bir kuvvet haline gelecek. Bu durumda, sonucu üreten sentez, bir şekilde nedene göre fazladan bir boyuta daha sahip olacak. Neden, ancak koşulların bir araya toplanmasına yarayan bir ek olarak etki edecek. O halde, sonucu üretmek için nedenin gerçekleşmesi, bir *pallak vermedir* [*émergence*], bir bileşim değeridir. İncelikli, ayrıntılı, kanıtlanmış ve öğretilmiş düşünce, neden ve sonuç arasında bir heterojenlik kurmaya götürecektir. Ne kadar iyi öğretirsek o kadar çok ayrıştırırız. Ağırlığın çekimi iki nesnenin, hareketli cismin ve Yerküre’nin bağıntıya sokulmasıyla, “iki zamanlı” olarak analiz edilecek; bu sırada gerçek olanın zamanı ile mümkün olanın zamanı da birbirinden ayrılacaktır. Mümkün olan, öyle bir sözel araştırmaya yol açar ki orada polemik akıl alabildiğine uygulanır. Alanların matematiksel fiziğinin temelinde bulu-

nan potansiyel matematik fonksiyonların incelenmesi, istesek de istemesek de, metafizik güç fikri üzerine kuruludur.¹ Böylelikle eski Yunandaki antik düşünce tarzına dönmüş oluyoruz. Gücün (kuvvenin) [*puissance*] eyleme [*acte*] geçişini, başlangıçta kuvveyle eylem arasındaki metafizik heterojenlik ile, neden ve sonuç heterojenliği ile açıklamak, bu düşüncenin özelliği idi. Belki de, *en küçük patlak verme*, bu türden bir nedensellik öğretisinin derinleştirilmesiyle bulunabilecektir; bu en küçük patlak verme, zamanın ilk eylemi olarak, kesin bir sonuca yol açacak şekilde gerçek olanın hafifçe vurgulanması olarak, tam da zamanında ortaya çıkar.

III

Buraya kadar olan bölümde, nedensellik sorununu sadece uygulanmasıyla ilgili olarak, ya da hattâ, daha da basitleştirirsek, açıklanmasıyla, sergilenmesiyle ilgili olarak ele aldık. Sonuçta, nedensel bağıntıların nasıl öğretildiğini gösterdik; bu nedensel bağıntıların kendinde ne olduğunu belirtmedik. Şüphesiz, bize göre, öğretme koşulları büyük ölçüde nesnel düşüncenin koşullarıdır. Ama bu kişisel tezi geliştirmenin yeri burası değildir ve biliyoruz ki okuyucunun uzun zamandan beri aklında tuttuğu bir itiraz vardır: nedenselliğin nasıl kanıtlandığının ne önemi var; kanıtların süreksizliğinin ötesinde, mekân ve zamanın ikili sürekliliğinde meydana gelen gerçek nedenin sürekliliği her zaman baki kalacaktır. Şimdi bu önemli itirazla yüzleşmemiz gerekiyor.

Öncelikle şunu belirtelim: nedenin evrimini tükenmeyen bir süreklilik içinde düşünmek, bu evrime bir gizem katmak-

1) Burada “metafizik güç” derken kast edilen, Aristoteles’in *dynamis* ve *energeia* düşüncesidir. —yhn

tır, tıpkı toy gerçekçiliğin tözün zenginliğini abartması gibi, oluşun zenginliğini abartmaktır. Başka bir deyişle, zamanı eylemin dayanağı ve tözü haline getirmek, ona gereğinden fazla eylem yüklemektir. Eğer zamanın eylemi gerçekten fenomeni *biçimlendirseydi*, biçimlerin bozulmaya karşı gösterdiği direnç anlaşılmaz olurdu. Aslında nedensellik ve biçim, zamana ve mekâna egemen olmak için birleşirler. M. Poirier'nin çok güzel ifade ettiği gibi¹: “O halde nedensellik, zamana ve mekâna nüfuz etmiştir, onların yaradılıştan bir özelliğidir, onları başkalaştırır.” Gerçekten de, çeşitli biçimlerde çeşitli bağlantı, bağlantı ve ardışıklık sebepleri sunan nedensellik, zamanı ve mekânı organik hale getirir. Zaten nedenselliğin çeşitlenen zaman hakkında bizi nasıl bilgilendirdiği de bu yoldan görülebilir. Elbette M. Poirier'nin vardığı sonuç bu değildir. M. Poirier'nin analiz gayreti onu daha ziyade “şeylerin bulunduğu zamanı ve mekânı, duygusuz seyirci konumuna iade etmeye, oluştan ve kendi zekâsından ümidini kesmeye” götürür. Ama aynı ümitsizlik, bilimsel sentezlerin aktörüne, yani nedenselliğin çeşitli biçimlerini bir araya getirecek kesin ve öngörölmüş fenomenleri tüm parçalarıyla inşa eden bilimadamına dokunmaz. Günümüz bilimi, mekân değişkeni gibi zaman değişkenine de sahiptir; üstün nitelikler hakkında zamanı verimli ya da verimsiz kılmayı bilir. Yavaş yavaş, frekansların tekniği daha iyi anlaşıldıkça, tıpkı atomculuğun mekânı doldurması gibi, zamanın da süreksiz bir şekilde doldurulması mümkün olacaktır.

Belirli bir bakış açısına göre, bir oluş [*devenir*] tekniği zamanın etkisini askıya alabilmelidir. Aynı sonuca varmak için aynı nedene sahip olmak gerekir. Aynı nedene sahip olmak içinse zamanın iyi belirlenmiş fenomene etki etmemesi gere-

1) POIRIER, ay, s. 17.

kir; sonucun kendi aynılığında yeniden inşa edilmesi için nedenin de kendi aynılığında yeniden inşa edilebilmesi gerekir. Öte yandan nedenin kalıcılığı, ancak akla uygun hale getirilmiş fenomenlerden yola çıkarak açık ve kesin şekilde gerçekleştirilebilir. Ancak anlaşılmış olan şey tam olarak tanımlanabilir. Ancak gerçekten organik bir neden iyi tanımlanmış bir sonuç verebilir. Nedenellik ilkesi her zaman birbirinden ayrı ve çok net iki figür arasında gelip giderken, hem kazaları hem de ayrıntıları elerken kavranabilir.

Başka bir deyişle, varlığın özünde bir hiyerarşi olduğu gibi, oluşta da bir hiyerarşi vardır. Bir neden, kendi özündeki bilim şemasını ne kadar saf şekilde gerçekleştirirse, sonucunu da o kadar düzenli olarak belirleyecektir. En başarılı fizik deneyleri, en basit olanlar değil en organik olanlardır. Deneye dair önlemlerin *sistematik olarak* alındığı, ayrıntının ayrıntı olarak rolüne iyice yerleştiği, *ayrıntının nedene dair bir özellik olmadığından* emin olunan deneyler, en başarılılarıdır. Önlemin polemliğini özenle yürütürsek, kazalardan uzak olduğumuzu, bilimsel başlangıç davranışını ortaya çıkarmaya ve akılcı hale getirilmiş fenomeni belirli bir zamana ertelemeye gücümüzün yettiğini hissederiz. Zamanı bakımından bir fenomene hakim olmanın ne demek olduğunu anlamak için, kablosuz telgrafta kullanılan devamlı dalgalarla XVIII. Yüzyılın elektrik makinaları tarafından üretilen düzensiz ve arazî dalgaları karşılaştırmak yeterlidir. Modern sistem bir anlamda zaman bakımından kapalı bir sistem olarak karşımıza çıkar; bir şeyin mekândaki sınırları içinde şekillendirilmiş olması gibi, ritimlerinde şekillendirilmiştir.

Bu şekilde, bir fenomenin çeşitli nedenlerinin zamandaki verimliliğini göreceli olarak ölçtükten sonra, karmaşık oluşu, sistemin dışında kalan ve sistemin tüm parçaları için sözde

geçerli olan mutlak bir zamana dayanmadan yeniden inşa etme hakkına sahibiz. Sistemin her parçasına, evrim geçiren değişkenlerin ayırt edici özelliği olan bir zaman ritmi uygun düşer. Eğer bunu görmüyorsak, çoğu zaman belirli bir bakış açısından, sadece belirli bir değişkenle ilgili bir deney yapıyoruz demektir. Geriye kalanları da “olduğu gibi” bıraktığımıza inanıyoruz demektir. Oysa zamanın bağıntıları çoğunlukla son derece açıktır ve çoğulcu bir zaman öğretisi hazırlarlar.

Bazen de bunun tam tersini yaparız ve iki farklı hali birbirine bağlamak için evrimin sürekliliğini devreye sokarız. Evrimin bu sürekliliği, fenomenin farklı özelliklerine değinerek sürelerin heterojenliğini anlaşılır kılmalıdır. Aslında burada, fenomenin yavaşça değişen iki özelliği arasına bir süreklilik konmaktadır çünkü başka açılardan bakıldığında, hızlı değişimler görmek zor değildir. Bu hızlı değişimler geçiş görevi görür, geçiş hallerini örneklendirir. Ama heterojen evrim gerçek bir bağ değildir. Evrimin, analiz edilmemiş bir karmaşıklığın bedeli olduğunu görmek çok eğitici. Buna göre, kaleyidoskopun süreklilik içinde evrimleşiyormuş gibi görünmesi için, kaba parçalara hafif ve çok sayıda parça ekleyerek onu *karmaşıktırmak* yeterli olacaktır. Böylece olaylardaki aksaklık arada kaynayacak ve olayların sayısıyla telafi edilmiş olacaktır.

O halde, incelikli bir deney nasıl zamanın sürekliliği postulatıyla aydınlatılabilir veya desteklenebilir? Hiçbir şeyin analiz etmediği bir süre, her zaman sadece “kendinde süre” olarak geçerli olmakla suçlanabilir. Bu süre fenomenin süresi olmayacaktır. Mikrofenomenoloji, ardışıklık düzeninin tasvirini, veya daha da basitçe, olası vakaların numaralandırılmasını aşmayı denememelidir. Bu numaralandırma daha sonra, nedene dair bir etkinliği olmayan, saf ve basit anlam-

da istatistik bir zaman talep edecektir. Burada çağdaş bilimin en çarpıcı temel ilkelerinden birine rastlıyoruz: tek bir atomun süre içindeki farklı hallerinin istatistiği, bir atomlar bütününe belirli bir andaki istatistiğiyle tamamen aynıdır. Bu ilke hesaba katıldığında, mikrofizikte geçmişteki sürenin şimdiyi *itmediğine*, geçmişin gelecek üzerinde bir etkisi olmadığına ikna olmak gerekir. Bir bireyin *evriminin* resmi, bir toplumun *halinin* resmiyle tamamen homografik¹ olduğuna göre, yapının koşulları evrimin koşullarıyla değiştirilebilir. Başka bir deyişle, burada da nedensellik, etkin olduğu kadar biçimseldir. Buradan çıkan bir başka sonuç da, bu ilkeye göre, atomun oluşunun açıkça bir sürekliliğe değil bir sayıya uygulanmasıdır; atomun oluşu düzensizce sekmektedir, zira bu oluş kendi homologunu farklı hallerdeki sayısız atomların çoğulluğunda bulur; zira bir atomun ardışık halleri bir atomdan diğerine giderken bulunur. O halde zamanın diyalektiği ontolojik diyalektiğin basit gelişimidir.

IV

Zaten bütüne dayalı deneyimden incelikleri ele alan deneyime geçişte, nesnelliğin koşullarını baştan ayağa değiştiren bir kopuş söz konusudur. Bu değişikliği belirtelim. Bütüne dayalı bir fenomenin A haliyle B hali arasında *evrimleştiğini* söy-

1) *Homographique*: Dilbilimdeki anlamıyla, aynı şekilde yazılıp aynı şekilde okunmasına rağmen anlamları farklı olan sözler, eşsesli. Fakat sözcüğün coğrafya ve matematikteki kullanımları farklıdır. Coğrafyada, bir şekildeki bir noktaya diğer şekildeki bir noktanın, bir doğruya bir doğrunun, bir düzleme de bir düzlemin karşılık geldiği iki farklı şekle homografik şekiller denir. Bachelard'ın gönderme yaptığı anlam bu kullanımda en açık şekliyle ortaya çıkmaktadır ve bunun temelinde karşılıklılık fikri yatmaktadır. Matematikte ise, homografik fonksiyon, iki doğrusal fonksiyonun birbirine oranından oluşan rasyonel bir fonksiyonu ifade eder. -çn

lemek, A ile B arasında gözardı ettiğim ancak işaret etmeye gücümün yettiği bir dolu ayrıntı ve araz olduğunu söylemektir. Oysa deneysel kesinliğin sınırındaki incelikli yapıyı ele alırsam, yeni bir postulatı da hesaba katmam gerekir: *ayrıntının ayrıntısının deneysel anlamı yoktur*; aslında ayrıntının ayrıntısı sistematik hatanın, bulmanın zorunlulukları tarafından dayatılan hatanın mutlak yokluğunda. [*néant*] kaybolur. O zaman, bulmanın diyalektiği ya hep ya hiç ritminde oynar. Süreksiz sayı sürekli ölçünün yerini alır. Artık sürekli olan yalnızca hatadır; hata sadece, ölçünün çevresindeki olasılıklar halesidir. Belirlenimlere gelince, onlar da nicelik açısından ölçülür. Böylece nedensellik, kendini incelikle ifade ettiği biçimlerde tane tane oluşur. Belirsizlik, ölçülerin nicel karakterinin neredeyse dolaysız bir sonucudur. Süreksiz geçişleri analiz etmek için zamandaki bir sürekliliği uzatmamıza izin veren hiçbir şey yoktur. Eğer bunu yaparsak, süreyi, tıpkı kullanışlı bir işlev gibi, fenomenlerin dağılımına az çok keyfi şekilde dayatılan bir sentez gibi, *dışarıdan* ele almış oluruz. Kesinlikle süreyi fenomenlerin gerçek analizi içinde okumuş olmayız.

Hattâ fenomenin tüketilemez çeşitliliğini, tespit etmenin sıkı özdeşliğiyle aynı anda ortaya koymak bir çeşit çelişkiye yol açar. Gerçekten de bilimsel nesnelerin, ne daha az ne daha fazla, ama tam da bizim onları yaptığımız şey oldukları bir bilgi seviyesini yakalamış bulunuyoruz. Nesnelliğin hakimiyetini ele geçiriyoruz. Laboratuvardaki fenomenin tarihi, tam olarak fenomenin ölçüsünün tarihi olmuştur. Fenomen ölçüsüyle çağdaş hale gelmiştir. Nedensellik bir şekilde bizim aletlerimizle sağlamlaşmıştır. Nesnellik, daha net şekilde etkin olmak üzere edilginliği bıraktığı ölçüde, daha açık şekilde süreksiz olmak üzere sürekli olmayı bıraktığı ölçüde, daha saf hale dönüşür. Teorik düşüncemizi dereceli şekilde ger-

çekleştiririz. Sonunda karmaşık fenomenleri özel zamanlarından –her zaman sisli, bulanık olan bir zaman– kurtarmayı ve onları yapay bir zamanda, düzenlenmiş bir zamanda, kendi aletlerimizin zamanında çözümlemeyi başarmış oluruz. En çeşitli zaman fenomenlerini bile nasıl yavaşlatacağımızı, hızlandıracağımızı ya da durduracağımızı biliyoruz. Stroboskopi sayesinde, ritmik bir fenomendeki özel anları nasıl çıkarıp ayrıştıracağımızı biliyoruz. Bağlamlarından koparılmış bu unsurları, her tür gerçek dokunun dışında ele alınan unsurlara bağlayarak, onların tarihini doğru yazmayı biliyoruz. Çok açıktır ki bu şekilde ürettiğimiz sürekliliğin, gerçek bir süreklilikle bağı yoktur; öte yandan bu süreklilik, gerçek bir sürekliliğin tüm özelliklerini taşır. Filozof, aletlerin zamanının fenomenlerin zamanının yerini bu kadar kolay alması üstüne uzun uzun düşünmelidir. Stroboskopideki alet fenomeni ile gerçek fenomen arasındaki karşılıklılıkta [*correspondance*] bulunan bu kolaylık, sürenin öz-işlevinin safça ve basitçe “karşılıklılık” olduğu fikrini uyandırmalıdır. İki düzeni karşılıklı hale getirmek, onlara aynı ardışıklık yasasını vermektir. Karşılıklılık bir kere etkin hale getirildiğinde, süre pek bir işe yaramaz. Bu yüzden stroboskopide çizilen zaman homografileri kesin ve inandırıcıdır. Süreyi kırarlar. Öte yandan nedenselliği korurlar. Son olarak, eğer duyularımızın, bazı açılardan, az çok iyi ayarlanmış stroboskopi aletleri olduğu fark edilirse, sürenin bilgisinin bir inşa etme gibi düşünülmesi çok daha kolay olacaktır. Zaman fenomenleri hakkında kulanageldiğimiz bilgi, bilinçdışı ve tembel bir stroboskopi tarafından üretilmiştir. Süre, genel bir değişimin stroboskopik özelliğidir; bu durum, akıcı unsurlarla sabit unsurlar arasındaki bir başlangıçtır. Eşyanın kalıcılığına inanmak, ritimlerinin hep aynı aşamasında gözlerimizi açmaktır.

Böylece, neden bağıntılarının ayrıntılı bir incelemesi, bize birbirini takip eden fenomenler içinde bazı seçimler yapmayı öğretir. Bir fenomenin zamanla ilgili özellikleri üzerindeki etkimiz, ilk bakışta görüldüğünden çok daha fazladır. Bir fenomenin zamanla ilgili özellikleri ile mekânla ilgili özelliklerini birleştirmeyi biliyorsak, maddi araçlar üstünden, bir şekilde zaman fenomenlerini çerçevelemeyi başarırız. Ritmi yankı [*résonance*] kutularına hapsederiz. Kablosuz telgraf anteninde bir ritim bulunduğunu gördüğümüzde, geometrik olanla zamana dair olan arasındaki karşılıklı bir eylem fikrini kafamızdan atamayız. O zaman eşyayı durağan dalgaların gerçek ürünleri gibi görmekte fayda vardır. Periyodlar mekân-zaman işlevleridir. Maddi şeylerin zamanla ilgili yüzleridir. Bir şey titrerken hem bir zaman yapısını hem de maddi bir yapıyı açığa çıkarır.

Şimdi tüm bunlara, periyodların oluştuktan hemen sonra frekans diline çevrildiğini ve frekansların birbirine göre belirdiğini eklersek, zamandaki mutlaklık ve süreklilik rengini kaybeder, hattâ silinir. Herhalükarda, periyodların ayrılmasına temel oluşturan mutlak bir zamandaki süreklilik, sadece kaba bir gözlem sunabilecek olan o dolaysız süreklilik değildir artık. Frekanslardan itibaren incelenen nedensellik, bir periyodun süresinin temelinde *varsayılan* sürekliliğin epey üstünde yer alır. Özellikle, bu nedenselliğin periyodlar ve frekanslarla incelenmesi, inanıyoruz ki, periyodik olayların bir istatistiğiyle sınırlı kalabilir. Aslında sadece grup halindeki titreşimlerin *frekansı* kullanılırken, tek bir titreşimin *düzenliliği* temelsizce varsayılmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, frekansla açıklanan fenomenlerin büyük kısmı, sık frekanslarla açıklanmaktadır. Yavaş astronomik periyodlar, bir açıklama motifi olarak devreye girmez. Yörüngesindeki hareke-

tiyle ele alındığında, yerküre “titremez”. Yol alır. O halde asr-tonominin zamanı henüz “yapılandırılmamıştır”. Gezegenlerin devir hareketindeki monotonluk dikkate alındığında, bu harekete tekbiçimli ve sürekli bir zaman uygulanmış olduğu anlaşılır. Bu tam da hiçbir şeyin olup bitmediği bir zamandır. Ritmin gerçekçiliğini koymak için yetersiz bir şemadır.

Çoklu nedenselliğin incelikli biçimlerine inildiğinde, zaman düzenlemelerinin bedeli hissedilir. Nedenleri, genel bir Oluş’un basit kesitleri gibi ele almayı gitgide daha az isteriz. Bu nedenler kümeler oluştururlar. Gereksiz aralıkları atlayarak, zamanı, tüm gücü sınırlarında toplanmış bir akış gibi gösteren imgelere karşı kayıtsız kalarak, küme olarak etki ederler. Nedenin enerjisi, neden dalgasının sınırına yerleşmiş değildir. Neden, organik uygunluklar talep eder. Nedenin zamansal bir yapısı, ritmik bir eylemi vardır. Neden, bir mekân-zaman topolojisine aittir.

Nedenin organik özelliğinin yanında, ve bu organik özellikle ilgili olarak, maddenin evriminin kaleyidoskopik ve süreksiz olma özelliğine de yer vermek gerekir. Böylece, aritmetik açıdan incelendiklerinde, neden bağıntıları daha açık hale gelebilir. *Nedenselliği aritmetikleştirmekte* fayda vardır. Bu bakımdan, doğmakta olan kuantum bilimi, er geç verimli anların bir aritmetiği halinde düzenlenmesi gereken özel incelemelerin imkânını sunmaya hazırdır.

BÖLÜM 4

DÜŞÜNCEYE DAYALI SÜRE VE NEDENSELLİK¹

I

Zamanın verimliliği meselesini fizik biliminin alanına taşıyarak yapmak istediğimiz şey basitçe, olası itirazlarla yüzleşmek ve felsefi bir geleneğe uymaktır: aslında alışıldığı üzere istenen şey, zamanın öncelikle nesnel bir güç olması ve hareketin bize sürenin en açık ölçüsünü vermesidir. Bize öyle geldi ki, tam da bu alanda, zamanın bağlantıları ne o kadar sağlam ne o kadar tekbiçimli ne de o kadar geneldir; bu rahatlıkla söylenebilir. Zamanın seyri düğümlerle kaplıdır. Yörüngelerin kolay sürekliliği ise mikrofizik tarafından tamamen yerle bir edilmiştir. Gerçek, soyut işaret noktalarımızın etrafında durmaksızın sarsılmaktadır. Küçük kuantumların zamanı parıldamaktadır.

Ama fizik fenomenleri seyrederek [*contemplant*], sürenin metafizik ikiliği hakikaten de hissedilemez. Gerçekten de nesnedeki kırıklar araz olarak kalır, her tür sistemleştirme

1) “Durée et causalité intellectuelles”: Burada entelektüel sözcüğü, fizik olmayan, düşünceye dayalı anlamında kullanılmıştır. –yhm

gayretinin dışında kalırlar. Üst düzeydeki Psişik etkinlikte ise, tam tersine, bu kırıklar nedenlerle dayanışma içindedir; dahası, üst düzeydeki psişik etkinlikte bulunan küçük enerji çeşitlenmeleri yeni fikirlere yol açar. Burada şunu söyleyebiliriz: küçük çeşitlenmelerin büyük sonuçları olur. Saf etkinliği içinde zihnimiz, son derece hassas bir zaman dedektörüdür. Zamanın süreksizliklerini ortaya çıkarmaya çok yatkındır. Bunun için tüm pratik işlerden, toplumsal kaygılardan uzaklaşmamız ve bizdeki zaman çağlayanlarının akışını dinlememiz yeterlidir.

Zaten fizik ve fizyoloji fenomenleri bize her zaman için zamana boyun eğmeyi, nesneler içinde bir nesne olmayı öğretecektir. Fenomenlerin evrimini seyretmekle sınırlı kalındığında, zaman fenomenolojisinin bütün bir yüzü karanlıkta kalmaktadır. Bu evrimin kinematığı¹ o kadar kolaylıkla tasvir edilmektedir ki, sonunda dinamik özelliğin daha az kesin, daha az genel ve daha gizli olduğuna inanılmaktadır. Aslında bilim tarihi oldukça açık şekilde gösterir ki, dinamik kinematığe, daha zor ve daha aldatıcı, ikinci ve türetilmiş bir bilgi gibi eklenir.

Öte yandan, eğer nesnel olarak seyretmeyi [*contemplation*] bırakırsak, kendi iç deneyimimize geri dönersek, işte o zaman her şey değişir, karanlık özellik açık özellik haline gelir; işte o zaman iç dinamiğin deneyimi ilk sırayı alırken, hareketlerimizin deneyimi türetilmiş ve ikincil gibi görünmeye başlar. Bu bakış açısına göre, kararlarımızı gerçekleştirmenin zorlukları hesaba katıldığında, ki bu çok önemlidir, hareketler bize kararlarımızın basit sonuçları gibi görünür. Edimlerimizin zorluğunun bu en ilk ve düşünceye dayalı özelliği gözardı edilmemelidir. Etkin zamanı bize en iyi öğretebilecek

1) *Cinématique* : Kinematik, hareket bilimi, mekaniğin cisimlerin hareketini inceleyen kolu. -çn

olan özellik budur. Herhalükarda, kendi üzerimizde incelediğimiz dinamik özellik ve kinematik özellik, çok farklı iki zaman izlenimine yol açmalıdır.

Dahası var. Kendimizdeki dinamik özellik öncelikle dürtü, sarsıntı, atılım biçiminde, kısacası süreksiz biçimde ortaya çıkar. Ve sürekli olanla süreksiz olanın diyalektiğini zaman ilişkisi bakımından canlandırmak için, en kolayı belki de hareketlerimizle, onları yöneten ilkel irade düzenini yüz yüze koymaktır. O zaman sürekli olan ile süreksiz olanın ikiliği, şeylerin ve zihnin ikiliğiyle homografik olacaktır. Bir önceki bölümde, sürekli gayretin, sadece dürtüyü dinamik yönüyle etkin unsurlar arasına dahil etmek için sonradan öğrenilen, zor ve ikincil bir davranış olduğundan yeterince bahsettik. Ama o halde, eğer sürekli hareket fizyolojik bir sonuçsa, edimin ilk unsuru dürtüyse, makul [*intelligible*] eyleme hakim olmanın yolu, dürtülerin düzeninden geçmez mi? O zaman, Paul Valéry'nin çok güzel ifade ettiği gibi, *edimlerin cebrini* kurmak gerekir. Böylece bir eylem zorunlu olarak karmaşık, çok sayıda eklemi olan ve dürtüleri arasında iyi tanımlanmış dinamik ilişkiler bulunan bir formül halinde ortaya çıkar. Bu durumda şiddetin, Bergson'un teorilerindeki gibi yalnızca türetilmiş değil birincil bir anlamı da olur. Nicelleştirme, kas düzeyinde değil irade düzeyinde yapılır. Bu dönüşle birlikte, zekâ da gerçek bir nedensellik kazanır. Çelişik eylemleri bertaraf eden ve etkin kavuşmaları belirleyen odur. Şüphesiz, bu entelektüel nedensellik, fizik nedenselliği ve fizyolojik nedenselliği hesaba katmalıdır; yine de makul edime özel bir verimlilik katacak olan psikolojik akılcılaştırmaya da bir yer vardır.

II

Bize göre, iyi tanımlanmış ve irade düzeyinde çoktandır görünür olan bu verimliliğin ilk ölçümünü almanın en kolay yolu, kuvvet ve hüner [*adresse*] karmaşasını çözümlemektir. Hünerli bir ruh hali, eğitilmiş bir ruh halidir. Enerjileri yönetir. Onların akıp gitmesine de patlamasına da izin vermez. Böyle bir ruh hali, birbirinden ayrı küçük davranışlarla iş görür. Hünerin bilinciyle, zorunlu olarak doğrulardan, kenarlarından oluşan ve lütfun [*grâce*] hoş bilinçdışılığı ile çelişen bir tür geometri ortaya çıkar. Lütuf istenmiş olmamalıdır; lütfun çizgileri vardır, eksenleri değil. Lütuf saf niteliktir, niceliği reddeder. Elinden geldiğince öğrenmenin süreksizliklerini siler ve en çeşitli eylemlere birlik verir. Tersine hüner, çoklu davranışların temel hiyerarşisini korumalıdır. Hüner kaleydoskop gibidir. Kesinlikle niceldir. Lütfun yanılma hakkı vardır; onun için hata çoğu zaman bir fantezi, bir nakış, bir çeşitlemedir. Hüner ise dağılmamalıdır. Peki neden hüner, kurucu kararları eritmeye çalışsın? Ayrı iradelerin sahici aritmetiğini terk etmek onun için bir risktir. Hüner açısından, tembel kıvrımlı eğik çizgiler, en az düşünce sahibi, zihin yaşamı en az olan çizgilerdir. Kendinden geçme anlarında, bilinçli varlığın dış güçlere kendini teslim edip uykuya geri döneceği zamanlarda ortaya çıkarlar. Şüphesiz bu eğik çizgiler daha *doğal* olarak kabul edilebilir; ama bu, tam da bu çizgilerin daha az bilinç, daha az kontrol, daha az zihin talep ettiğinin kanıtıdır. Hüner için, bizdeki ve bizim dışımızdaki doğa her şeyden önce bir engeldir. Hünerin gerçek bir enerjik tartışma, gerçek bir diyalektik olmasını sağlayan şey, özellikle bu iç engeldir.

Rignano, kimi hünerli davranışların ayarlanmasındaki bu temel ikiliği çok incelikli şekilde göstermiştir. Rignano'yla

birlikte, örneğin bilardo oyunundaki hünerin incelemesini yeniden ele alalım; psikoloğun çevredeki gayretin betimlenmesiyle değil de, sadece çok ve azın diyalektiği seviyesindeki *merkezi* yapının betimlenmesiyle ilgilendiğini göreceğiz¹. “Sopayı topa yöneltmiş olan bilardocu, her şeyden önce vuruşunu yapma arzusuyla harekete geçer ve bunun için hazırlanır, ama kol kaslarının kendini fazlaca belli eden gerilimi onda, tıpkı az önce olduğu gibi, fazla kuvvetli bir vuruş yapma endişesi uyandırır, o zaman, bu çelişik etkinliğin etkisi altında kaslar biraz gevşer; ama bilardocunun hissettiği gerilimdeki düşüş, ve bu düşüşün birkaç hamle önce topa yetersiz hızda vurduğu için kaçırdığı vuruşun anısına bağlanması, onda fazla zayıf bir vuruş yapmak gibi *tam* tersi bir endişe de uyandırır: sopanın ucunu topa yaklaştıran ya da uzaklaştıran kolun bu az çok büyük salınımları içinde, oyunun gözlemcisi, gitgide açığa çıkan bu zıt duygulanımların çok hızlı şekilde birbirini izlediğini ve topa gereken kuvvette vurmak için sırayla kâh azalıp kâh çoğaldıklarını görür.” Burada Rignano, sadece kas enerjisinin nicel çerçevesini incelemektedir; ama kuvvetin zekice kullanımının, çokta ve azda *iki* çelişik işaret noktasına ihtiyaç duyduğunu göstermiştir. Ayrıca, fazla gergin bir kas için merkeze getirilen izlenimin, düşünme yoluyla bir gevşemeyi, yani fizyolojik nedensellik tarafından hazırlanan etkinliğin tam da tersini belirlediğini de göstermiştir. Fizyolojik nedensellik beklemeye gelemezdi; fazla kuvvetli olan vuruşu başlatırdı. Ama düşünce, bir eylemsizlik boşluğunu dayatır, sonra da tam tersi bir sonucu. Eylem, bir çelişkinin aracılığıyla gerçekleşir. Hünerli niyet asla bir iyi niyet değildir; harekete geçmek için hünerli niyet kötü bir niyetin aracılığına başvurmalıdır. Gerçekten de hüneri, gidiş gelişle-

1) RIGNANO, *La psychologie du raisonnement*, s. 51.

ri olmayan bir sürede cereyan eden tekyanlı bir izlekten yola çıkarak anlayamayız. Hünerli bir eylemi hatasız olarak yenisinden üretmemize izin verecek türden tözsel, olumlu, birleşik bir anıya gerçekten sahip değiliz. Önce çelişik anıları tartmak ve birbirine ters dürtüler arasındaki dengeyi sağlamak gerekir. Bu gidimli işlemler zamanda arızaya yol açar; doğal bir evrimin sürekliliğini kesintiye uğratar. Hünerli bir eylemin başarısında, elenen hataların bilinci olmaksızın gerçek bir kesinlik olmaz. Bu durumda, düşünülmüş zaman, yaşanmış zamanın önüne geçer ve tereddüt nedenlerinin diyalektiği bir zaman diyalektiğine dönüşür.

III

Eğer düşünme tarafından eylemlerin eşiğine dayatılan tereddütün oynadığı rolün önemi her zaman görülemiyorsa bunun nedeni, iyi öğrenilmiş, iyi anlaşılmış ve başarılarının bilincinde olan eylemlerin psikolojisinin nadiren yapıyor olmasıdır. Aslında genelde, özellikle makul [*intelligible*] davranışın psikolojisi, az çok güdüsel olan, az çok doğal olan davranışın psikolojisine bağlanmaya çalışılır. Elbette bu faydalı bir iştir. Fakat bunu psikolojinin yegane işi haline getirmek, bazı sorunların özel anlamlarının gözardı edilmesine yol açabilir. Yapay eylem, tam da düşünmenin izini taşıyan eylem, çoğunlukla uyarıcısız bir eylemdir, hattâ uyarıcıya karşı duran ya da sadece uyarıcının vesile olduğu bir eylemdir. O halde bu eylem, en çeşitli nedenselliklerin iç içe geçtiği bir uyarıcı güçler dizisini devreye sokar. Bu durumda, tüm bu iç içe geçmelerin ayrıştırılmasıyla zihnin özgürleşmesi için nasıl bir psikolojinin hazırlandığını sezinleyebiliriz. Uyarıcının özgürleşmesinin bu ilk aşamasını incelemek için, Rigna-

no'nun, nesneler dünyasının baskıcı düşmanlığından uzakta, temas etmeden iş gören duyular hakkında söylediklerini yeniden ele alabiliriz. Göreceğiz ki bu duyular¹ "çoğunlukla uyandırılan ve askıda tutulan o özel duygulu eğilim haline neden olurlar". Bu, zıtları birleştiren ve iyi hazırlanmış fakat beklemeye alınmış bir karara neredeyse ansızın bir verimlilik katılmasını sağlayan bir çeşit yanlış dengedir. Henüz fizyolojik olan bu aşamadan itibaren, eylemin tetiklenmesinin fizyolojik tesadüflerin basitçe gerçekleşmesiyle olmadığı anlaşılabilir. Eyleme izninin verilmesi, zihnin varlığa katılması gerekir. Bu katılım, zihnin bu mevcudiyeti, ancak öncel bir durma halinde, mümkün olan ile gerçek olanın net şekilde çarpıştırılmasıyla hissedilir. O zaman bu katılım bir atılımla, daha doğrusu bir çeşit atılımla, mutlak bir başlangıç dürtüsüyle eşzamanlıdır. Öte yandan, temel biçimiyle başlangıç davranışı, nesnel işaretlerin boyunduruğu altındayken, yani saf entelektüel biçimini korurken, başlama iradesi, tetiklenen mekanizmalar karşısındaki üstünlüğünün bilincinde olarak, nedensizliğiyle belirir. Öyleyse peşpeşe gelerek oluşmanın fizyolojik nedenleri, tetiklemenin psikolojik nedenleriyle karıştırılmamalıdır. Nedenlerdeki bu ikiliği ortadan kaldıran bir felsefe, tehlikeli bir metafiziğe, yeterince tartışılmamış tekyanlı bir birliğe dayanmaktadır.

Eğer bu eleştiride haklıysak, her tür hareket ettirme şemasını bir tetikleme şemasıyla ikiye katlamayı öneriyoruz. Gerçekten de bileşik bir eylemin psikolojisi, öncelikle karar anlarının dinamik önemi ve düzeni belirlenmeden öğretilemez. Daha sonra uygulama az çok hızlı şekilde gelecektir. Böylece düzen süreye egemen olur. Düzen gerçekten de eylemin cebirini verir: şekil düzenden gelir. Tıpkı geometri unsurlarının

1) RIGNANO, ay, s. 45.

analysis situs'unun¹ bu unsurların büyüklüğüyle ilgilenmemesi gibi, etkin anların *analysis situs*'u da aralıkların uzunluğuyla ilgilenmeyebilir. Önemli olan yalnızca bu anların gruplanmasıdır. O zaman düzenin nedenselliği, grubun nedenselliği ortaya çıkar. Bu nedensellik, daha bileşik, daha makul, daha çok gözetim altında tutulan eylemlere doğru çıkıldıkça daha da hissedilir bir verimliliğe sahip olur.

Tetikleme şemalarının baskısı altında ele alınan bir hareket şeması, bir süre sonra bilinçdışı bir organdan fazlası olamaz. Bu hareket şemasının işleyişi yorgunluklarla, yıpranmalarla, hastalıklarla yavaşlayabilir veya engellenebilir ve M. Bergson parlak şekilde göstermiştir ki bu türden zararlar hiç de saf anların yok olmasına yol açmaz. Her tür süre anısını eleyip sadece unsurların düzeninin anısını koruyarak daha uyanık ve akılcı hale getirilen hafıza anlayışımız, bizi saf anların yalnızca kendilerinde değil aynı zamanda gruplamaları içinde de geçerli olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Tetikleme şemalarının aracılığı sayesinde bileşik anların, işlevsel anların korunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, bir tetikleme şemasının gücünü bir zihinden diğerine aktarabilmesi de böylece açıklanır. Bir tetikleme şemasının aracılığıyla telkin etmek, gözetlemek ve emir vermek mümkündür. Karşılıklı psikolojinin [*interpsychologie*] bu eyleminin önemi, gözardı edilmemelidir. Zira bu özellik her insanda kendini gösterir ve emir verme ile uygulama arasındaki tamamen içsel bir diyalektik bizde, istenen zamanın yaşanan zaman karşısındaki üstünlüğünü açıkça ortaya çıkarır.

1) Konum analizi, topoloji. —çn

IV

Karmaşık ve zor bir eylemde kendine hakim olma duruma tam da tetiklenmelerin düzeninin bilincine vararak ulaşılır. Düşünceye dayalı nedenselliğin fizyolojik nedensellik karşısındaki üstünlüğüne bu şekilde güvenerek, kararsızlığa karşı bir güvence elde edilir, eylemin her ayrıntısında ortaya çıkan tereddüt kontrol altına alınır. Bütün, parçalara hükmeder. Akılcı tutarlılık gelişime uyum katar. Örneğin uzun bir söylev, gönderme yaptığı alanların tutarlılığıyla ayakta kalacaktır. Sözde hafif bir kararsızlık, ayrıntıda bir anlaşmazlık, ifadede bir eksiklik meydana gelse bile, bu sorun geçici olacak, bütünün sürekliliğini bozmayacaktır. Söylevin planı, bir birlik ilkesi gibi, biçimsel bir neden gibi etki etmektedir. Bu bir tetikleme şemasıdır. Bu şema, zihinde, kısa ve basit işaretlerden oluşan bir küme tarafından tutulur.

Ayrıca bu konuşmaya dayalı şema, düzenin nedenselliğini canlandırmak için birebirdir. Üstelik biliyoruz ki birbirinden son derece bağımsız olan iki iddia arasındaki basit bir yerdeğiştirme bile bütün söylevi bozabilir. Aynı şekilde, düşününce anlaşılmaktadır ki en iyi bağlantılar, az çok rastlantısal olan etkin gelişimle eşzamanlı, en yakındakine bağlanarak giden bir süreklilikte bulunamaz. Bu en yakındakine bağlanan sürekliliği aramak, kendini dikkatsiz ve akılsız, entelektüel (düşünceye dayalı) sürekliliğe pek de duyarlı olmayan bir dinleyici düzeyine indirmek olur. Hayır, iyi ayrıştırılmış ve sınıflandırılmış iddialar arasında, Jacques Maritain'in şu sözüyle çok iyi ifade ettiği o harika diyalektik akılcılık ilkesine uygun olarak, iyi bağlantılar kurulur: "Birleştirmek için ayırmak."

Öyleyse, bu şekilde birbirini takip eden tepe noktalarında toplanan eylem, düşünce ve söylev, ikinci derecedeki uygulama

ma sürekliliğine açıkça hükmeden bir bileşim sürekliliği kazanır. Ama bu süreklilik, tamamen mantıklı ve statik bir süreklilik olarak sunulmadığı zaman daha da hissedilir ve verimli hale gelir. Aslında bu sürekliliğin dinamik bir özelliği vardır: kendisiyle birlikte hız getirir. Bu bakış açısının incelenmesi çoğu zaman gözardı edilir. Elbette deneyci psikoloji tepki zamanını çeşitli şekillerde ölçmektedir; ama bu ölçümleri her zaman refleks edimleriyle ya da basit edimlerle ilgili olarak yapar. Biraz karmaşık problemlerin çözüm süresine dikkat etmez. Aslında bu bileşim süresinin hiçbir nesnel anlamı yok gibidir; binlerce küçük olay bu süreyi yavaşlatabilir ve tam da bileşen edimlerin arasındaki ihmal ya da boş zaman aralıkları, keyfi cereyan ediyormuş gibi görünür. Kısacası bileşim sürekliliği mantıklı olmaya devam eder, bu sürekliliğin psişik değerini ortaya koymak akla gelmez. Oysa yapılması gereken, psişizmi en yüksek bilinç çabasına net şekilde kendini kaptırmış haliyle ele alarak bu değeri ortaya çıkarmaktır. Öte yandan, eğer kendimize dönmek istersek, gidimli düşüncenin, iyi bir akıl yürütmenin aşamalarını birbirine bağlarken kazandığı o çok özel *çabukluk* özelliğini hemen hissederiz. Bu çabukluk basit bir hız değildir. Rahatlık, esenlik, atılım gibi özellikler de ona eklenir. Bu özellikler, akılcı enerji adı verilebilecek gerçekten özel bir enerjiye çok kesin bir anlam katabilirler. Anlamadaki bu canlılık, bir biçime sahip olmanın bilincini talep eder. İlk denemede hissedilmez, ilk ışıktaki değeri anlaşılmaz. Kesinlikle entelektüel nedenselliğin kurulmuş olması gerekir. Bu canlılık, yeniden başlamayla eşzamanlıdır. O zaman, yapı ve kurulum halini alır. Sonucundan sonra yeniden başlamasını bilen bir nedendir. Bir ritimdir. Ancak entelektüel olayların ardışıklığını hazırlayarak, böylece oluşma ve ifade sürelerinden tamamen kurtulmuş, tüm fizyolojik mec-

buriyetlerden mümkün olduğunca arınmış gerçek bir kendinde ardışıklığa ulaşarak bu canlılığa hakim olabiliriz.

Akıllıca düşünülmüş görüşlerde açıkça şekillenen tüm psikolojik süreler böylece biçim ve içerik arasındaki bir heterojenliğin, deneyim tarafından durmaksızın onaylanan akılcı bir yasanın lehine kurulmuş olur. Süreler öncelikle şekillenir. Daha sonra zenginleşir ve dolarlar. Onları dolduran, her zaman onları gerçekten inşa eden şey değildir. Olsa olsa, ikinci dereceden bir psişizmin, tekdüze ve biçimsiz bir psişizmin görünüşte sürekli olan süresi, zekâya dayalı edimlerin ve düşüncelerin en boşluklu [*lacuneuse*] biçimini kuvvetlendirir. Ama istenen düzen elbette bir önceki zamanın gerçekliği olarak kalır. Bu temel ayrım gözardı edilirse, zamana dair bilgilerin doğru çözümlenmesi için gereken hiyerarşik ilke eksik kalır. Yolculuğun hikâyesinin, coğrafyasına bağlı olduğu görülmemiş olur. Öncelikle bir yol bulma ilkesi olmazsa, iyi bir betimleme yapmak mümkün değildir. Zamanın psikolojisini, belirleyici anlara önemli nedenselliklerini vermeden betimlemek imkânsızdır.

Ayrıca bu türden bir doldurma öğretisi, doluyu öne çıkaran metafiziğe geri dönmek demek değildir, zira her zaman, içeren ve içerik arasında bir hiyerarşi vardır, biçimin üstünlüğü vardır. İçeren ve içerik arasındaki heterojenliğin özellikle açık olduğu zamana dayalı sağlamlaştırma örneklerinde, bu ikiliğin ne kadar temel bir özellik olduğu belki de daha iyi anlaşılacaktır. Bu meseleyi ele almak için, M. Dupréel'in son derece önemli metinlerle ortaya koyduğu sağlamlaştırma teorisine dayanacağız. Bu teori bize, bir sürenin etkin inşasının güzel örneklerini vermektedir. Sürenin veri değil eser olduğunu bize parlak şekilde göstermektedir. Bu teorinin birliğini koruyabilmek için, özel olarak bir dersi ona ayıracağız.

BÖLÜM 5

ZAMANSAL SAĞLAMLAŞTIRMA

I

İşte tıpkı bizimki gibi, anların ve aralıkların karşılığından yola çıkan, başka türlü söyleyecek olursak, reddedilen zamanı ve kullanılan zamanı birbirinden ayıran, bir tarafa düzensiz an parçacıklarına ayrılan verimsiz zamanı, diğer tarafa ise tutarlı, düzenli ve süreyle sağlamlaştırılmış zamanı koyan bir tez. M. Dupréel haklı olarak, psişizmin zamanını betimlerken araya boşluklar koymanın gerekli olduğunu bir apaçıklık olarak baştan kabul etmiştir. Daha sonra bu boşlukların nasıl dolduğu incelenebilir; onların zaten dolmak için yaratıldığı düşünülebilir; ama bellidir ki, boşluk basitçe birbirinden ayrı zamanlar arasındaki farkla eşanlamli olsa da, psişizmin evrimini belirleyen ardışık hallerin arasına boşluk konulmalıdır. Ayrıca, aralıklar koymanın yöntemden ileri gelen zorunluluğu, metafizik bir neden tarafından da pekiştirilir: erekliliğe [*finalité*], yani şimdinin hiç de yakın olmayan ve kendisine özünde belirli bir derinlik atfedilen bir gelecek tarafından belirlenmesine, doğrudan ya da dolaylı olarak bir yer açılmalıdır. Eğer etkin anlar arasında bir hiyerarşi olduğu ka-

bul edilirse, bir zaman çerçevesinin temel gerçekliği de doğal olarak kabul edilir. İkinci dereceden psişik olayların çerçevesiyle sağlanan uyum [*adaptation*], o zaman geriye dönerek kendini yenileyen bir uyum haline gelir. Bu sıra sıra giden hiyerarşik uyum, hiçbir şeyin gerçekten etkin anların önemini belirtmediği sürekli ve karanlık bir uyum sağlamanın eksikliklerinden kaçınacaktır. Biçimsel neden aracılığıyla sağlanan uyumla aynı şey olacaktır. Bu türden bir uyum sağlama, Bergson'un yaratıcı evrim teorisinin derinlikli temelini oluşturmaktadır. Ne mutludur ki M. Dupréel'in *sağlamlaştırma* adını verdiği şey, bu geriye dönerek kendini yenileyen uyumdur. Dupréel bu fikri, *Théorie de la consolidation. Esquisse d'une th orie de la vie d'inspiration sociologique* [*Sağlamlaştırma Teorisi. Sosyolojiden Esinlenen Bir Yaşam Teorisi Taslağı*] adlı son derce etkileyici eserinde ele alır. M. Dupréel'in yöntemini düşündükçe, aşınası olduğumuz örneklerin sağladığı açıklık bizi fetheder. Kendi adımıza, M. Dupréel'in eserlerini okudukça, ilk bakışta zararlı gibi görünen, altta olanı üsttekiyle, yaşanmış zamanı düşünülmüş zamanla açıklayan yöntemimizi sürdürme cesareti bulduk. Eğer bazı toplumsal biçimler M. Dupréel'e "doğuş halindeki yaşamsal olan" gibi görüldüyse, belki de sürenin psikolojik düzleminde benzer bir tersine dönüş uygulamakla ve düşünülmüş zamanın doğuş halindeki yaşanmış zaman olduğunu, yani düşüncenin bazı yönleriyle her zaman yeni bir yaşam denemesi, başka türlü ya da daha fazla yaşama girişimi, hattâ Simmel'in dediği gibi yaşamı aşma isteği olduğunu söylemekle doğru yaptık. Zamanı düşünmek yaşamı çerçeveye almaktır; daha çok yaşadıkça daha açık kavranacak olan özel bir görüntüyü yaşamdan çekip almak değildir. Neredeyse önlenemez şekilde başka türlü yaşamaya niyet etmektir; ya-

şamı önce düzeltmek, daha sonra zenginleştirmektir. O zaman eleştiri bilgi olur, gerçeklik olur. Zaman üstüne düşünmenin bu iki uğrağı, M. Dupréel'in hem basit hem de derin zaman felsefesini izlerken açıkça ortaya çıkacaktır.

II

Théorie de consolidation'u anlayabilmek için en iyisi M. Dupréel'in "birlikte var olarak [*coexistence*] sağlamlaşanlar"ı tanımlama amacıyla önerdiği imgeden yola çıkmaktır. "Birlikte var olarak sağlamlaşanlar", bizi daha çok ilgilendiren "birbirini izleyerek [*succession*] sağlamlaşanlar"ın gerçekliğini kavramak için çok işimize yarayacaktır¹. "Genelde bütün üretimlerde birbirini izleyen kendine has iki ayrı hal bulunur: ilk halde inşa edilecek nesnenin parçaları bir araya getirilir ve olmaları gereken düzene koyulur. Fakat işin bu aşamasında bu düzen sadece geçici dış imkânlarla ayakta kalır. Ancak ikinci ve kesin halde, bir iç düzenlemeyle, parçalar tamamlanmış nesnenin içerdiği konum ilişkilerini kendiliklerinden koruyabilir. Örneğin söz konusu olan bir kasa yapmaksa, işçi, çivilerle birleştireceği tahta parçalarını bir süreliğine elleyle bir arada tutar. Çiviler çakıldığında ise kasa 'kendi başına durur': az önce birbirini izlediğini söylediğimiz iki hal içinde ilkinden ikincisine geçmiştir. Kalıp işleminde bu durum daha da açıktır; işlemdeki aşamaların ikiliği, kalıp ve kalıbı alınan nesnenin ikiliğinin izini taşır. Çimento nüfuz etmeden önce, nesnenin parçaları zaten uygun düzene sokulmuştur, ama bu düzeni ayakta tutan şey onların dışındadır, kalıbın sağlamlığıdır." Böylece, geçici bir düzenden kalıcı bir düzene, tamamen dıştaki ve olumsal bir düzenden içteki zo-

1) Dupréel, *Théorie de la consolidation*, s. 11, Bruxelles, 1931.

runlu bir düzene geçilir. Bu durumda M. Dupréel *birbirini izleyerek sağlamlaşanlar* teorisini ortaya koyar¹. “Uzay bağıntılarında ortaya çıkan şey zaman bağıntılarında da çıkamaz mı? Birbirini izleyen kimi düzenler, öncelikle dış bir neden tarafından güvence altına alınıyor, daha sonra birbirini tutmaya başlıyor, yani kendilerine daha az yabancı olan bir koşullar oyunuyla bir anlamda içsel hale gelmiş bir neden ile çoğalıyor olamazlar mı?” İşte yaşamın ve düşüncenin gitgide içselleştirilmesi öğretisinin imkânını görmemizi sağlayan, hayran olunası bir soru. Bir tözün yayılmasının [expansion] tam tersine, dıştan üretilen bu iç, bize olaylarla zenginleşen ve farklılaşmış zaman gerçeklikleri kuran bir sürenin şemasını vermeye özellikle uygun gibi görünmektedir.

Öyleyse, birbirini izleyerek sağlamlaşanların, süre psikolojisinin bu *nesnelerinin* nasıl kurulduğunu görelim; sürenin belirli zaman biçimlerinde nasıl kalıba döküldüğünü görelim. Burada da en iyisi, M. Dupréel’in verdiği son derece basit ve açık örnekten yola çıkmaktır. “Sanayi denen şey, yani bir amaç doğrultusunda birleşen ve ilerleyen insanların etkinliği, bize doğrudan, *birbirini izleyerek sağlamlaşanların* örneklerini sunar. Bir saat de bundan başka bir şey değildir. Onu üreten zanaatkar, ayar yapmakla uğraşmaya başladığı anda, saat zaten birlikte var olarak sağlamlaşmış bir şeydir. Artık yapılması gereken şey, onu bir de birbirini izleyerek sağlamlaşmış bir şey haline getirmektir. İğnesinin günde iki kez, ne daha az ne daha fazla, kadranı dolaşması için, saatçinin Yerküre’nin dönüşüyle ayarlanmış bir kronometreye göre vuruşları hızlandırması ya da yavaşlatması gerekir. Burada Yerküre, kronometre ve saatçi, hep birlikte dış düzenin dengesini kurarlar. Hareket bir kere ayarlandıktan sonra, dahil olduğu düzen,

1) Dupréel, *ay*, s. 16.

mekanizmaya içsel hale gelir; taşıma ve ayarlama işlemi sona ermiştir, birbirini izleme düzeni *sağlamlaştırılmıştır*.” Bu düzen bütünden parçalara gidildiğine göre besbelli dıştan getirilmiştir.

Bu zamansal sağlamlaştırma sürecini, toplumda olsun, hafızada olsun, akılda olsun, bir düzenin istikrar kazandığı her yerde bulabiliriz artık. Buradan hareketle M. Dupréel, toplumsal bir âdetten gerçekten ahlaki bir buyruğa geçişin sağlamlaştırmayla olduğunu gösterecektir. “Çıkarların dış düzeni yerini bilincin iç düzenine bırakmıştır.” İçselleştirme burada da kendini açıkça gösterir. Birey psikolojisine geçildiğinde, içselleştirmeyi ayırt etmek daha zordur, ama Dupréel’in şemasını akılda tutarak bunun etkinliğini de fark edebiliriz. Örneğin “çocuk bir şiiri ezberlerken, mısraların düzenini önce kitabının sayfasında bulur. Anımsayamadığında metne bakar, okur ve hafızasındaki boşluklar yavaş yavaş kaybolur. Yazının düzeni dışarıda bırakılmıştır. *Bilmek*, öğrenmiş olmaktır; bilinen şeyin düzenlenişi öncelikle anlayışımızın [*entendement*] dışındaki bir güce dayanır, anlayışımız ise her tür yabancı düzeni yersiz kılarak, onu sağlamlaştırır”¹. Burada düzenin sadece kaydedilmediği, düşünülmüş, istenmiş ve öğrenene has tutarlılık motifleriyle desteklenmiş bir sadakatle yeniden kurulduğu açıkça görülmektedir. Eğer zihnin daha özgür olduğu örnekleri ele alsaydık, sağlamlaştırmanın daha öznel hiyerarşik temeller üstünde gerçekleştiğini görürdük.

Sağlamlaştırma işlemini öne çıkararak, bütün bir bilgi teorisini rahatça geliştirebilirdik. Özellikle, M. Dupréel’in de bir notunda söylediği gibi, tümevarımın deneyimin sağlamlaştırılması, tümdengelimimin ise tümevarımın sağlamlaştırıl-

1) Dupréel, *ay*, s. 19.

ması olduğu görülürdü. Bize öyle geliyor ki, bu genel uygulama, varmak istediğimiz bir sonuca bizi götürecektir: sağlamlaştırmanın yapılmasını sağlayan yöntemler ne kadar yapay görünürse görünsün, aslında hepsi *doğaldır*. Bunlar bize yapay görünür çünkü orada hâlâ kendi gayretimizin izini görürüz; verinin bize bağlantısız bir mekân ve zamanda ulaştığını ya da en azından verinin ilkel sağlamlığının en ufak keskin kullanımda zarar gördüğünü hissederiz; dolayısıyla veriyi sağlamlaştırmaya yöneliriz; onu, akılcı işlemleri olduğu kadar hatırlama tekniklerini de kullanarak kendimize göre sağlamlaştırırız. Bu sağlamlaştırma gayretini, doğanın biçimini bozmakla suçlarız kolayca. Böyle bir eleştiri yaparken, doğanın her zaman *biçimlendirilmeye* ihtiyaç duyduğunu ve tam da insan etkinliği aracılığıyla biçimler aradığını fark etmeyiz. İnsan etkinliğini, olması gerektiği gibi, doğanın etkinliğiyle aynı çizgiye koyarsak, zekânın doğal bir ilke olduğunu ve aklın ürettiği şeyin, apaçıktır ki, doğanın bir gücü tarafından üretildiğini kabul ederiz.

Dolayısıyla sağlamlaştırmanın, yaşamın ve toplumsal etkinliğin alanına olduğu kadar bilginin alanına da doğal olarak uygulandığını söyleyebiliriz. Bu sağlamlaştırma gerçekten de biçimlerin kurulmasına önyak olur. Tam olarak, biçimsel nedensellik maddi nedenselliğin toplamıdır. M. Dupréel'in sözünü ettiği şu çok önemli sonucu düşünürsek, bunu daha iyi anlamış oluruz: "*Büyüme ancak araya katılmayla [intercalation] mümkündür.*" Bütün evrim teorisini birdenbire aydınlatan bu ilkeye gereken önem verilmelidir. Gelişen her şey, içeriden zenginleşir. Atılımı [*poussée*] belirleyen, iç zenginleşmedir. Atılım sadece bir sonuçtur. M. Dupréel bu konuyu çok güzel ifade etmektedir¹: "Yaşam, il-

1) Dupréel, ay, s. 38-39.

kel bir çekirdekten tanımsız bir açılmaya doğru gitmemiştir, daha ziyade dıştan içe doğru giden, bir dağılma halinden nihai bir süreklilik haline doğru giden bir gelişmenin ürünü gibi görünmektedir. Yaşam hiçbir zaman *devamı* gelecek bir başlangıç gibi olmamıştır, tersine en başından itibaren, kendini dolduran bir çerçeve, ya da böyle denilebilirse, kararlılığını gitgide artan bir dolgudan alan bir düzen gibidir... Elbette yaşam *büyümedir*, ama büyüyen bir dokunun ya da gelişen bireylerinki gibi *genişleyen* büyümeler ancak özel durumlardır; özünde yaşam *yoğunlaşarak* büyümedir, *şiddetli bir ilerlemedir*.”

Bu şiddetli ilerlemeyi, şiddetin tözleşmesi olarak düşünmek gibi bir yanılgıya düşebiliriz. Oysa M. Dupréel’in teorisini incelediğimizde, bunda herhangi bir gizem bulunmadığını iyice anlayacağız. Aslında bu türden bir şiddet, açıkça biçimsel, hattâ geometrik bir açıdan çözümlenmiştir. Bu şiddetin gelişmesi, son derece gidimli bir şekilde, ayrıntısıyla ve düzeltmeleriyle sunulmuştur.

O halde, bu şekilde analitik yönüyle alındığında, zamanın gidişatının öncelikle *sürekli* olarak nitelenmeye hakkı yoktur; ya da en azından, zamanın gidişatının sürekliliğinin iyice sadık, gerçek ve güvenilir olması için, *aralıkların* gereğince *düzene* *koyulması* gerekecektir. Bu iç düzenleme olmaksızın biçim tutunamaz, başarısız bir taslak gibi kaybolup gider. O halde her zaman sağlamlık üstünden sürekliliği desteklemek gerekir. O zaman, sağlamaştırma süreçlerinde çeşitlenmeler olduğuna göre, sürekliliğin kendisindeki çeşitlenmeler de keşfedilecektir. Örneğin, araya koyma edimlerinin yoğunluğunu artırarak veya bu edimlerin ortaya çıkışını düzene sokarak, zamanın gidişatına süreklilik atfedeceğiz. Yani, zengin süre ve düzenli süre, çok farklı iki süreklilik tipi olacak. Eğer

savunduğumuz tez doğruysa, zaman psikolojisindeki sorunlar, zamansal sağlamlaştırma çerçevelerinin zarar görmüş olmasını, ya da tersine, aralıkların iç düzeninin bozulmuş olmasını takiben, iki temel tipte sunulabilecek. Böylece, hücrelerin boş kalması ve karışık bir düzenleme sonucu parçalanması durumunda iki tip bradipsişi [*bradypsychie*]¹ ortaya çıkacaktır.

Ne olursa olsun bize öyle geliyor ki, bu türden bir sağlamlaştırma ve araya koyma metafiziği, her ilerlemenin iki zamanlı yürüdüğüne dair temel sezgimizi doğrulamakta ve tamamlamaktadır: bir biçimin konumu ve maddenin araya girmesi, her türden tutarlı, ya da daha doğrusu tutarlı hale getirilmiş etkinliğin, yalnızca arazlardan oluşmayan her tür etkinliğin kaçınılmaz iki ana uğrağıdır. Yalnızca böylesi tutarlı hale getirilmiş bir etkinlik kendini yenileyebilir ve belirli bir zaman gerçekliği kurabilir.

III

Birbirini izleyerek sağlamlaşan bir şeyin nasıl kurulduğunu, yani gerçek bir zaman *nesnesinin* nasıl tanımlandığını belirtmek için gösterilen bu gayrete, M. Dupréel'in felsefesinde bir de zaman dokusunun kesin doğasının incelenmesi eklenir. Bu incelemede M. Dupréel bir nedensellik eleştirisi geliştirir ve nedenselliğin zorunlu olarak boşluklar içerdiğini gözler önüne serer. Daha sonra da olasılığın, nedensel bağlantının boşlukları arasına nasıl girdiğini gösterir. Böylece olasılıkçılığın [*probabilisme*] yenilenmesini hazırlamış olur, ki biz de tam bu noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Bu yeni ola-

1) Depresyon durumlarında görülen bir belirti, düşünce akışının aşırı yavaşlaması. —çn

sılıkçılığın temelleri *La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité* [Neden ve Aralık ya da Sıra ve Olasılık] (Brüksel, 1933) adlı eserde ve 1934 senesinin *Recherches philosophiques* [Felsefe Araştırmaları]'nda yer alan "La probabilité ordinale" [Sıralı Olasılık] adlı makalede bulunabilir.

M. Dupréel haklı olarak, neden ve sonuç arasında her zaman zorunlu bir ayrım olduğunu söyler; bu ayrım basitçe, hedeflenen iki fenomeni belirtmek için iki ayrı tanım koymanın zorunluluğundan kaynaklansa da, bir *mantık mesafesinin* varlığını ortadan kaldırmaz. Bu mantık mesafesine hep bir zaman aralığı tekabül eder. Bu aralık, nedensellik bağıntısı altında olsa da, özünde nedensellikten çok farklıdır. Gerçekten de neden zincirlerini kıran önlemler, engeller ve sapmalar bu zaman aralığında devreye girebilir. Bu müdahale imkânını, bilinmeyen bir gerçeklik gibi değil, tam anlamıyla saf bir imkân gibi anlamak gerekir. Verili bir nedenin mutlak verimini önceden görmeye engel olan şey, neyin müdahale edeceğini bilmemek değil, nedenden sonuca giderken, neden verisine hiçbir şekilde bağlı olmayan olayların, tamamen olasılığa bağlı bir müdahalesinin olmasıdır. Özellikle aralığı *verili kabul etme* gibi bir hakkımız asla olmayacaktır. Bilimde bazı fenomenleri kurabiliriz, bazı bozulmaların aralığını koruyabiliriz, ama öngörülemeyen fenomenlerin müdahalesini, nedenden sonuca giden aralıktan tamamen çıkartamayız.

Buraya kadar M. Dupréel'in düşüncesiyle Cournot'un düşüncesi arasındaki yakınlık gayet iyi hissediliyor. Ancak M. Dupréel'in düşüncesinde fazladan bir ince ayrım vardır ve bu incelik çok önemlidir. Burada rastlantıyı belirleyen şey, Cournot'da olduğu gibi her biri katı bir sürekliliğe sahip olan iki neden çizgisinin *kazara* karşılaşması değildir. Aslında Cournot'un sezgisine göre anlaşılan rastlantı, olasılığa bağlı bir

bilgiye hiçbir şekilde yer veremez; saf kazadan ibarettir. Dupréel'in teorisinin sunduğu ışık, olası olanın zaten tek başına ele alınan herhangi bir neden zincirinden kaynaklandığını göstermesinden gelir¹: "Cournot'nun geleneğe fazla bağlı kalan söyleyişi şu izlenimi silemez: rastlantının ya da beklenmedik bir şeyin *kendisi sadece bir kazadır*, bir kuralın istisnası gibidir, kimi olayların rastlantının müdahalesi olmadan cereyan etmesi, onsuz tamamlanması mümkündür. Buna göre beklenmedik bir olayın meydana gelmesi farklı doğadaki iki unsurdan kaynaklanır: nedenli olaylardan ve onların karşılaşmalarından. Bu ise kaçınılması gereken bir önyargıdır; beklenmedik bir olay, nedenselliğin paraziti değildir, gerçek olanın dokusunun içinde kabul edilmeye sonuna kadar hakkı vardır...

Aslında bilinen her gerçeklik, tek bir sıranın düzenli terimleri olarak algılanan ve aralarında her zaman rastgele olayların doldurduğu boşluklar olan, birbirini izleyen ya da beraber bulunan bir olaylar dizisi olarak gerçekliktir. Eğer yalnızca sıralı dizinin terimleri olan olaylar göz önünde bulundurulursa, *gerçeklikle* değil sadece soyut bir şemayla temas edilebilir, zira dizinin terimlerini, her zaman aralarında olan zaman veya mekân aralığının üstünden atlayarak birbirine bağlayacak kendinde nedensellik gibi "*ad hoc*" bir köprü varsaymak, kötü bir metafizik yapmak olacaktır. Ya da bunun tersine, saf aralığı, yani bir çerçeve dahilinde içinde yer alabileceği ya da karşı koyabileceği her türden sıralı dizinin dışında kalan bir çeşit gerçekliği yakalamaya ve tanımlamaya çalışmak da, bir hayaletin peşinden gitmek olacaktır: belirsiz olan bu şekilde yakalanamaz."

Böylece M. Dupréel tezinin *bütün* gerçekliğin, yani hem

1) Dupréel, *La cause et l'intervalle*, s. 23.

nedenin hem engelin, hem olgunun hem mümkün olanın, meydana gelenin ve meydana gelebilecek olanın hesabını doğru şekilde verdiğini kanıtlamakta zorluk çekmez. Sadece nedenlerin zorunluluğunda ısrar etmek ve düşünceden bu zorunluluğun gelişmesine gerçekten engel olan kazaları çıkarmak, skolastik yapmaktır, bir soyutlamayı gerçekleştirmektir. İstedığımız kadar etkin bir nedeni ele alalım, bu etkinliğin gelişmesinde her zaman durma ve sapma imkânları için boş bir alan olacaktır. Bu imkânların karşılaşıldığı yerde, karşılaşıldığı biçimlerde, beklenen etkiyi istatistik olarak değiştirmek üzere devreye girdikleri aralıklarda hesaba katılması gerekir. Daha da önemlisi, imkânların karar unsurları haline geldiği akıllıca düşünülmüş bir davranışın betimlenmesinde bu imkânların hesaba katılması gerekir.

Son olarak, neden zincirinden çıkmadan nedensel bağlandı ele alınan bu imkân, Dupréel'in yeni kavramı, çok basit, çok saf bir olasılık olarak görünür: *sıralı olasılık*. Saf olarak sıralı bir olasılık, ilkesinde, artı ve eksi işaretlerinin basit oyununun izini taşır. Onun işaret ettiği olay, karşıt bir olaya göre sadece daha olası görünür. Bu olasılık nicelleştirilmemiştir. Olasılık hesabına götüren nicelleştirme, ancak mümkün durumları sayabildiğimizde, örneğin kombinasyon oyunlarında ki gibi en şematik fenomenlerin durumunda ortaya çıkar. Büyük bir mantık mesafesi tarafından ayrılan yaşam ve psişizm fenomenlerinde olduğu gibi fenomenler söz konusu olduğunda, hesabın mümkün olup olmadığı bile sorulabilir. Aslında, bir bireyin psişizm süreçlerini belirleyen özellik *sıralı olasılıktır*.

Gitgide üst düzeye yükselen “patlak vermelerdeki” [*émergence*] zaman zincirlerini anlamamızı sağlayan bağ, işte bu basit sıralı olasılıktır. Gerçekten de bir patlak vermenin, yani

verisini aşan bir fenomenin belirlediği her durumda, sadece nedensellik itibariyle değil, olasılık itibariyle de olan evrimin gitgide daha açık bir belirlenimi yakalanabilir. Başka bir deyişle, yaşayan varlığın ve düşünen varlığın, zorunluluklardan ziyade olasılıklara bulaşmış olduğu anlaşılır. Bu bulaşma, içinde özgürlükleri barındırır, çünkü tam olarak söz konusu olan sıralı olasılıktır. Sonuçların hesabını ancak neden sonra verebilen nicelendirilmiş olasılıklar, görünüşte zorunlu olan yasalara çevrilebilir. Sıralı olasılık, karardan önce, başlatılacak bir davranışın koyduğu alternatifin önünde kendini sunar: zorlamadan boyun eğer.

Olasılığı, sıralı olasılık gibi basit bir biçimde yeniden davranışa dahil ettiğimizde, M. Dupréel'in de söylediği gibi, ereklilik [*finalité*] görüşlerini yaşam öğretilerinden dışarı atmaya gerek kalmaz. Ereğin açıkça görülmediği durumlarda bile, sıralı olasılık, sezinlenen erek tarafından az çok bulanık olsa da aydınlatılır. Ereğin sıralı olasılığı rastlantınınkinden daha güçlüdür ve daha güçlü bir sıralı olasılık zaten bir erektir. *Erek* ve *sıralı olasılık* kavramları birbirine *neden* ve *nicelleştirilmiş olasılık* kavramlarından daha yakındır. Bu yeni kavramla, mekanik açıklamalarla yaşantıyı gündeme getiren açıklamalar arasındaki karşıtlıklar azalır. Dupréel'in felsefesini takip ederek, farklı patlak verme seviyelerindeki bağlantıları anlamamızı sağlayacak yeterince esnek şemalarla donatılmış oluruz. Zamandaki üst üste koymaları inceleyerek bu meseleye daha farklı bir açıdan bakacağız.

BÖLÜM 6

ZAMANDA ÜST ÜSTE KOYMALAR

I

Nasıl ki müzik ve şiir estetiğindeki zamanla ilgili bir çalışma, ritimlerin çoğulluğunu ve karşılıklı bağıntısını kabul etmeyi gerektirirse, aynı şekilde fenomenolojinin sadece zaman açısından incelenmesi de, farklı ilişkileri destekleyen birçok an grubunu, üst üste konmuş birçok süreyi göz önünde bulundurmayı gerektirir. Fizikçinin zamanı bugüne kadar biricik ve mutlak görünmeyi başardıysa, bunun nedeni fizikçinin öncelikle özel bir deney düzlemine yerleşmiş olmasıdır. Görelilik teorisiyle birlikte zaman çoğulculuğu ortaya çıkmıştır. Bu teoriye göre, elbette birbirine karşılık gelen ve nesnenin meydana gelme düzenlerini koruyan, ama mutlak süreleri barındırmayan birçok zaman vardır. Süre görelidir. Yine de, Görelilik öğretilerindeki süre anlayışı, sürekliliği apaçık bir özellik olarak kabul etmeye devam eder. Aslında bu anlayış, hareket sezgileriyle öğretiyeye dönüşmüştür. Kuantum fiziğinde ise bu durum değişir. Burada fizikçi yeni bir düzlemde, ve fizikçinin sezgisini belirleyen şey, *hareket* değil *değişimdir*. Kuantum öğretilerinin özümzenmesinde karşılaşılan bütün

zorluklar, bir nitelik değişiminin, yerdeğiştirmenin sezgileriyle açıklanmasından kaynaklanır. Eğer saf değişim üstüne düşünülürse, burada sürekliliğin basit ve çok kötü bir varsayımdan ibaret olduğu görülecektir, zira sürekli bir değişim asla deneyimlenemez. O halde kuantum fiziğinin gelişmesinin, sürekli yörüngelere dair sezgilerimizde canlanan bağlanma özelliklerine sahip olmayan süreksiz bir süre anlayışını zorunlu kılacağı öngörülebilir. Nitelikli oluş [devenir], çok doğal olarak kuantumcu bir oluşturmaktır. Bir diyalektiğin içinden geçmeli; aynından aynıya, başkasından geçerek gitmelidir.

Doğal olarak, kuantumcu dalga mekaniğine dayalı, kuantumcu bir dalga biyolojisi kurabilseydik, çok geçmeden, zamanın tozlaşmasıyla karşı karşıya kalırdık. Bu tozlaşmalar, zamanın verimliliğini belirlemek için yaşamın mikrofenomenleriyle ilgili özel istatistikler gerektirirdi. Bu konuda M. Lecomte du Nouy'nin kitabı birçok ilginç öneri sunmaktadır. M. Lecomte du Nouy'ye göre, tıpkı bir ışık dalgasının birçok temel dalgacığın içinde barındıran bir zarf olması gibi, fiziğin zamanı sadece bireylerin biyolojik zamanlarını içinde barındıran bir zarftır. Bu durumda süreklilik, zamandaki üst üste koymaların [*superposition*] bir sonucu olacaktır¹. Daha da ileri giderek şöyle diyebiliriz: bir dokunun zamanı, hücrelerinin zorunlu olarak düzensiz olan zamanlarının istatistik düzeni dolayısıyla süreklidir.

Ama filozofun, zamanın çoğulluğunu ve süreksizliğini kabul etmek için, geçici olarak yasak olan bu bölgelere kadar gitmesine gerek yoktur. Özel bir düşüncede tutunmanın zorluğu ona, akılcı tutarlılıklardan ya da gerçek dayanıklılıklardan ziyade kuantumcu tutarsızlıklara çok daha yakın olan ve kazalardan oluşmuş zamanı, yeterince açık şekilde göster-

1) LE COMTE DU NOUY, *Le temps et la vie*, Paris, 1936. Özellikle bkz. Bölüm IX.

rır. Bu zihinsel zaman, inanıyoruz ki, yaşamın zamanının basit bir soyutlaması değildir. Gerçekten de, düşüncenin zamanı yaşamın zamanı karşısında öyle bir üstünlüğe sahiptir ki, bazen yaşamın etkinliğine ve durmasına hükmedebilir. Buna göre zihnin zamanının, kendi akış düzleminden farklı düzlemler üstünde derinlikli bir etkinliği vardır. Ayrıca elbette, entelektüel nedenselliği incelerken göstermeye çalıştığımız gibi, saf zihin düzlemi üstünde de bir etkinliği vardır. Tabii ki bu zayıf ışıklar, zaman deneyimlerimizin çoğulluğu hakkında bizi aydınlatmak için yeterli değildir. Yine de tezimizin bir yönünü sezinlemeye izin verirler: zamanın birçok boyutu vardır; zamanın bir derinliği vardır. Zaman ancak belirli bir derinlikte, birbirinden bağımsız birçok zamanın üst üste konmasıyla sürekliymiş gibi görünür. Buna karşılık, birleştirilmiş her tür zaman psikolojisi zorunlu olarak boşluklar taşır, zorunlu olarak diyalektiktir. Önümüzdeki bölümde, bazı yeni iddialarla bunu kanıtlamaya çalışacağız.

II

Eğer şahsi görüşlerimizi büyük bir öğretiyeye gönderme cesaretinde bulunacak olursak, bazı Hegelci temaları anmanın yeri burası olacaktır. Sadece bir pedagog gibi davranmak ve zaman dalgalarının ilk taslağını çizmeyi öğretmek istediğimiz için, Hegel'in metafiziği gibi zor bir metafizikten yola çıkmak istemedik. Ayrıca mantıklılığa düşmekle ve bir zaman diyalektiğinden ziyade bir mantık diyalektiği elde etmekle suçlanmaktan korktuk. Oysa bu suçlamanın Hegel'in yöntemine karşı yapılması hiç de uygun değildir! M. Koyré, büyük bir kitap değerindeki kitapçığında bunu göstermiştir. Gerçekten de Hegelci idealizmin somut niteliği hiç bu kadar güzel ve ça-

buk gösterilmemiştir¹: “Hegel’in bize vermeye çalıştığı şey... hiç de zaman kavramının bir çözümlemesi değildir. Tam tersine Hegel’in, zihnin yaşayan gerçekliğinde zamanın nasıl kurulduğunu betimleyerek, bize göstererek yok etmeye çalıştığı şey, bu soyut ve boş zaman kavramıdır. Zamanı tündengelelimle mi çıkarıyoruz? Kendimiz mi inşa ediyoruz? Bu terimlerin ikisi de uygun değildir. Zira söz konusu olan, diyalektik olarak bile, çıkarım yapmak ya da inşa etmek değildir; söz konusu olan, zaman kavramının, zihinde ve zihin için, içinde ve itibariyle kurulduğu uğrakları, aşamaları, zihin edimlerini, bilinçte ve bilincin kendisi için –hipotetik olarak koymak değil– açığa çıkarmak ve keşfetmektir.” M. Koyré, Hegelci diyalektiklerin fiili olma özelliğini, etkin olma özelliğini gösterecek devam etmektedir. Birbirini sınırlandıran ve bize, dışarıdanmış gibi, amaçlarındaki çelişkiyi sunan, mantık terimleri değildir. İki ortaklaşa diyalektik etkinlikte kendini yakalayan gerçekten zihindir. O zaman, saf zihin zamanına doğru çıkmaya çalışırken, aynı zamanda iç çelişkinin ve varlık ile yokluğun çelişkisinin bölgelerine ulaşılması da açıklanmış olur. Ruh kendini düşünürken, reddetme davranışını kendine şart koşar, zira nesnel düşünce tiplerini bertaraf eder; böylece yoklukla yeniden bütünleşir; Hegel’in çok iyi tanımladığı o temel zihinsel endişeye geri döner. Daha sonra, varlığı reddederek varlığı kendine verme olgusunun, bir iyileşme güvencesi, otomatik olarak geri alınan minimum bir durma [*repos*] güvencesi sağlaması da Hegel metafiziğinden çıkan derslerden biridir. Sonuç olarak, M. Koyré’nin bu hayranlık veren çıkarımında bulduğumuz şey, bütün olarak, dağınık ve uyumsuz zihin edimlerinin bir araya toplanması sorunudur. “Zamanın oluşturulmasını, ya da daha doğrusu, zaman kav-

1) KOYRÉ, ay, s. 444.

ramının kendi kendini oluşturmasını” bize tasvir ederken, Hegel’in hedefi “zaman kavramının, soyut zamanın soyut kavramının, fizikteki haliyle zamanın, Newtoncu zamanın, Kantçı zamanın, formüllerdeki ve saatlerdeki düz çizgi halindeki zamanın analizi değildir. Söz konusu olan başka bir şeydir. Söz konusu olan zamanın kendisidir, zamanın zihinsel gerçekliğidir. Bu zaman tekbiçimli akmaz; içinde bizim aktığımız homojen bir araç da değildir; ne hareketin sayısıdır ne de fenomenlerin düzeni. Bu zaman zenginleşmedir, yaşamdır, zaferdir. Kendisi zihin ve kavramdır.”

Burada kavramın ve yaşamın, düşüncenin ve zamanın üst üste konduğunu görüyoruz. Psişik etkinliğimizle güzel zaman şekilleri çizebilseydik, başka bir deyişle, zihinselliğin zaman yapılarını iyice sağlamlaştırabilseydik, Hegel’in, zihinsel zaman düzeyinde kalmanın zorluğunun bilinciyle, yine bu düzeyde ortaya çıkan endişesini şüphesiz hafifletebilirdik. Bu endişenin kökleri yaşamın içinde değildir, zira alt düzeydeki bir yaşama-ya, içgüdülerin fakir sürekliliğine boyun eğmek, bu endişeyi hemen yok ederdi ve bir kez çıkıldığında bir daha geri dönmeyecek o alt düzeydeki durmayı bize verirdi. İşte düşünmenin onuru budur. Böylece, zihinsel yaşamın üstün, nadir ve katıksız ritimlerini arama görevimiz teyit edilmiş bulunuyor.

III

Demek ki üst üste konulan zamanları psikolojik açıdan keşfetmeye çalışacağız. Düşünülen zaman ve yaşanan zaman, sadece aynı zincirlenme ilkelerine sahip olmadıkları için doğal olarak eşzamanlı gibi düşünülemezler. Burada, zihinsel tesadüflere bir çoğulluk katan ve şeylerin akış düzleminde gelişen fizik görelilikten farklı, dikine [*en hauteur*] bir görelilik vardır.

Kesişmelerin bu bağıllığını iyi tanımlamak zordur, ama birçok psikolog bunu hisseder. Bu yüzden, M. Alexandre Marc şöyle der¹: “Pragmatist, içten inanarak eylemin üstünlüğünü ilan eder, eylemi fayda kategorisine tabi kılar, ya da daha ziyade –ki bu da aslında aynı şeydir– kişiyi basitçe canlılığa indirger. Bu açıdan, insan ve hayvan arasına özünde hiçbir ayırım konulamaz. Oysa hayvanın ‘eyleminde’ eksik olan tam da bu ‘derinleşme’ imkânıdır, kesinti ve karşı çıkma yetisidir, tek kelimeyle bu *dikey* boyuttur –bu aynı zamanda zekânın da boyutudur– bu boyut hem insana hastır, hem de gerçek şimdinin silinmez niteliğidir: *zamanın ‘içinde’ bile, insan ayakta kalır.*” Basit canlılığın zaman eksenini dik kesen bu çizgi, tam da şimdinin bilincine, çoğu zaman şimdiki anı bir sonsuzluğa dönüştüren kaçma, kurtulma, genişleme ve derinleşme yollarını sunar².

M. Minkowski tarafından değeri ortaya konan M. Straus ve M. Gebattel’in çalışmaları, zamandaki bu üst üste koymaların kimi sonuçlarını açıkça göstermektedir. Höningwald tarafından içkin zaman ve geçişli zaman, ya da daha basitçe benin zamanı ve dünyanın zamanı arasında yapılan ayırma dayanarak, M. Minkowski zincirlemelerin ikiliğini ve birinden ötekine çok değişebilen bağımlılık ilişkilerini ortaya koyar. Normal yaşamda bile³, “bunların arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkabilir. Bazen benin zamanı, dünyanın zamanından daha hızlı gidiyor gibidir, zamanın çabucak aktığı izlenimine kapılırsınız, yaşam bize gülümser, neşeliyizdir; bazen de tersine benin zamanı dünyanın zamanına göre geç kalır, bu durumda zaman sonsuzlaşır, somurturuz ve sıkılırız.” Eğer burada sa-

1) *Recherches philosophiques*, c. IV; *Le temps et la personne* [Zaman ve Kişi], s. 132.

2) Cf. Albert RIVAUD, *Remarques sur la durée* [Süre Üzerine Gözlemler], *Recherches philosophiques* içinde, c. III, s. 19 ve devamı.

3) MINKOWSKI, *Le temps vécu* [Yaşanan Zaman], Paris, 1933, s. 278.

dece “uzun zamanı bulmamızı” sağlayan halsizlik izleniminin bayağı bir analizini görseydik, M. Minkowski’nin sezgisini sonuna kadar izlemezdik. Aslında burada söz konusu olan bir *yanılsama* değildir, patolojik durumların analizinde kendini dayatan psikolojik bir gerçekliktir. Buna göre, kimi endojen depresyon durumlarında “iki zaman kipi arasındaki karşıtlık çarpıcı hale gelir. Burada içkin zaman tek başına akışını ya-vaşlatıyor, hattâ duruyor gibi görünür ve zamanın yapısında-ki bu değişiklik, altta yatan biyolojik sorunla sık rastlanan kli-nik belirtilerin arasına girer; Straus’a göre bu değişiklik, biyo-lojik sorunun doğrudan sonucudur; ve bu sorun bir ket vur-maya bağlıdır.” Bu türden hastalar bir şekilde bağlarını çözü-yor gibi görünür. Dünyanın süresini dik keserek kaçarlar. Bu durumda, içkin zamanı harekete geçirmek için geçişli zama-nın özel ritimlerine ihtiyaç vardır. Bu bakımdan Straus’un “ancak örgü örerken zamanın geçtiğini hisseden” kadın hasta-sının durumu son derece öğreticidir.

IV

Bir de kişisel bir örnek verelim, bir rüyanın örgüsünde birdenbire beliren ve üst üste konulmuş zamanların etkisini ayırtılabileceğimiz bir örnek. Bir ev satın aldıktan sonra, yapmam gereken bazı işlemleri düşünerek uyuyakalmıştım. Rüyamda, endişelerimin devam ediyor olması, beni eski ev sahibimle karşı karşıya getirdi. Yeni bir ev aldığımı ona söy-lemek için bu fırsattan faydalandım. Kötü bir haber verece-ğim için, ona iyilikle yaklaştım: her zaman her şeyden mem-nun olan, dürüstlüğü ilke edinmiş, bir çileci kadar tutumlu filozof bir kiracının gidişine kim üzülmez! Ve sonra, yavaşça, bende olduğunu bile bilmediğim kapitalistlere özgü bir za-

manın güzel sürekliliğini belli eden bir ustalıklı, ev sahibime aramızdaki sözleşmeyi karşılıklı uzlaşarak feshetmenin tüm yollarını sundum. Uzun bir süre, kibarlığın ve inandırıcılığın tatlı sesiyle konuştum. Verdiğim söylev epey havalıydı. Hedefimin net olması, gerekçelerimi doğru yerlere götürdü. Birdenbire konuştuğum kişiye baktım: artık beni acele etmeden dinliyordu; aslında o artık ev sahibim değildi. Karşımdaki önce –bunu tuhaf bir geriye doğru bakışla fark ediyordum– kesinlikle ev sahibimdi, daha sonra ev sahibimin gençliğiydi, en sonunda da, hikâyelerimi tanımadığım birine anlattığımı fark ettiğim ana kadar, gitgide başkalaşan bir adamdı. Budalılığım o kadar üzölmüşüm ki, dikkatsizliğimin ve “zamanları üst üste koyarak” kendimde yarattığım zaman uyumsuzluklarının bu yeni örneği karşısında öfkeye kapıldım. Rüya-daki öfke genelde zamanları parçalar, beni de uyandırdı.

Sözlü zamanın ve görsel zamanın basitçe üst üste konulmuş olduğunu, rüyada ise birbirinden bağımsız olduklarını kabul etmek için daha fazla söze gerek var mı? Görsel zaman daha hızlı koşar, kopma bundan kaynaklanır. Eğer para sıkıntılarım-dan kurtulabilmiş olsaydım, söylevimi hızlandırabilseydim, görsel akışla tam bir eşzamanlılık sağlayabilirdim; rüya, yatay olarak, yani yaşamın alışılmış hadiseleri boyunca, çok hareketli olmasına rağmen, en azından dikey tutarlılığını, yani alışılmış tesadüflerin biçimini korumuş olurdu. Ev sahibimin yerini alan yabancıya uygun sözleri söylemiş olurdu. Hikâyemi sürdürmezdim: sırdaş değiştiği anda verdiğim sırrı *değiştirdim*.

Eğer bu şekilde, farklı zaman gidişatlarının bakış açısından, karmaşık rüyalar çözümlenirse, üst üste konmuş zaman kavramını göz önünde bulundurmanın faydası görülecektir. Birçok rüya, sırf farklı hissedilen zamanların ani uyumsuzluğu yüzünden tutarsız görünecektir. Öyle görünüyor ki, uyku tarafından

özerk gelişimlerine bırakılan sinir merkezleri, birbirinden bağımsız ritimlere sahip zaman dedektörleridir. Bu arada şunu da söylemeden geçmeyelim, bu tek başına kalmış dedektörler, zaman parazitlerine karşı oldukça hassastır. Aslında, uykunun sakin durmasında [*repos*], sık sık beynin çatırdamalarını duyduğum izlenimine kapılıyorum, sanki hücreler patlıyormuş gibi, sanki kısmi bir ölüm, felaketini getiriyormuş gibi oluyorum. Hücrenin etkinliği seviyesinde zaman, daha ziyade geçici zamana ya da amipin zamanına benziyor olmalıdır; kesişmeler istisna olmalıdır. Bütün beyin bir arı kovani gibi uyandığında, istatistik zaman hem düzenliliği hem de yavaşlığı geri verir. Zaten uyanıklık halinde, gerçeklik bir uyum nedenidir. Gerçeklik, görme duyusunun sözü beklemesini mecbur kılar, nesnel olarak tutarlı düşünceler buradan çıkar, nesnellik izlenimi uyardırmak için çoğu zaman yeterli olan karşılıklı onayları sağlayan, iki terimli basit bir üst üste koymadır bu. O halde, gördüğümüzü konuşuruz; konuştuğumuzu düşünürüz: zaman pekala dikeydir ve yatay akışı boyunca, aynı ritimdeki psikik süreleri taşıyarak, bir bütün halinde hareket eder. Tersine, rüya görmek, üst üste konmuş zamanları birbirlerinden ayırmaktır.

V

Ama zamanda üst üste koyma konusuyla doğal bir soruna dokunmuş olduğumuzu sağlama almak adına, belki de yeterince dayanak, bayağı da heterojen dayanaklar gösterdik. O halde kendi hesabımıza, bu sorunu çözmek için araştırmalarımızı nasıl yönlendireceğimizi açıklamaya çalışalım.

Geçişli zamanı, dünyanın ve maddenin zamanını, dik kesen zaman ekseni, benliğin biçimci bir etkinlikte bulunabileceği bir eksendir. Bu ekseni benliğin maddesinden, benliğin

tarihsel deneyiminden kaçarak keşfedeceğiz ve benliğin gitgide daha biçimci olan yönlerini, benliğin gerçekten felsefi deneyimlerini destekleyeceğiz. En genel, en metafizik süreç, *cogitoları* kat kat dizmek olacaktır. Alışlagelen psikolojiye daha yakın duran özel örneklerle bunun devamında geri döneceğiz. Şimdi hemen, *düşünüyorum öyleyse varımın yerine düşündüğümü düşünüyorum öyleyse varımı* koyan bu bileşik metafizik gayrete, bileşik idealizm gayretine geçelim. *Cogito cogitem* tarafından onaylanan *varoluşun*, basit düşüncenin getirdiği varoluştan daha biçimci olduğunu zaten görüyoruz; *düşündüğümü düşünüyorumun* içine yerleştiğimizde olduğumuz şeyi ortaya koyarsak, “şüphe eden, anlayan, kavrayan, onaylayan, yoksayan, isteyen, istemeyen, hattâ hayal eden ve hisseden bir şey” olduğumuzu söyleme eğilimini daha az göstereceğiz. Böylece onaylanmak için sürekliliğe ihtiyaç duyan fenomenal bir varoluşa doğru akıp gitmekten kurtulacağız. M. Ch. Teissier du Cros, benzersiz derinlikteki bir makalesinde, Descartesçi cogitonun –bütünüyle yatay bir cogito– zorunlu olarak gidimli olma özelliğini çok iyi kavramıştır¹: “Ben ve var olma arasında, onaylamadan [*affirmation*] teyit etmeye [*confirmation*] giden bir ilişki vardır. Sonuçta benliğin var olduğu yargısı bir *tekrarlamadır*: aynı düzlem üstünde, gerçekliklerin düzleminde, eşyanın özel deneyimiyle karşı karşıya getirilen benliğin özel deneyiminin, eşyanın deneyimine benzetilebilir olduğu ilan edilmiştir.” Tersine, *düşündüğümü düşünüyorum*a varıldığında zaten fenomenolojik betimlemeden kurtuluruz. Bir adım daha atıp, *düşündüğümü düşündüğümü düşünüyorum*a gelindiğinde ise, ki bunu (*cogito*)³ şeklinde yazıyoruz, birbirini izleyen varoluşlar biçimlendirici güçleriyle belirir. Biraz alıştırmayla şimdiki anın üstünde tam olarak toplanabilecek

1) Jean de LATOUR, *Examen de Paul Valéry* [Paul Valéry'nin İncelenmesi].

olan ve bu saf biçim tesadüfleriyle dikey zamanın ilk taslağını çizen numenolojik bir betimlemeye başlamış olduk.

O halde, söz konusu olan, *bir şeyi düşünürken kendini düşünmekten* ziyade kendini düşünen *biri* olarak düşündürmektir. Sonuç olarak, bu biçimlendirici etkinliklerle kişinin doğuşuna tanık-oluyoruz. Gerçekten de bu biçimci kişileştirmenin ekseni, sözümona özgün ve derin olan, ama gerçekte tutkuların ve güdülerin ağırlığı altında ezilen, geçişli zamanı uygulamaya terk edilmiş tözcü kişiliğin tam tersi yöndedir. Sezinlediğimiz bu düzeltilmiş eksen üzerindeki varlık, biçimci etkinliğinin, düşünme derecesinin, özgürlüğünü yeşertebileceği bileşik cogitonun üs-sünün bilincine vardığı ölçüde zihinselleşir. İlk yırtılmanın zorlukları aşıldığı anda, örneğin (cogito)³'te veya (cogito)⁴'te, varlığın gerçekten kendisiyle ilgilendiği, kesinlikle totolojik olan bu psikolojinin durma değeri anlaşılacaktır. O zaman düşünce tamamıyla kendine dayanacaktır. “Düşünüyorumu düşünüyorum”, “ben benim”in eşanlamlısı olan “beni düşünüyorum” halini alacaktır. Bu totoloji, anındalığın güvencesidir.

Ama diyeceksiniz, biçimlerin bu ardışıklığı nasıl özgün bir zaman niteliği kazanabilir? Çünkü bu ardışıklık bir oluşturma [*devenir*]. Şüphesiz bu oluş, eşyanın oluşunun dışındadır, maddelerin oluşundan bağımsızdır. Açıktır ki bu biçimci oluş şimdiki andan dışarı taşar; bütün yaşanan anlarda kuvve halindedir; dünyanın dışına, doğanın dışına, sıradan psişik yaşamın dışına bir füze gibi fırlayabilir. Bu imkân, düzenlenmiş bir ardışıklıktır. Katların sırasında bir değişiklik olması mümkün değildir. Elbette bu, zihnin bir *boyutudur*.

Bu boyut sonsuz mudur diye sorulabilir. Bu sonuca varmak, tamamen mantığa, dilbilime dayanan bir cazibeye hemen boyun eğmek olacaktır. O halde dilek kiplerini sonsuza kadar sıralamayı kabul etmeyeceğiz. Özellikle sonsuz bir şe-

kilde *bilginin bilgisinin ... bilgisinden* bahseden yazarları izlemeyeceğiz, çünkü tam da *bilginin bilgisinin... bilgisi*, (bilgi)ⁿ her zaman biçimleştirmenin öznel etmenini açıkça içermez. Kendi adımıza, psikolojik olarak, (cogito)⁴e ulaşmak bize son derece zor geldi. Bizce kalmaktan mutlu olacağımız gerçek biçimci durma bölgesi (cogito)³tür. Bunun devamında şekillendireceğimiz bileşik psikoloji araştırmalarında, üçüncü kuvvetin, bileşime devam etmeden önce uzun süre alıştırmayı yapmak için yeterince yeni bir durum olduğu görülecektir. (Cogito)³, biçimci yaşam bilincinin özel bir mutluluk getirdiği, yükünü hafifletmiş ilk durumdur.

İnanıyoruz ki, biraz şematik bir şekilde, farklı zaman seviyelerini zihindeki çeşitli nedenselliklerle kabaca nitelendirebiliriz. Bu yüzden, bize öyle geliyor ki, (cogito)¹ etkin nedenselliğin [*causalité efficiente*] içinde kalsa da, (cogito)² erekli nedenselliği [*causalité finale*] pekala kabul ederdi. Zira bir erek doğrultusunda hareket etmek, bir düşüncüyü düşündüğümüzün bilincine vararak o düşünce doğrultusunda hareket etmektir. Biçim nedenselliği [*causalité formelle*] ise tüm saflığıyla ancak (cogito)³le birlikte ortaya çıkacaktır. Doğal olarak, eşya, erekler ve biçimler arasındaki bu paylaşım, tüm varlıkları, dışında sadece hayal ve deliliğin olduğu tek bir gerçekliğe kaydederek aynı seviyeye yerleştirmek isteyen çizgi halindeki bir psikolojiye yapay görünecektir. Fakat bizim savunduğumuz gidimli ve hiyerarşik idealizm yalnızca bu gerçekçi biricik düzlemle sınırlı değildir. Eğer Schopenhauer'in temel ilkesinden yola çıkılırsa: dünya benim temsilimdir, bu durumda erekleri *temsilin temsilleri* gibi, şeyleri ve erekleri devreye sokan zihin etkinliklerindeki biçimleri de *temsilin temsiline* *temsili* gibi ele almak daha akla yatkın olacaktır. Psikolojik açıdan konuşursak, özgürleşme eksenini ta-

kip edersek, maddeden kopuş gerçekleştiğinde, kendimizi bir şey için değil, bir düşünce için de değil, ama en sonunda bir düşüncenin biçimi için belirleyeceğiz. Zihin yaşamı, saf estetik halini alacak.

Sonuç olarak, bu kişiye özgü zaman, bu dikey zaman, hiç de sürekli olamaz. Cogitonun bir üssünden diğerine yapılan geçişi, süreklilik içinde betimleme iddiasında bulunsaydık, bu sürecin alışılmış zaman eksenini üstüne, basit zaman üstüne yayıldığını görürdük. Bu durumda, zamandaki üst üste koymaların yanlış yorumlanmasına olanak vermiş olacağımızdan, her türlü psikolojik çözümlemenin zorunlu olarak zamansal olduğu, başka bir deyişle her türlü psikolojik betimlemenin tarihsel olduğu ve birbirini izleyecek şekilde *düşünmenin*, sonra *düşündüğümüzü düşünmenin* ve *düşündüğümüzü düşündüğümüzü düşünenin* saatteki işaretleri takip ederek mümkün olduğu gibi yanlış fikirlerden yola çıkmış oluruz, iyi düzenlenmiş biçimleştirmelerin temel eşzamanlılığı ilkesini kaçırmış oluruz. Eğer psikolojik kesişmeler, yalnızca anın içinde değil de hiyerarşik biçimleriyle kavransalar, bize çizgi halindeki bir gelişme potansiyelinden daha fazlasını sunarlar. Bize göre, hiç şüphe yoktur ki zihnin, yaşam çizgisinin dışına taşan bir atılımı vardır.

Öyleyse, zaman açısından cogitonun üçle çarpıldığı düzlemde, yani üçüncü üste yaşayalım. Zaman açısından birinci hale kıyasla, geçişli zamana kıyasla incelendiğinde, bu üçüncü halde çok fazla boşluk olacaktır. Uzun aralıklar onu kesecektir. Bu durumda zamanın diyalektiği aşikar olacaktır. Süreklilik, bir kez daha, başka yerde olacaktır; belki yaşam, belki de ilk düşünce sürekliliği sağlar gibi görünecektir. Ama içinde yaşamak ve düşünmek istediğimiz biçimsel hali bilen biri için, ilk yaşam ve düşünce o kadar az ilgi çekici olacaktır ki, bu tamamen maddi sürekliliğin farkına bile varmayaca-

caktır. O zaman, maddedeki bağıllığın yerini almak üzere akılcı bir tutarlılık gerekecektir. Başka bir deyişle, saf estetik düşüncenin kurulmasını istiyorsak, biçimlerle, biçimlerin çağrısıyla zamanın diyalektiğini aşmak gerekecektir. Sıradan yaşam ve düşünceyle olan bağ korunursa, saf estetiğin etkinliği de tamamen rastgele bir hal alır. Tutarlılığı olmaz, süresi olmaz. O halde, cogitonun üçüncü üssünde süreklilik edinmek için, sezilenen biçimleri geri getirecek nedenler aramak gerekir. Bunu başarmanın tek yolu, çeşitli psikolojik davranışları biçimleştirmeyi öğrenmektir. Boşlukları çok bazı zaman dokularındaki homojenliğin altını çizerek, bu bileşik psikolojinin bazı uygulamalarının bir taslağını vereceğiz.

VI

Ket vurma dönemlerinin çok, gerçekten olumlu etkinliklerin ise bayağı seyrek görüldüğü entelektüel bir tavrı ele alalım hemen. Örneğin, numara yapmanın [*feinte*] zaman dokusunu inceleyelim ve bu dokunun zaten yaşamın sürekli örgüsüyle yapışık olmadığının farkına varalım: numara yapma zaten zamandaki bir üst üste koymadır. Gerçekten de, daha ilk gözlemde, numara yapmanın dokusundaki boşluklu yapı dikkatimizi çeker. Sürekli bir numara yapma düşünülemez. Hattâ iyi numara yapmak için, ölçüyü kaçırmamak gerekir. Numara yapmada, zorunlu ve yeterli neden ilkesinin düşünülmüş bir uygulaması vardır. Bu ilkeye göre ket vurmalar ve etkinlikler dengelenmeye çalışılır. Numara yapma, doğal gelişmeyi kısıtlar, budar; kendi kaynağından çıkan bir duyguya göre mecburen daha az yoğunluğa sahiptir. Şüphesiz numara yapma, sayıyı yoğunlukla telafi etmeye çalışır. Bazı özellikleri güçlendirir. İncelikleri büyütür. Doğal olarak daha hareketli ve esnek

olan tavırlara dayanıklılık ve sertlik katar. Kısacası, numara yapmanın zaman dokusu hem boşluklu hem de engelbelidir.

İyi numara yapmak için kesinlikle özünde süreksiz ve karışık olan bir şeye süreklilik izlenimi vermek gerekir. Zaman dokusunun yoğunluğunu ve düzenliliğini artırmak, ya da M. Dupréel gibi bu dokuyu sağlamlaştırmak gerekir. Bunun için sırası-gelmışlik [*à-propos*] yetmez. Sırası-gelmışlik ancak koşullardan faydalanmayı sağlar, dünyevi uzlaşmalar düzeyinde, dünyanın zamanıyla birlikte, psikolojik olarak “sağlamlaştırılmış” olduğunu pek de söyleyemeyeceğimiz bir duygu biçimi yaratmayı sağlar. İyi bir numara yapma, etkin bir numara yapma, rastgele olmayan bir numara yapma “benliğin zamanıyla” tek vücut olmayı gerektirir. Bu numara yapmayı gerçekten kurmak için, şu paradoksun çözülmesi gerekir: numara yapmayı, neredeyse kendi uydurduğu yalana inanacak kadar, “samimiyetin zamanına”, kişinin zamanına bağlama paradoksu. Bazı numara yapma nevrozları gerçekten tam olarak böyle yerleşmektedir. Daha basitçe, başkasını kendi canlılığımızla eşzamanlı olarak devreye sokan bu sahte atılımlar, ancak “kişinin zamanına” bağlanarak varmış gibi yapılabilir. Yalana tüm etkisini vermek için, bir şekilde kişisel zamanları birbiri üstüne giydirmek gerekir. Kendi ritmimize uygulamadan, numara yapmaya canlı bir ikna kabiliyeti vermek imkânsızdır.

Şüphesiz bu gözlemler yapay olduğu kadar yüzeysel de görünecektir. Numara yapma kadar kesin bir tavrın psikolojisi karşısında, bir psikoloğun “kendinde numara yapmayı” değil de belirli bir numara yapmayı betimlemesi beklenirdi, özellikle doğru olanın nasıl yanlışla dönüştüğünü anlatması, anlamdaki belirsizliği [*ambiguité*] bize yaşatması beklenirdi. Ama soyut psikolojinin motiflerini arayan bizlere göre, tam da anlam belirsiz olduğu için kendimizi ondan daha iyi soyutla-

yabiliriz ve numara yapma bize, zamanın önemli bir özellik olarak kendini gösterdiği soyut psikolojinin, biçim psikolojisinin, yapay psikolojinin iyi bir örneği gibi gelmektedir. Gerçekten de, numara yapmanın ikili anlamını kaldırın, ne neyin numarası yapıldığını ne de neden numara yapıldığını ele alın, elimizde ne kalır? Çok şey: numara yapan insanın doğayı zorlamaya karar verdiği anların düzeni, yeri, yoğunluğu, düzgünlüğü kalır. Tetikleme şemaları burada yapay oldukları ölçüde önemlidir. Numara yapmanın saf zamansal yönü, numara yapanın kendisinin dikkatini çekmelidir. Aldatan kişi, numara yapmayı hatırlamalıdır. Numara yapmayı beslemelidir. Hiçbir şey onu aceleye getirmedeği, zorlamadığı halde, numara yapma vaktinin yeniden geldiğini bilmelidir. Numara yapma fırsatını kaçırmak, bazen –her zaman değil– numara yapmayı bozmak demektir. Numara yapma her ne kadar boşluklu da olsa, bu kısmi unutmayla “sürekliliğini” yitirir. Bu ise, etkin bir sürekli unsur olmadan da “süreklilik” olabileceğinin yeterince açık bir kanıtıdır. Numara yapma gibi yapay bir duygu düzeyinde sürekliliğin, doğal duygudaki gibi bütünüyle yaşamsal ve doğal bir sürekliliğe ihtiyacı yoktur.

Bizi başkasına bağlayabilecek şeyleri sıralamak, iyice sıralamak, başkalarının zamanına kendimizi iyice ayarlamak, eğer mümkünse başkalarının fantezilerini öngörmek; bütün bunlar başkalarıyla aramızda temelden bir eşitlik olmasını gerektirmez. Zaman çizelgelerinin eşitliği zaten karşılıklı psikolojinin önemli görevlerindendir. Bu eşzamanlılığı gerçekleştirdiğimizde, yani iki farklı psişizmdeki iki üst üste koymayı iletişime soktuğumuzda, tözsel katılımın yerine geçebilecek neredeyse her şeyi elde bulundurduğumuzu fark ederiz. Düşünmenin zamanı düşünce üzerinde derin izler bırakır. Belki aynı şeyi düşünmeyiz ama *aynı anda* bir şeyi düşü-

nürüz. Ne birleşme ama! Her türlü öznelarası psikoloji öncelikle zamandaki karşılıklılık sorunu ortaya koymalı ve eşzamanlılığı, tartışmadan bir sonuç gibi kabul etmemelidir. Eşzamanlılık çoğu zaman bir uzlaşım, bazen de bir hesaplama; her zaman iyi kurulmuş, ekonomik olarak yönetilen bir eser olabilir. Ne olursa olsun eşzamanlılık sorunu yapay duygusallık için olduğu gibi, numaradan duygular için de bize çok önemli görünmektedir: zamanın, zamanın eserini yok etmesine izin verilmemelidir. Ayrıca zaman zorlanmamalıdır.

Numara yapmayla birlikte, çok boşluklu bir zamanda tutulan, yaşam zamanının tüm zorunluluklarından çoktan kurtulmuş, bir şekilde yaşam zamanıyla üst üste bindirilmiş bir tavrı keşfetmiş bulunuyoruz. Diyalektik konumumuzun ve yaşamın telkinlerini ve bağlarını reddeden ket vurma müdahalelerinin önemini iyice anlaşılmasını sağlamak için, ket vurma eylemlerini ikiye katlayarak, zamanda birbiri üstüne bindirilmiş gitgide daha boşluklu tavırlara ulaşp ulaşamayacağımızı kendimize soralım. Örneğin, numara yapma numarası yapabilir miyiz ve eğer yapabilirsek, (numara yapma)² ile tanımlayacağımız bu numara yapma numarasına karşılık gelen zaman biçimi ne olacaktır?

Numara yapma numarasının romancıların gözünden kaçmadığını gösterecek bol bol edebi metin bulmak zor değildir. Georges Sand, *Horace*'ta (Bölüm XXIII) bundan özellikle bahsetmiştir. Dostoyevski'nin eserlerinde de binlerce yerde buna rastlanabilir, öyle ki Dostoyevski'nin psikolojisinin, sistematik olarak "bileşik" bir psikoloji, kendisi üstüne düşünen ve "üsleri" olan duygulardan oluşmuş bir psikoloji olup olmadığı sorulabilir. *Suç ve Ceza*'yı yeniden okursak, (numara yapma)²'nin birçok örneğini orada görebiliriz ve eğer önerdiğimiz zaman çözümlemesi şemalarından faydalanırsak, bu şemalardan karakter-

ristik özellikleri ortaya çıkarabildiğimizi fark ederiz. Böylece (numara yapma)², basitçe numara yapmadan çok daha boşluklu olarak karşımıza çıkacaktır. Numara yapmanın anları arasında (numara yapma)¹'den (numara yapma)²'ye çıkanları karşılaştırırken yapılacak en ufak istatistik gayrette bu görülecektir.

Ama elbette, sorun yalnızca edebiyat psikolojisinin bir sorunu değildir. Farklı kişilere –özellikle de kadınlara– numara yapma numarasından bahsederken, bizi ne kadar çabuk anladıklarını görünce çok şaşırdık. “Numara yapma numarası da yapılabilir mi?” sorusu hemen yanıt buluyordu: elbette. Tam tersine “numara yapma numarası yapma numarası yapılabilir mi?” sorusunu biz sorar sormaz, zihinlerde bir başdönmesi oluyor ve ortalık bulanıyordu. Sırf bu bulanma yüzünden bile, (numara yapma)³, bileşik psikoloji ve zamandaki üst üste koyma açısından ilginç bir sorunu ortaya çıkartır. Gerçekten de, bu son derece oynak duruma kendini koymak ne kadar zor olursa olsun, biraz deneyimle bu konunun incelenebileceğine inanıyoruz. Elbette, sadece sözlü bir işleme güvenmemek ve bir durumu bilmek için onu tanımlamanın yeterli olduğunu sanmamak gerekir. Eğer bu gibi iddialardan yola çıkarsak, (numara yapma)⁴leri, (numara yapma)⁵leri tanımlamakta ve hattâ devamını da getirmekte acele etmiş oluruz. Kendi payımıza, biz (numara yapma)³ün ötesine asla gerçekten geçemedik. (Numara yapma)³ün ötesine geçen numara yapmalar bize, psikolojik değeri olmayan dilbilgisine özgü araçlara başvuruyor gibi gelmektedir. Bize göre bunlar, birazdan açıklayacağımız anlamda zamansal olamazlar.

Fazla yüksek üslû durumları dışladığımıza göre, üçüncü üsteki psikolojinin psikolojik gerçekliğini yok sayanlar tarafından yöneltilen itirazlara cevap vermemiz gerekecek. Çoğu zaman, (numara yapma)³e, (numara yapma)²'nin zaten doğal olana bir

dönüş olduğu ve dolayısıyla (numara yapma)³ün basit bir numara yapma olduğu söylenerek itiraz edilir. Bu türden itirazlar psikolojiyi mantığa dayandırmaktadır. Numara yapma, belirli hakikatlerle ilişkiye sokulur ve çarçabuk, iki eksinin bir artı ettiği düşünülür. Otomatik ters dönmelerinden kurtulduğumuzda, gerçek psikolojik ters dönmelere vardığımızda, yeterince çeşitlilik gerekçesi sunan başlı başına bir farklar oyunu kendini açığa çıkarır. (Numara yapma)³le ilgili yaptığımız ders yeni bitmişti ki, dinleyicilerimizden birçoğu bize aldıkları ilginç notları ilettiler. Bunlardan biri, M. L. Thiblot'nunki, bize o kadar açık göründü ki, onu buraya değiştirmeden alıyoruz:

“İlk varsayım: Basit numara yapma. Bir profesörün dersinde çok sıkılıyorum. Ama kendimi bu profesöre iyi göstermek istediğim için, o konuşurken çok dikkat ediyormuş gibi numara yapıyorum. Profesörün numaramı yutmasını istiyorum.

“İkinci varsayım: İkinci üste numara yapma. Profesörün dersinde çok sıkılıyorum ve onun hoşuna gitmemek için nedenlerim var, dersini öyle bir dikkatle, o kadar abartılı bir gayretle dinliyorum gibi yapıyorum ki, profesör kendi kendine şöyle demek zorunda kalıyor: ‘Hiç de inandırıcı değil, bu öğrenci benimle dalga geçiyor!’ Demek ki sadece numara yapma numarası yapıyormuşum. Numara yapıyorum ama profesörün numaramı yutmayacağını umuyorum.

“Üçüncü varsayım: Üçüncü üste numara yapma. Profesörün dersini çok ilginç buluyorum. Oysa, arkadaşlarımla ona kendimi kötü göstereceğime iddiaya girmiş olduğum için, onu verdiği dersin ilgimi çekmediğine inandırmak istiyorum. Bunun için tam olarak yukarıda anlatılan yöntemi kullanıyorum. Öyle aşırı bir dikkat ve gayret gösteriyormuş numarası yapıyorum ki profesör bunu deyim yerindeyse tersinden anlamak zorunda kalacak. Burada üçüncü üste bir numara yap-

ma söz konusudur: bir duyguyu (kendisi de bir *numara* olan ilgi eksikliğini) numaradan varmış gibi göstermek için çalışıyormuş gibi yapıyorum.”

Zaten bu sorunu zaman yönünden incelersek, bunun sadece yapay bir mantık oyunu olduğu suçlamasının tutarsız olduğunu göreceğiz. Gerçekten de, eğer tüm ilk hallerin yeri değiştirilmek zorunda olsaydı, o zaman iki eksi bir artı ederdi. Eğer elimizde, her yerde aynı sürekliliği gösteren tek zaman düzlemi, bir tek doku olsaydı, durum bu olurdu. Ama tam da (numara yapma)², (numara yapma)¹den daha boşluklu olduğu için, (numara yapma)³ de (numara yapma)²den daha fazla boşluklu olacaktır. Bu nadir ve seçilmiş anın etkisinin iyice anlaşılmasını sağlamak için, numara yapma numarası yapmanın numarasını yapma sanatını öğrenmemize yardımcı olacak bütünüyle analitik bir yönleme başvuralım. Herkes numara yapma numarası yapmayı bildiğine göre, bu (numara yapma)²’yi söyleme bırakalım ve (numara yapma)³’ü bakışın üstlenmesini talep edelim. Bakış bunu bir göz kırpmasıyla, yerini tam bulan bir parıltıyla yapacaktır. Burada da bir rüyamızla ilgili bahsettiğimiz aynı zaman çözülmesini ama bu kez istemli bir şekilde buluyoruz. Üst üste konulmuş zamanların her biri, içinde farklı duygu süreçlerini barındıran kimi özel davranışlar tarafından sağlamlaştırılabilir.

Son olarak, dinleyicilerimiz bize başka önerilerde de bulundu. Bu önerilerin çoğu, sayıları gitgide artan konuşmacıları oyuna dahil ediyordu. Böylece belirli her topluma bir zaman atfederek, toplumsal zamanlarımızı istediğimiz gibi çeşitlendirme imkânı bulacaktık. Her numara yapma durumu özel bir tanık tarafından belirlenecekti. B için A, C veya D için olduğundan daha farklı olacaktı. Zamandaki üst üste konmaları kolayca elde edecektik, ama bunlar çok hiyerarşik

olmayacaktı. Sonuç olarak, fazla kolay olan bu piramitleri kabul etmiyoruz ve kendi payımıza, bir şekilde kendileriyle bileşen duyguların etkin “biçimleşmeler” gibi görüldüğü, bütünüyle zamandaki bir üst üste koymaya geri dönüyoruz. Bu ancak, biçimin kendini maddesinden bağımsız olarak tanıdığı gerçek bir düşünümle aydınlanan bir işlemdir. Böylece zaman şeması gerçekten biçime damgasını vurur ve ele alınan psikolojik unsurun karakteristik bir yönü olarak ortaya çıkar.

VII

Doğal olarak başka psikolojik bileşimleri de inceleyebiliriz: neşenin neşesi, aşkın aşkı, arzunun arzusu, günümüz duygusal felsefesinde çokça örneğini bulabileceğimiz birçok üst üste koyma. Özellikle, bize öyle geliyor ki, Paul Valéry'nin eserlerinin bu bakış açısından yola çıkılarak incelenmesi verimli olacaktır. M. Jean de Latour'un güzel kitabı, yeniden düşünülen değerlere, yeniden değerlendirilen değerlere, yeniden biçimlendirilen biçimlere haklı bir yer ayırmaktadır. Paul Valéry'nin etkin idealizminin gizli dinamiği gerçekten de buradadır¹.

Bu psikolojik bileşimlerde, üçüncü üsten itibaren zorluklar ortaya çıkacaktır; aslında saf idealizme üçüncü üsten itibaren ulaşılır. Böylece (aşk)¹'te, (aşk)²'nin her zaman değişken olan, sistematik olarak değişken olan hazzının ortadan kaybolduğu görülür. Ayrıca bu (aşk)² hâlâ (aşk)¹'in çeşitliliklerine tabidir. Nesneye olan bağlılık ancak, en sonunda özgür ve sadık olan, sevginin saf sanatı olan (aşk)³'te kaybolur.

Ama bizim işimiz üslû psikolojiyi derinlemesine çalışmak değildir ve buradaki bu hızlı gözlemler sadece daha sonraki

1) Jean de LATOUR, *Examen de Paul Valéry* [Paul Valéry'nin İncelenmesi].

çalışmalar için önerilerden ibarettir. Son olarak, dikkat çekmek istediğimiz şey, bu tür çalışmaları yaparken zaman özelliğinden yola çıkmanın önemidir. Biz olsak hangi konudan başlayarak inceleme motifleri bulacağımızı da hemen söyleyelim: iki üslû davranışlar, apaçıktır ki zaman bakımından ilk davranışlara göre daha boşlukludur [*lacuneuses*]. Genel olarak, katsayılar artırıldığında, gittikçe daha boşluklu zamanlara ulaşılır. Çoğalan bu boşluklara rağmen, inanıyoruz ki üslû davranışlarda bir psişizm, ilkel psişizme dayanmadan da mümkün olabilir. *Bu durumda, idealleştirilen zamanlar bir sürekliliğe sahip olmaksızın sabitliklere sahip olacaktır.* Önerdiğimiz zaman felsefesinin temel tezlerinden biri de budur. Şüphesiz, ilk davranışın sürekliliğini temel olarak koymak ve kaçışları, doğal gelişim boyunca zaman zaman ortaya çıkan bağımsız füzeler gibi değerlendirmek daha kolay gelecektir. Ama bu en basit çözüm, bizim çözümümüz değildir. Bu çözüm, bazı zihinlerin üslû bir düşüncede, düşüncenin düşüncesinde, hattâ (düşünce)³te kalabileceğini hesaba katmaz. O halde bize öyle geliyor ki, ikinci veya üçüncü üst üste koymanın zamanı, kendine has zincirlenme motiflerine sahiptir. Fizyolojik nedensellikten farklı olarak ele alınan psikolojik nedenselliklerle ilgili söylediğimiz her şey, burada, nedenlerin ve biçimlerin, gerçekten derinlemesine bir dayanağı olmayan davranışları sabitlediğini kanıtlamak için tekrar edilebilir. Üst üste konulmuş zaman gelişimlerinde, yüksek zihin çizgilerini inceleyerek, son derece nadir olayların bir zihin hayatını sürdürmeye, bir biçimi çoğaltmaya yettiği fark edilir. Maalesef bir psikolog bu alanda –kötü niyetli bir eleştiri şöyle diyecektir: bulutların üstünde– çalışmaktan hoşlanmaz. Günümüz psikolojisi Freud'u ölümcül¹

1) Ölümcül kelimesi metindeki *achérontique* sıfatını karşılamak için kullanılmıştır. Bu sıfat, Yunan mitolojisindeki ölümler ülkesi Hades'in boş ırmağından biri olan Acheron'a gönderme yapmaktadır. –çn.

keşiflerinde izlemeyi tercih etmektedir, düşünceyi yaşamın kaynaklarında, yaşamın aceleci dalgaları seviyesinde hissetmek istemektedir. Saf düşüncenin, gözle görülür bir homojenliği korusa da apaçık bir süreksizlik içinde ortaya çıkması boşunadır, psikolog tüm psişizmin yaşamsal olana denk ve her zaman yaşamsal gelişim ile eşzamanlı bir biçim olmasını istemektedir. Oysa psişizm boşluklu olduğu ölçüde açıktır, verdiği emirler kısa olduğu ölçüde güçlüdür. Hakiki etkin zamanlar, uygulama koşullarının ancak ikinci dereceden koşullar olduğu boşaltılmış zamanlardır. Yapay psikolojinin tarafından, üslû davranışların tarafından bakarsak, eylem zamanlarının yalıtılmış olduğunu ve bunların tekrar edilmesinin tamamen uygulamaları tarafından değil de, öncelikle daha yüksek, daha zihinsel zorunluluklar tarafından koşullandığını fark ederiz. Eyleme sebeplerinin tutarlılığı, etkili eylemlerin arasındaki bağa hükmedecektir. Yüksek zaman düzlemlerindeki süreklilik bir metafor haline gelecektir. Sadece daha açık, daha telkin edici ve sonuç olarak daha kolay geri kazanılabilir olacaktır.

Bize göre, bu metaforik süreklilik itirafı, kendi tezimizle çelişen bir şey olarak düşünülmemelidir, zira temelde bütün süreler için geçerlidir bu. Bunu kanıtlamak için, sürenin sabit eylemini tasvir ederken en çok kullanılan metaforlardan birkaçını inceleyeceğiz. Bu metaforlarla ilgili olarak, sürekliliğin her zaman bir bakış açısıyla işbirliği içinde olduğunu, başka bir deyişle saf ve basit haliyle bir metafor olduğunu göreceğiz.

BÖLÜM 7

SÜRENİN METAFORLARI

I

Eğer okuyucu buraya kadar, gerçekten etkili anlar arasındaki bağlantıların her zaman eylemin gerçekleştiği düzlemde farklı bir düzlemde gerçekleşmesi gerektiğini söyleyen tezimizi takip ettiyse, bizimle birlikte sürenin, tam anlamıyla bir *metafor* olduğu sonucuna varmakta zorlanmayacaktır. O zaman, Bergson felsefesinin en cazip yönlerinden biri olan bu canlandırma kolaylığı bizi çok daha az şaşırtacaktır. Aslında zamanı canlandırmak için metaforlar bulunabilmesinde şaşacak bir şey yoktur, yeter ki zaman en çeşitli alanlardaki bağlantıların tek etmeni olsun: yaşam, müzik, düşünce, hisler, tarih. Az ya da çok boş olan, beyaz olan tüm bu imgeleri üst üste koyarak, zamanın kalbine, zamanın *gerçekliği-ne* dokunabilmeyi umarız; varlığın basit imkânlarının sıralandığı beyaz ve soyut süreden, yaşanan, hissedilen, sevilen, şarkısı söylenen, romanı yazılan bir süreye geçebilmeyi umarız. Üst üste koymaları başlatalım: yaşam olarak süre, birbirini izleyen kimi işlevlerin düzeni ve dayanışmasıdır –sürekli bilince varması içinde yaşam, bir hülyadır– hülya-

nın kendisi, çelişik şekilde özgür ve erimiş olayları barındıran bir zihin melodisidir. Son olarak, karşılıklı şekilde, melodinin de “canlı bir varlıkla karşılaştırılabilir olduğunu”¹ buna eklersek, sürekliliğin dilini, sürekliliğin şarkısını, sürekliliğin ninnisini oluşturacak olan kapalı bir metaforlar çemberi, bir metaforlar ailesi yaratmış oluruz. Sakin süre, iyi dengelenmiş yaşam, sürükleyici müzik, tatlı hülyalar, açık ve verimli düşünce, zamanın sürekli olduğunu “kanıtlayacak” birçok deneyim. Tüm bu deneyimler hayırlıdır: süre mutlulukla eşanlamlıdır, ya da en azından, bir iyilikle, bir hediyeyle eşanlamlıdır. Sahip olmanın apaçıklığı, bir süre vaadini destekler.

Tüm bunlarda, yolunda gitmeyen bir şey vardır: hiçbir deneyim kendi kendine yetmez, hiçbir zaman deneyimi gerçekten saf değildir. Süreklilik imgelerinin herhangi birini yakından inceleyleyim; her zaman süreksiz olanın çizgilerini görürüz. Bu çizgiler ancak gölgelendirilmiş heterojenlikler itibariyle sürekli bir gölge yaratır. Bu iddiayı daha önce birçok kez sunmuştuk. Burada, özel bir metaforun düzlemine yerleşerek, müzikteki ve şiirdeki derinliği analiz etmeye gayret ederek onu yineliyoruz. Örneğin müzik düzleminde, sürekliliği yaratan şeyin her zaman, izlenimlerle ilgili olarak duyguları, duyumlarla ilgili olarak da anıları çağıran karanlık bir diyalektik olduğunu göstermemiz gerekecek. Başka bir deyişle, melodideki sürekliliğin, şiirdeki sürekliliğin, heyecanın belirsizliğiyle uyusukluğu sayesinde, anıların ve ümitlerin kapalı karışımı sayesinde, sonuç olarak tamamıyla ses bağlamlarına dayalı bilimsel bir çalışmanın bizi yerleştireceği düzlemden çok farklı düzlemlerde, gerçek duyumun ötesin-

1) BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Denemeler], s. 76.

de biriken duygusal yeniden yapılandırmalar olduğunu kanıtlamak gerekecek¹.

Öncelikle, şimdiden geçmişe uzanan ve ritme, melodiye, şiire, ilk üretimlerinde eksik kalan sürekliliği ve yaşamı getiren izlenimin bu gelgitinin altını çizelim. Bu gelgiti durdurmak için, melodiye karşı kayıtsız kalmak yeterlidir. O zaman birbirini izleyen notalar *şarkı söylemeyi* bırakır, içinde üretilmiş oldukları nitel ve nicel süreksizlikte kalırlar. Duyumlar birbirine bağlı değildir, onları bağlayan bizim ruhumuzdur.

Ses dokusundaki süreklilik öyle narindir ki, *bir alanda meydana gelen bir kesik bazen başka bir alandaki kopuşu* belirler. Başka bir deyişle, derece derece kurulan bağlantı yeterli değildir; bu kısmi bağlantı büyük ilmiklerin dayanışması tarafından, bütünün sürekliliği tarafından koşullanmıştır. Gerçekten de bir melodideki sürekliliği *öğrenmek* gerekir. Bu süreklilik öncelikle *duyulmaz*; melodideki sürekliliğin bilincini veren şey çoğu zaman bir temanın tanınmasıdır. Burada da başka yerlerde olduğu gibi, tanıma bilmeden önce gelir. M. Lionel Landry haklı olarak şöyle der²: “Ritmik bir şeklin tüm nitelik değeri, onu sadece bir kez duyan birisi tarafından anlaşılamaz.” İlk bakışta, seslerin ilk evriminde, zaman yapısı gerçekten *biçimlenmemişti*; müzikteki nedensellik henüz yerleşmemişti. Yapı ve nedensellik, gerçek olanın alanından ziyade mümkün olanın alanına konulmuştu. Her şey bağlantısızlık ve amaçsızlık içinde kalakalıyordu. İşte bu durumda, biçimin nedenselliğini getiren, izlenimin geriye dönerek yinelenmesidir. Biçimin bu

1) Bkz. OTTO, *Le sacré* (s. 153, dipnot). Otto, Bergson'un yöntemindeki birleştirmeciliğe dikkat çeker: “Bergson'un akışkan kavramları gerçekte duygular ile estetik ve dini sezgileri ifade eden ideogramlardır. Bunları bilimsel kavramların yerine koyarak, Bergson idea ve deneyimi birbirine karıştırmaktadır, Schiller de Goethe'yi bu karışıklık yüzünden eleştirmiştir.”

2) Lionel LANDRY, *La sensibilité musicale*, s. 29.

nedenselliği, bir metafizikçi için, M. Landry'nin sözünü ettiği nitelik değerine karşılık gelen unsurdur.

Gerçekten bir biçim veren bu *yeniden biçimlendirme*, ikinci dereceden simetrik olmayan biçimlerden hareketle müzikte ve şiirde simetriler doğurabilir. Raoul de La Grasserie bunu gözlemlemiştir¹: “İki dize birbirini izler, sanıyorum ki her birinin içinde, iki yarım dize arasındaki hece sayısının eşitsizliği vardır; eğer bu eşitsizlik ikinci dizede de aynı anlamda tekrar edilirse, aynı ritmik desen yeniden oluşacaktır, iç eşitsizlik bir dış eşitsizlik halini alacaktır.” Başka bir deyişle, karmaşık olanın özdeşliği, ayrıntının çeşitliliğine aşkın olacaktır; bir şey, bir şekilde, simetriği tarafından tamamlanacaktır. Süreklilik gruplamanın lehine gerçekleşecektir. İşte bu şekilde şiir, ya da daha genel olarak melodi, *kendini tekrar ettiği için sürer*. Melodi kendi kendisiyle diyalektik şekilde oynar; kendini bulmak için kaybolur; ana teması içinde soğurulacağını bilir². Böylece bize, bir süreyi değil de, sürenin bir yanılsamasını verir. Bazı açılardan melodi, geçici bir vefasızlıktır. Bize bir oluş vaadediyordu, oysa bizi bir durumda teyit ediyor. Bizi kökenine götürerek, onun seyrini öngörmüş olmalıymışız izlenimi verir. Ama gerçek anlamda bir ilk kaynağı, yayılma merkezi yoktur. Geri dönüşlerle açığa çıkarılan kökeni, tıpkı sürekliliği gibi, bir bileşim değeridir.

Şimdi, ana temanın bu diyalektik silinişini inceleyecek olursak, her tekrarın [*reprise*] ilk çalınışına melodik olarak bağlı olduğu artık düşünülemez. Bir nakarattan diğerine, gizli bir anıdan, hattâ iyi tanımlanmış bir beklentiden bile daha azı

1) Raoul De LA GRASSERIE, *De l'élément psychique dans le rythme...*, 1892, s. 2.

2) Bkz. G. URBAIN, “La mélodie” *Journal de psychologie* (1926) içinde, s. 201. M. Georges Urbain ilke olarak “melodik bir hareketin her zaman kaynağına geri döneceğini” söyler.

vardır. Zira beklenti asla müzikteki kadar açıkça olumsuz değildir; aslında bu beklenti, ancak duyulan cümlelerin tekrar edilmesi halinde bilinçli olacaktır. Bir şey beklemiş olmayı hatırlamayacağız; yalnızca onu beklemiş olmalı olduğumuzu kabul edeceğiz. Böylece, melodiye hafif ve serbest bir süreklilik veren şey, bu bütünüyle sanal, ancak neden sonra gerçek olan, sadece denenmesi gereken bir şans, bir imkân olan beklenti olacak. “Mimar! Benzetmelerin boşluğu” derdi bir zamanlar Maurice Ravel¹, “bir binayı ayakta tutmanın bazı kuralları vardır, geçişleri birbirine bağlamak içinse hiçbir kural yoktur.” Gerçekten de bu bağlantı, müzik dışı araçlar tarafından, duygusal, dramatik, hattâ edebi değerler tarafından desteklenmektedir². Melodiye eşlik eden duygu akışı durdurulabilse, basit bir hissi veri olarak melodinin de akmayı bıraktığını fark ederdik. Süreklilik melodik çizginin kendisine ait değildir. Bu çizgiye dayanıklılığını veren şey, duyumdan daha belirsiz, daha yapışkan bir duygudur. Müziğin eylemi süreksizdir; ona süreklilik veren şey, bizim kendi duygu yankılanmamızdır.

Buna göre müziğin heyecanı, bir zaman sentezinin asla tam olarak bitmeyecek denemesidir, zira müzikteki nedensellik her zaman sonraya bırakılır, her zaman sistematik olarak sonraya bırakılır. Derece derece etki etmez. Raoul de La Grasserie, *uyumsuz armoni* adını verdiği şeyin temelindeki bu nedensel ertelemenin önemini iyi görmüştür. “Müzikte armoni hemen gerçekleşmeyebilir; özellikle modern müzikte armoni çoğu zaman ertelenir ve bir beklentiden sonra daha büyük etkiler üretmesi sağlanır. Bir nota yayılır, bir diğeri onu takip eder; eğer burada durursak mutlak uyumsuzluk, yanlış müzik, ritim yokluğu olacaktır.; kulak henüz yaralan-

1) *Courrier musical*, 1 Ocak 1910.

2) Bkz. LANDRY, (ay, s. 185), Ravel alıntısını da buradan yapıyoruz.

mamıştır, ama şimdiden tedirgindir, acı çeker, daha aşağı bir düzende açlık duygusu ne ise ona benzer bir şeyler hissetmektedir; eğer bu durum çok uzarsa, sinirlenme başlayacaktır, ama müzisyen zamanında davranır, bir nota çalar ve uyumsuzluğu arzulanan, aranan ve sonuç olarak daha da heyecan verici bir *son uyumla çözüme bağlar*.” Böylece sesin üzerine drama konur, dramının neden sonra anlaşılan birliği melodinin yeniden gelgitini sağlar ve önceleri neredeyse tamamen yalıtılmış oldukları hissedilen duyumlara bir süreklilik verilir. İşte o zaman tüm sayfa baştan alınır, gerçekten melodik nedenselliğin tek mümkün kanıtını sunan müzikal ereklilik yeniden kurulur ve böylece “o özel, saf müzikal, zihin uyuşukluğuna ve uykuya aşkın olan huzura” ulaşılır; “müziğin ürettiği bu durma, başka yerde açık olan simetrisizliklerin simetriler halinde kapanmasından ileri gelir...”¹

Özet olarak, müziğin bizde bıraktığı doluluk ve süreklilik izlenimi, uyandırdığı duygulardaki karışıklıktan kaynaklanır. Melodiyi zamanla olan doğru ilişkisi içinde gözlemlediğimizde, nakışların kanaviçenin biçimini bozduğunu ve sonuç olarak sürenin metafizik olarak incelenmesi için müziğin çoğu zaman yanıltıcı bir metafor olduğunu fark ederiz. M. Maurice Emmanuel’in derinlikli çalışmalarına dayanarak buna ikna olacağız.

II

Histoire de la langue musicale [Müzik Dilinin Tarihi] adlı eserinde bu bilge teknisyen, mensuralist², yani tamamen nesnel zaman ölçülerini tek temel olarak kabul eden tekniklere en

1) Pius SERVIEN, *Les rythmes comme introduction physique à l'esthétique*, Boivin, 1930, s. 45.

2) Bir Ortaçağ müzik terimi. Günümüzdeki anlamıyla armoni temelli beste yapmayı öngören akım. -çn

önemli özellikler olarak bakmaz, bunu yalanlar. Ona göre, mensuralist olma özelliği ancak yazıya atfedilmelidir; bu da kesin sürenin *müziğin* özündeki *töz* olmadığının kanıtıdır. Ölçü önceleri gerçekçi değil hatırlamaya yardımcı bir canlandırma olmuştur. Modern teknikler içinde ölçü, “ritmik gidişatı okumayı ve doğrudan tercüme etmeyi” sağlar.¹ Ama metronom kaba bir alettir. Dokunmakta olan ipleri sayan bir alettir, dokuma tezgahı değildir. Zaman dokusunu bile iyi betimlemez. İlhamla gelen bu yeni ve taze, havai, tamamen işleyişlerden oluşmuş müziği düzenleyemez. M. Emmanuel ölçü çizgisinin rolünün ne kadar abartıldığını gösterir²: ölçü çizgisi, der, “ritmin mabedinden içeri girmeye çalıştığında tüm kapılar yüzüne kapatılmalıdır. Onun işi bayağıdır; ölçü çizgisi metronoma yakındır, düzenli olarak yolu işaretler; tıpkı askeri sınırlar gibi, toprak istemeye hakkı yoktur”. Ayrıca M. Emmanuel, birçok güzel dizenin ölçü çizgisi tarafından “katledilmesinden” bahseder. Çağdaş dönemde bile³, “çoksesliliğin vazgeçilmez yardımcılarında biri haline gelmiş olan ölçü çizgisi, ritmi göstermez; ritme bağlı değildir; ritmin elemanları sadece nadiren çizgilerin ayırdığı alanlara karşılık gelir”.

M. Lionel Landry de, katı ve önyargılı tezlerden öylesine uzak olan o son derece farklı eserinde, mutlak zaman çerçevesinin ilk ve uzlaşmaz olma özelliğini reddeder⁴: “Her ritmin temelinde ilk ve bölünmez bir zaman olduğuna dair anlayış da bertaraf edilmelidir. Eski ölçünün bir kuralı olduğu doğrudur, ama zaten bildiğimiz kural istisnaları dışında, debi çeşitlemelerinin de onun mutlak değerini ortadan kaldırmaya yeteceğinden emin olabiliriz.” Başka bir deyişle, ritme şekil veren za-

1) Maurice EMMANUEL, *Histoire de la langue musicale*, c. I, s. 253.

2) *Ibid.*, c. II, s. 442.

3) *Ibid.*, s. 563.

4) LANDRY, *ay*, s. 25.

man bağıntısı biçim bozulmalarını kabul eder. Zaten eğer müzik çeşitli sürelerin bir muhasebesi olsaydı, kesin bir kronometre olsaydı, bu bilgece paylaştırılmış zaman kesitlerini ters yönde kat ederken, yeni bir melodiyle karşılaşırdık. Bu öneri ancak bir müzik yazarının aklına gelebilir. “Bu da,” der M. Landry, “müzik cümlesinin böyle *mekânlaşmasının* doğal bir şey olmadığını kanıtlar; bu bize, müziğin zamandaki akışı tarafından sunulan geri döndürülemez özelliştir: örneğin, füğde, dinleyici temanın tersine çevrilmesini ne kadar kolay kabul ederse, geri çevirme, yani *cancrizans* hareketi o kadar yappay, ezberci ve yalnızca okumada algılanabilir görünecektir.”

Ama o zaman, ölçü gibi düzenli ve nesnel bir çatıdan kurtulunca, ritmin işlenişi gerçek değil metaforik bir süreklilik içinde belirecektir. Tavırlar arasındaki diyalektik daha özgür olacak, müziğin zamanı kendi evriminde bile özsel bir göreliliğe bulaşacaktır. Öyleyse ölçünün gerisinde kalan her şey *ad libitum*dur.¹ Nesnel olmaktan çok öznelidir. Öte yandan, bu geride kalanlar, önemli bölgeler oluşturur. Bunlar, ertelenen duyguların gerçekleştiği bölgelerdir, melodik gevşemelerdir. Aslında bunların sayısı yazıda görüldüğünden çok daha fazladır. Biraz deneyimli müzisyen bir ruh, düzenliliğin ve özgürlüğün, tüm melodi boyunca dalgalanan, ertelendikten sonra gerçekleştirilen duygunun bu diyalektiğini hisseder ve yaşar.

Daha ince ayrıntılara girersek, bir notanın “süresi”, solfej öğretmenlerinin anlattığı gibi müziğin o saf ve iyiden iyiye ilkel unsurlarından biri değildir. M. Emmanuel haklı olarak buna dikkat çeker²: “Temelde yoğunluk uzunluğa bağlı bulunur, şöyle ki, eşit olmayan sürelerdeki iki unsurdan uzun olanı güçlü kabul edilir. Uzunluk ve kuvvet bağlantılıdır: bu, il-

1) *Ad libitum* (Lat.): Keyfi, istendiği ölçüde. —çn

2) EMMANUEL, ay, c. I, s. 526.

kel ritim sanatında bir çeşit zorunluluktur. Ritimli nazım sanatında kuvvet uzunluğu çağırır.” Ayrıca (c. II, s. 577): “Eskiler’in koyduğu kural XV. Yüzyılda kalmıştır ve her zaman için doğru olacaktır: özel bir işaret veya kural olmadıkça, süre ve seslerin yoğunluğu arasındaki bağıntı doğrudan olur.” Bizim bakış açımızdan, bu bağıntının doğrudan oluşu büyük bir dikkati hak eder, zira bu, apaçık gösterir ki süreyi veren yoğunluktur ve süre de –bir kez daha– sadece bir sonuçtur. O halde melodik bağlantının bu erimiş, sönük ve belirsiz tarafı, sesin dürtüsünden türetilir. Bu, ritmin kesin aritmetiğinde devreye girmeyen bir çeşit akustik alacakaranlıktır.

Yoğunluk ve sürenin melodik fenomenlerle bu iç içe geçmelerinde, M. Jean Nogué'nin teorisinin bir örneğini bulabiliriz¹. Bu teori, duyumların enerjisiyle ilgili dâhiyane ve derinlikli bir çalışmaya dayanır. Bu çalışma, bir duyumun gelişiminde dayanak ve atılımı birbirinden ayırmakta; böylece bir duyumun statik ve dinamik koşullarının çözümlenmesine izin vermektedir. Bu çözümlemeyi M. Emmanuel'in keşiflerine bağlarsak, sesin nasıl dayanak anından itibaren atılım yaptığını anlarız. Ses, sürmek için bir enerji birikimine ihtiyaç duyar. Bu birikim, dinamik olarak kullanılmadan önce, statik olarak mevcuttur. Yoğunluğunu gerçekten ölçebilmek için bu enerji rezervini ilk değeriyle yakalamalıyız; bu rezervden yayınan süre daha az kesin bir ölçü verecektir. Bu yoğunluk ve süre kompleksinin varlığı, en azından, sürenin gerçekten müzikal unsurların ilk niteliklerinden olmadığını kanıtlar.

Bu karmaşık özellik, kısa ve uzun olanın diyalektiğine yalnızca güçlü ve zayıf olanın diyalektiğinin değil, aynı zamanda

1) M. Jean NOGUÉ'nin teorisinin özet bir sunumu, *Revue philosophique*'in Temmuz 1932 tarihli sayısındaki dikkate değer bir makalede bulunabilir: “Ordre et durée”.

ince ve kalın olanın diyalektiğinin de bağlandığının farkına vardığımızda, daha da belirgin hale gelecektir. O zaman melodinin atomlara bölünmesi gerçekten anlaşılır. M. Lionel Dauriac bu bölünmenin aşamalarını incelikli şekilde göstermiştir. Dauriac “ince ve kalın ikilisi”nden yola çıkar. Öncelikle kalından inceye doğru sürekli bir çeşitlenme olduğunu kabul eder. Böylece iki “yükseklik”, “eğik bir düzlem” tarafından birbirine bağlanır. Ama bu “eğik düzlem” boyunca oynayarak yükselen ve alçalan çocuk sesi, bu düzlemi hızla bir “ölçeğe” dönüştürür. Gerçekten de, “çocuğun gırtlığından doğru bir ses çıktığı gün, ses organının rastlantı oyununun, gerçek bir çalışmaya yol açtığını söyleyebiliriz. Bu çalışma neye dayanmaktadır? Kalın ve ince olanın sonsuz alanında, yeni doğmuş bebeğin gitgide artan dikkatiyle ayrışan ses atomlarının üretilmesine. Neden atom ifadesini kullandığım, doğru bir sesin, sürdüğü müddetçe müzikal ölçütün aynı derecesinde kaldığı, müzikal seslerin, nitelik düzeninde tüm derece çeşitlenmelerine direnç gösterdikleri düşünülürse, anlaşılacaktır: bir *re* veya *mi* sesi, yoğunluğu ne kadar kuvvetli ya da zayıf olursa olsun, tınladığı müddetçe bir *re* veya *mi* olarak kalacaktır¹”. İlk bakışta bu tezin, öncül bir sürekliliğin taraftarlarına yaradığı düşünülecek ve yükselmelerin ve tınların atomlara ayrılmasının ikincil ve yapay olduğu itirazı gelecektir. Ama iyice düşünülürse, dolaysız gibi koyulan “sürekliliğin” son derece geçici olduğu ve müzik kavramlarının üzerine inşa edileceği yapının bu süreklilikle yaratılamayacağı gözlemlenmelidir. *Bunun tersi de doğrudur*, atomlara ayrışma öyle erken gerçekleşir, öyle kendiliğinden, öyle beklenmedik olarak gerçekleşir ki, birçok bakımdan, doğal gibi görünebilir. Süreklilik, M. Dauriac’ın

1) Lionel DAURIAC, “Sur l’origine commune du langage verbal et du langage musical”, *Journal de Psychologie* içinde, 1932, s. 834.

kendisinin de söylediği gibi, artık ancak “karışık ve tutarsız seslerin merkezidir”.

Böylece, mümkün olduğunca basit, mümkün olduğunca birleşmiş bir melodi çizgisi ele alınırsa, atomlara ayrışmanın ilkelerinin çoğaldığını görürüz. Ses fenomeninde kalarak yapılan bu gözlemlerin bu ilkelerine direnmek ve sürenin melodinin tözü olduğunda ısrar etmek boşunadır. Aslında ne melodi ne de yaşam, zamanın psikolojisi için iyi metaforlar sunar. Melodi bizi zaman konusunda daha ziyade yanıltacaktır, zira sesin ve sessizliğin diyalektiği üzerine kurulu ritimleri, fazlaca parazit renklerle renklendirmektedir. Ritmik üst üste koymalarla ilgili bazı gözlemler yaptığımızda bunu daha da iyi anlayacağız.

III

Ritmik üst üste koymaların özündeki göreliliği açıklamadan önce, mutlak bir zamana gönderme yapan her tür alışkanlığı defetmemiz gerekir. Burada da hâlâ ölçünün, özünde ikincil ve pragmatik olma özelliğini teyit ederiz. Eşzamanlılık, sürelerin kesin bir ölçüsüyle değil, basitçe *vuruşun* ani bir sinyaliyle gerçekleşir. Vuruş, Üstad’ın düşüncesine göre¹, “uyumsuz ritimlerdeki en çetin üst üste koymaların gerçekleşmesini sağlayan pratik bir yöntemdir”. Vuruşun kendisinin de basit bir ritme uyduğu, nesnel ve tüm sesler için geçerli bir kural getirdiği, düzenli sürelerle matematik bir zaman verdiği iddiaları, tüm bunlar ancak yanıltıcı itirazlardır. Gerçekten de, vuruş süre olarak değil sinyal olarak etki eder. Kesişen tesadüfleri birbirine bağlar; her zaman dikkat çekici anlarda farklı ritimleri birbirine bağlar. Zaten bir orkestra şe-

1) EMMANUEL, *ay*, c. II, s. 378.

finin eylemi, iyi ayarlanmış bir mekanizmanınkinden çok daha verimlidir. Şef, katıksız sürenin dağıtıcısı değil aslında ince işleyişlerin ustasıdır. Süreyi sadece yönetmez, ona nefes verir ve burada yoğunluk değerlerinin, süre değerlerinin önüne geçtiğini görürüz. Orkestra şefi çoğu zaman sesi boğmaktansa onun kendiliğinden sönmesine izin vermelidir. Şef, dayanak sayesinde atılımı ölçer. Ayrıca bir perdeyi diğere dayandırır ve ritmik bağıntıyı düzene sokar.

Burada, Önsöz kısmında bahsettiğimiz bir paradoksun örneğini vermiş oluyoruz. Mutlak bir süreye gönderme yapmayı reddettiğimiz andan itibaren, *ritimlerin karşılıklı dayanağını* açıkça kabul etmek zorunlu hale gelir. Gerçekten de, bütün enstrümanların kendisine göndereceği temel bir ritim almak uygun olmayacaktır. Aslında çeşitli enstrümanlar birbirini destekler ve birbirlerine alıştırma yaptırır. Şefin rolü, enstrümanların karşılıklı bağıntı gayretini daha bilinçli hale getirmektir.

Süreklilik ve doluluk izlenimi bu karşılıklı bağıntıdan kaynaklanır. Sürükleyen şeyin hızlı ritim mi yavaş ritim mi olduğu tam olarak bilinemez, çünkü sürüklemeyi belirleyen şey işbirliğidir. Ayrıca melodi ve armoni tam olarak birbirinden ayrılamaz. M. Georges Urbain, oldukça yoğun ve zengin açıklamalarında bunu göstermiştir¹: “Melodik bağlantı, sıkı şekilde armonik bağlantıya bağımlıdır.” Her zaman bir şey eşlik eder, bir şey destekler. Ama bu eşlik ve destek, en az eşlik edilen ve desteklenen şey kadar tutarsızdır; bu yüzden M. Urbain’in paradoksu kabul edilebilir: “Melodi çırıl çıplak kaldığında, yani tek sesli [*monodie*] hale geldiğinde bile”, alttan alta bir sürüklenme gerekir; “bu durumda armoninin üstü kapalı olduğu kabul edilir”. Mümkün olduğunca çizgisel bir

1) *Journal de Psychologie*, 1926, s. 206.

melodiyi dinlerken, ona bir derinlik verdiğimizizi, ona eşlik ettiğimizi söyleyebiliriz. Ona eşlik etmeden onu bir bütün olarak duyamayız. Sesin ve ruhun bu heterojen uyarısı olmadan ona bir bağlantı, sürekli bir süre atfedemeyiz.

Böylece hep aynı sonuca varılır: homojen bir süreç asla evrime yönelik değildir. Ancak çoğul bir şey sürebilir, evrimleşebilir, bir şey olabilir. Çoğul bir şeyin oluşu da, tıpkı bir melodinin oluşunun, tüm basitleştirmelere rağmen çok sesli olması gibi, çok biçimlidir. Sesin süresi, armoni ekseninde olduğu gibi melodi ekseninde de, yoğunluğunda olduğu gibi tınılarında da, her yönde diyalektiktir. O halde müzikal metaforlar, bize tözsel bir sürekliliğin imgelerini vermektense, zamanın diyalektiğini öğretmeye çok daha uygundurlar. Bunun için, bütüne dair izlenimlerin gerçekleştirdiği toplamalara fazla çabuk kapılmamak ve müzik hayatını, duygusal bir yapışkanlık olmaksızın, gerçekten inişli çıkışlı ve özgürce yaşamayı kabul etmek yeterlidir.

IV

Aynı çözümleme ruhuyla şiir ritimleri üzerine bir çalışma yapılırsa da aynı sonuçlara ulaşılabilir. Şiir ritminin yavaş yavaş ölçüye dayalı [*mensuraliste*] anlayışlardan koptuğunu ve tekbiçimli süreleri ölçmektense dikkate değer anları gruplayarak aritmetiklediğini göstermek için birkaç notla yetineceğiz.

Öncelikle ölçüye dayalı anlayışlar bile kendini göstermiyor gibidir. M. Raoul de La Grasserie şiirde saf ses ritminin geç geldiğini göstermiştir. Ona göre, veznin çıkış noktası dizedir¹, “kelimelerin, yani fikirlerin dağıtıldığı zaman bölünmeleri tarafından biçimlendirilen tamamen psikik dize. Evrimin bu

1) Raoul de LA GRASSERIE, *ay*, s. 24.

noktasında... Tevrat'ın nesri karşımıza çıkar... (Daha sonra) her cümlede aynı kelime sayısından, hissetmeden, farklı uzunlukta ama aynı hece sayısına sahip kelimelere geçilir ve böylece *ilkel dize*, *hecelerin sayılmasıyla* oluşan dize doğmuş olur". Bizim tezimiz açısından önemli olan şey, şiirde *psişik* dizinin temel olması, nesnel zaman değeri karşısında köken açısından üstün olmasıdır. Eğer dizeleri bölümlere ayırıp saymak yerine, iç sözün tam üstünde, düşüncenin boşluklu zamanında onları *düşünmeyi* kabul edersek, bu psişik şiire, bu dilsiz şiire geri döneceğiz. O zaman sürekliliğin özünde diyalektik olduğunu, zıtların bir anlaşmasından kaynaklandığını ve zaman açısından reddetmelerden, geleceğe ertelemelerden veya geçmişe geri dönüşlerden oluştuğunu fark edeceğiz.

Sürrealist şiir, bu zaman diyalektiğinin, bu saf psişik ritmin güzel örneklerini verecektir. Eğer sürrealist şiir mantıkçı psikologların veya edebiyat eleştirmenlerinin eleştirileriyle ya da anlayışsızlığıyla karşılaşılırsa, bunun nedeni, bu şiirin temelindeki diyalektik özgürlük hesaba katılmaksızın, süreklilik şemalarının bu şiire dayatılarak yargılanmaya çalışılmasıdır. Seslerin ötesinde, doğmakta olan psişizm seviyesinde, sessizlikler kısalabilir veya yayılabilir, ne fark eder! Durabiliriz veya tepki verebiliriz, izlenimin hafiflemesine izin verebilir veya onu farklı ya da zıt bir izlenimle aniden kesintiye uğratabiliriz. O zaman, *şiirsel nedensellik* tam doğru bağlantısızlığında belirir; her tür aracıya rağmen, uzun vadede bir merkezden diğerine yankılanmaya başlar; hecelerin dalgalanması ancak ters yönde bir akıntıdır. Şair olmak, zaman diyalektiğini çoğaltmaktır, duyumun ve tüm dengelinin kolay sürekliliğini reddetmektir, titreştirilen durmayı, titreştirilen psişizmi kabul etmek üzere geriye doğru evrimleşen [*catagénique*] durmayı reddetmektir.

Bu düşünceye dayalı şiir, şüphesiz, yankılanmanın derinlikli sesi açığa çıkaracağı, söze dayalı bir şiire ihtiyaç duyar; ama sözün işitildiği ritim, düşünülen ritimden hareketle düzenlenir, bunun tersi doğru değildir. Hecelerin sayılmasına gelince, bu sadece basılı ritim olduğundan, artık onu savunmak mümkün değildir. Bu konuda, tezimizi savunmak için, son yıllarda M. Pius Servien'in şiirdeki ritim fenomenlerine ayırdığı çalışmalardan söz etmek bizim için yeterli olacaktır. Bu çalışmalar, bazı açılardan M. Emmanuel'in yaptığı keşiflerle benzerlik gösterir. Gerçekten de M. Pius Servien, sürenin ölçüsünün şiirdeki ritmin temelini oluşturmaktan uzak olduğunu göstermiştir. Ya da, en azından, sürenin bu ölçüsü ancak yapay bir ritmi destekleyecektir¹: “Kelimeleri incelikle çözümleyerek, uzun ve kısa seslileri tam bir kesinlikle belirlemeye çalıştık. Söylemin nefesi bu zayıf yapıların üstünden geçtiğinde, her şeyin iskambil kâğıdından yapılan kaleler gibi yerle bir olduğunu fark etmedik. Kelimedeki uzun ve kısa sesliler, *kelimenin cümledeki vurgusunu ve konumunu takiben, hemen biçim değişikliğine uğrar.*” Şiirdeki gerçek ritim, tonlamaların gruplanmasından oluşur. Bu ritim, güçlendirir, yoğunluktur; süre bunun ancak az ya da çok sadık bir sonucudur. “Gerçekten bağımsız olan ve tüm diğerlerine hükmeden tek bir ritim vardır... İkincil ritim olarak, yani tonun ritminin mutlak anlamda hükmettiği ritimler olarak, önce tınılar, daha sonra süre gelir.”

Süreksizliğe açık bir Bergsonculuk, ton gruplarının bu gerçekleşmesini anlayışla karşılayabilirdi; ama doğal olarak ritim değerlerinin çeşitli yoğunluklardaki dürtülerin önce süreksizliğini koruması gerekir, sonra da bu süreksizlikler, bi-

1) Pius SERVIEN, *Les rythmes comme introduction physique à l'esthétique*, Boivin, 1930, s. 64.

ze temel sürekliliğini sunacak olan homojen bir düzlemde, kaydedilen fenomen düzeyinde, her tür donuk yaşamdan soyutlama yapıldığında, birbirine bağlanmalıdır. “Ölçülmesi gereken şey, etkin olarak yayılmış titreşimdir ve her şeyin ötesinde, *dikkat edilen titreşimdir*”¹. Öte yandan, bunun yapılması için, işlevsiz farkların elenmesi ve biçimsel nedene madde neden karşısında bir üstünlük verilmesi gerekir. Dikkat edilen sese kıyasla üretilen ses hiçbir şeydir. O halde ritim, zihninin etkin bir rol üstlenmekte gecikmeyeceği bir soyutlama düzleminde kurulacaktır. M. Servien şu çok genel tanıma ulaşmaktadır²: “Eğer şu özelliklere sahip eleman kümeleri bulunabiliyorsa, bir şey ritmin etmeni olabilir: 1° Bütün kümelerin elemanları aynı doğadanmış gibi algılanır: eğer içlerinden biri dikkat çekerse, bu dikkat hepsiyle ilgilenilmesini sağlar; 2° Bir kümenin elemanları eşit gibi görünür; iki farklı kümenin elemanları ise eşit değilmiş gibi görünür.”

Bu soyutlama düzeyinde, tekbiçimli bir zamandaki olayların kesin konumu öneminden çok şey kaybeder ve farkına varılır ki frekanslar ilkesi, ölçüler ilkesine baskın çıkar. Başka bir deyişle “kaç kere?” sorusu, “ne kadar zaman?” sorusunun önüne geçer. Eğer burada bize, frekansları karşılaştırmak için eşit aralıklar belirlemek gerektiği söylenerek itiraz edilecek ve kısırdöngü yaratmak gibi bir suçlama getirilecekse, vereceğimiz cevap şu olacaktır: aralıkların “eşitliğine” karşı gösterilen tolerans o denli büyüktür ki, her tür ölçü fikrini yerle bir eder. Bütün lirizm, vurgulu hecelerin vurgusuz hecelere orantısıyla çözümlenmektedir. Bu muhasebe, süreleri gözardı eder.

M. Pius Servien’in tüm estetiğin temeline bu şekilde genelleştirilmiş bir ritim fikri koymayı önerebilmiş olması böy-

1) Pius SERVIEN, *ibid.*, s. 27.

2) *Ibid.*, s. 29.

lece anlaşılmaktadır. Biz bu fikri bütün zaman metafiziğinin temeline koymayı öneriyoruz.

O halde, genelleştirilmiş ritim fikrinin temel zaman ilkesini belirleyelim: bu ilke, bir biçimin yeniden kurulmasıdır. Bir özellik, eğer kendini yeniden kuruyorsa, ritmiktir. O zaman bu özellik, özünde bir diyalektiğin içinde sürüp gider.

Eğer bir ritim, bir özelliği sağlam bir şekilde belirliyorsa, çoğu zaman bağlantılı başka özelliklerin de ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Ritim, bir biçimi yeniden kurarak, çoğu zaman bir maddeyi, bir enerjiyi yeniden kurmuş olur. Örneğin, “biten bir müzik, kendi yarattığı enerjileri durmaya sürükler. Çoğu zaman, bu durmanın içine, yakalamış ve kendisiyle birlikte sürüklemiş olduğu yabancı kökenli enerjilerin birçoğunu da getirir”¹. Bir durma felsefesi, hem biçimci hem de vesileci [*occasionnaliste*] olan ve zamanın isteklerinin tam ölçüsünü veren bu nedenselliği ne kadar düşünse azdır. Ritim, çeşitli enerjileri disipline sokup saklamanın gerçekten tek yoludur. Yaşam dinamiğinin ve psişik dinamiğin temelidir. Ritim –fazla karmaşık melodi değil– diyalektik bir süre felsefesinin gerçek metaforlarını sunabilir.

1) Pius SERVIEN, *ay*, s. 45.

BÖLÜM 8

RİTMANALİZ

Takip edebildiğimiz kadarıyla, M. Lucio Alberto Pinheiro dos Santos'un karmaşık ve çok çeşitli çalışmaları, yazarın kendisinin geçici olduğunu ve düzeltilmesi gerektiğini söylediği bir dizi deneme şeklinde kendilerini sunar¹. Bu denemelerin bütün planını vermek veya çeşitli gelişim çizgilerini belirtmek gibi bir niyetimiz yok. Sadece bazı genel temaları belirlemek ve bu temaların, özünde diyalektik süreçlerle ilgili olan ve dalgalanmalar ile ritimler üstüne kurulu kendi tezi-miz açısından hangi çağrışımları yaptığını incelemek istiyoruz. M. Pinheiro dos Santos'un çalışmalarını hak ettiği yoğunlukta sergileyebilmek için, büyük bir eser hazırlamak gerekirdi. Bu çalışmalar birçok alanda, yeni fikirlerin peşindeki araştırmacıların dikkatini çekecek deneyimleri önermektedir.

I

M. Pinheiro dos Santos ritmik fenomenolojiyi üç farklı bakış açısından inceler: maddi, biyolojik ve psikolojik. Biz

1) Lucio Alberto PINHEIRO DOS SANTOS, Brezilya'da, Porto Üniversitesi'nde profesör: *La Rythmanalyse*, "Société de Psychologie et de Philosophie" ["Psikoloji ve Felsefe Topluluğu"] yayını, Rio de Janeiro, 1931.

yanlızca ilk iki bakış açısını ilgilendiren kısımlara el atacağız, zira bu küçük kitapta bizi ilgilendiren şey, özellikle sürenin psikolojisinin temelleridir.

Maddenin dalgalı bir ışımaya dönüşmesi ve buna mukabil dalgalı ısımanın da maddeye dönüşmesi, işte bu günümüz Fizik'inin en önemli ilkelerinden biri haline gelmiştir. Böylesine kolay tersine döndürülebilen bu dönüşüm, doğal olarak, bazı açılardan maddenin ve ısımanın birbirine çok benzediğini düşünmeye götürebilir. Bu da demektir ki, maddenin de, tıpkı ısıma gibi, dalgalı ve ritmik özellikleri olmalıdır. Madde mekânda yayılmış değildir, zamana karşı kayıtsız değildir; tamamen sabit, hareketsiz halde, tekbiçimli bir sürede sürüp gitmez. Burada kendini kullanan ve dağılan bir şey olarak da yaşamaz. Sadece ritimlere karşı duyarlı değildir; madde *var olur*, kelimenin bütün anlamıyla, ritim düzleminde var olur; ve kimi hassas tezahürlerini geliştirdiği zaman, dalgalanan bir zamandır, sadece bir şekilde tekbiçimli olan bir zamandır: frekansının düzenliliği. Maddenin çeşitli töz güçlerini ayrıntılarında incelediğimizde, bu güçlerin kendilerini frekans olarak sunduklarını görürüz. Özellikle de, çeşitli kimyasal maddeler arasındaki enerji alışverişlerine ulaştığımızda, bu alışverişlerin ritim tarzında, belirli frekanslardaki ışımaların vazgeçilmez aracılığıyla gerçekleştiğini fark ederiz. Kabaca değerlendirilen enerji şüphesiz görünüşte ritimlerini kaybedebilir, dalgalanan zamana olan oranını düşürebilir; o zaman genel bir sonuç gibi, zamanın kendisinin dalgalı yapısını kaybettiği bir bilanço gibi sunacaktır kendini: elektriğin fiyatı kilovat/saat üstünden, kömürünki ise ton üstünden hesaplanmaktadır. Ama yine de bizi aydınlatan ve ısıtan titreşimlerdir. Daha sabit olan enerji biçimleri de bizde yanılmalara yol açmamalıdır. Kinetik gaz teorisi, bir pompanın

içinde kapalı kalan gazın, düzensiz çarpışmalar sayesinde pistonu değişmeyen bir seviyede tuttuğunu bize öğretmişti. Şüphesiz, çarpışmalar arasında bir zaman uyumunun meydana gelmesi ve pistonun, hiçbir gözle görülür neden olmaksızın, basitçe eşzamanlı çarpışmaların etkisiyle sıçraması da olağan karşılanabilir. Ama fizikçi güven duymaktadır: büyük sayıların yasası, kendi fenomenlerini *saklı tutar*; çarpışmalar arasında bir zaman uyumu olması, gözardı edilebilecek bir olasılıktır. Çok benzer bir şekilde, katı cisimlerin kinetik teorisi de bize en sabit şekillerin, sabitliklerini ritmik bir uyumsuzluğa borçlu olduklarını gösterecektir. Bu şekiller, zamandaki bir düzensizliğin istatistikleridir, başka bir şey değil. Evlerimiz titreşimler anarşisiyle kurulmuştur. Titreşimler anarşisi üstünde yürümekteyiz. İşlevleri monoton yüzyılları temaşa etmek olan Piramitler, bitmek bilmez kaka-fonilerdir. Bir büyücü çıksa, maddenin orkestra şefi olarak, maddi ritimleri düzene soksa, tüm bu taşları yok ederdi. Sadece farklı unsurlara bağlı üst üste konmuş zamanlar üzerindeki eşleyici bir etkinlikten kaynaklanan ve tamamen zamansal olan bu patlama imkânı, madde için, ritmin temel olduğunu göstermektedir.

Tikel parçacık düzeyinde bu sorunu incelersek, sonuç yine aynı olacaktır. Eğer bir parçacık, titreşmeyi bıraksaydı, var olmayı da bırakacaktı. Bundan böyle, maddenin bir unsurunun *varoluşunu* kavramak, bu unsura belirli bir frekans bağlamaksızın imkânsız olacaktır. O halde, titreşim enerjisinin, *varoluş enerjisi* olduğunu söyleyebiliriz. O halde neden titreşimi de ilkel zamanın düzlemine kaydetme hakkımız olmasın? Bu konuda tereddüt etmiyoruz. Bizim için ilkel zaman, titreştirilen zamandır. Madde titreştirilen bir zamanda, yalnızca titreştirilebilen bir zamanda var olur. Durma halindeyken bile enerjisi var-

dır, çünkü titreştirilen zamanda durmaktadır. Öyleyse zamanı bir *tekbiçimlilik* ilkesi olarak almak, temel bir özelliği unutmak olacaktır. Zamana temel bir ikilik atfetmek gerekir, zira titreşimin ayrılmaz bir özelliği olan ikilik, onun etkin bir niteliğidir. Şimdi M. Pinheiro dos Santos'un şunu yazarken neden tereddüt etmediğini anlıyoruz¹: "Madde ve ışıma ancak ritim içinde ve ritimle var olur." Bu, çoğu zaman olduğu gibi, ritmin gizemciliğinden ilham alan bir açıklama değildir; çağdaş dalga fiziğinin ilkeleri üstüne sağlamca kurulmuş olan yeni bir sezgidir.

O zaman, en önemli ve ilk ele alınması gereken sorun, maddenin nasıl titredığının sorulması, titreşimin nasıl maddi özellikler kazandığının sorulması değildir. O halde, töz ve zaman arasındaki ilişkilerin öğretisi yepyeni bir metafizik yüzle karşımıza çıkmaktadır: tözün ritim biçiminde geliştiğini ve kendini gösterdiğini söylememeliyiz; *düzenli* ritmin *belirli* bir maddi nitelik biçiminde belirdiğini söylemeliyiz. Maddi özellik –akıldışılığının sahte zenginliğiyle– sadece karışık bir özellik sunar. Kesin konuşmak gerekirse, maddi özellik *gerçekleştirilmiş karışıklıktır*. Maddeyle değil de saf tözle ilgilenen bir kimyevi inceleme er geç bu saf tözün kesin niteliklerini zaman nitelikleri olarak, yani bütünüyle ritim tarafından belirlenen nitelikler olarak tanımlamaya götürecektir. Fotokimya şimdiden, bu anlamda, titreştirilen zamanın izini bıraktığı gerçekten yeni tözlerden söz etmektedir. Yakında kimyacının, simetrik ve ritimli mekân-zamanla tözler yaratacağını öngörebiliriz. Başka bir deyişle, günümüzün bilimsel ihtiyaçlarıyla uyumlu sezgileri temellendirmek isteyen metafizikçi, Broglie öncesi dönemde kullanılan iki açıdan tekbiçimli mekân-zamanın yerine, ritim-simetriyi ikame etmelidir.

Görüldüğü gibi, dalgaya dayalı maddeciliğin ilkelerine

1) PINHEIRO DOS SANTOS, *ay*, c. II, Kısım I, s. 18.

karşılık gelebilmek için, gerçekçiliğin [réalisme] hakiki anlamda metafizik bir tersine dönmeye ihtiyacı vardır. Bilimsel kanıtlar sunabileceğimiz başka bir eserde, bu konuya geri dönmeyi düşünüyoruz. Bu şekilde *tersine döndürülmüş bir gerçekçiliğin* hâlâ tam anlamıyla bir gerçekçilik olup olmadığını da tartışmayacağız. Şimdilik yapmamız gereken yalnızca Ritmanaliz'in fizik temellerinin bir taslağını vermek ve daha ziyade biyolojik ve psikolojik olan bu öğretinin, genel bir metafizik görüşten kaynaklandığını göstermektir.

II

Aynı şekilde, M. Pinheiro dos Santos'un uğraştığı dalga biyolojisi denemesi üzerinde fazlaca durmayacağız. Özellikle homeopatide¹ karşılaşılan kayda değer sayıdaki olgularla ilgili, yazar, “dalgaya dayalı” [ondulatoire] bir yorum yani tözün etkinliğinin açıklamasının, töz yerine özel bir ışıma konularak yapılmasını önerir. Homeopatide her zaman fazlaca rastlanan azaltma, sonuçta tıbbi maddenin titreşen zamanlaşmasını destekler. Bu yorum akla yatkındır, ama geleneksel tözcü yorumu tamamen devre dışı bırakmaz. M. Pinheiro dos Santos'un önerdiği dalgalı biçimi tamamen meşru kılmak için şüphesiz ayrımcılık deneylerini –örneğin dalgalı kipte ele alınan gerçek tıbbi girişimleri– başlatmak gerekecektir. Töz ve ritimle ilgili birbirine zıt ve birbirini tamamlayan iki bakış açısını sadece metafizik olarak nitelendirmeyi deneyelim.

Alışılmış tözcü sezgi öncelikle homeopatinin varlığıyla bir şekilde yalanlanmış olur. Gerçekten de toy biçimiyle, yani saf

1) Homeopati: Bedenin kendi iyileşme gücünü harekete geçiren şifa yöntemi. Sağlıklı kişide, tedavi edilmek istenen hastalığın belirtilerine benzer belirtilerin ortaya çıkmasını sağlayacak maddelerin çok düşük dozlarda hastaya verilmesiyle uygulanır. –çn

biçimiyle tözcü sezgi, bir tözün, en azından belirli bir yere kadar, kütlesiyle orantılı hareket etmesi gerektiği fikrindedir. Aşırısının bozulmalara yol açacağı hafif dozlar olabilir. Ama homeopatlar tarafından yazılan en düşük dozların işe yaradığını kabul etmek kolay değildir. Tıbbi madde nicel bir gerçeklik olarak kabul edildiği müddetçe, bir şekilde niceliğin *tam tersi* sebeplerle meydana gelen bir maddenin etkinliğini anlamak kolay olmaz. Aynı şekilde, akılcı bir hijyen içinde, gıda maddelerinin her zaman bir ölçü bilançosuna bağlanmaları istenir. İnsan vücudu, hiçbir rafı boş kalmaması gereken bir erzak mağazası gibidir. Teker teker vücudun idaresinde buluşması gereken çeşitli gıdaları günlük dozlarda tüketmek gerekir. Burada da hâlâ nicelik sezgisi önplandadır.

Bu vesileyle, sahip olma duygusunun psikanalizine girilebilir. Homeopatlara yönelik şakaların yakaladığı kolay başarı, hiç şüphe yok ki, hazmetme ve şişmanlama bilincinden kaynaklanan, epey fizik, epey maddi olan sahip olma zevkinin ağır basmasına bağlıdır. Homeopati ve dalgaya dayalı hijyenin tepki göstermesi gereken şey, yutma neşesinin verdiği hemen tadılan ve üst düzeydeki bu güven duygusudur. Bu küçük doz öğretilerinin karşısında, yalnızca töz fikri değil, bir töze sahip olmanın, stokların ve sermayelerin üstüne titremenin verdiği apaçık güç duygusu da vardır.

Ama öyleyse, bu ilk bulanık kanı karşısında, homeopati olgusunu kabul edelim ve M. Pinheiro dos Santos'un onu nasıl ritmanalitik olarak yorumladığını görelim. Dos Santos'a göre özümseme [*assimilation*], bir töz alışverişinden ziyade bir enerji alışverişidir; enerji, kendi ayrıntılı evriminde, titreşim biçiminden kaçamayacağına göre de, M. Pinheiro dos Santos emilen töz ile özümsemiş töz arasına sistematik olarak bir ışıma yerleştirmeyi önermektedir. Öte yandan, özüm-

senen töz deyimi pek de anlamlı değildir. Eğer söz konusu olan, yağlı hücrelerdeki gibi basit bir stoklamaysa, genetiğe doğru yönelen yaşam etkinliğiyle işimiz yok demektir. Tözün kendini tükettiği, yok ettiği anda etkinliğini yakalamak gerekir. (Töz biçim değiştirdiği anda demiyoruz, zira dalgaya dayalı maddecilik, maddenin yok oluşunu da varsayabilir) Öte yandan, dalga biyolojisinin görüşlerine göre, bir töz, yok olduğundan sonra titreşim biçiminde zamanlaşmazsa etki edemez. Stok halindeyken töz hareketsiz mekânın içinde engellenir. Ancak kendi üstünde, yani olduğu yerde etki eder. Kendi dışına çıkması için yayılması gerekir ve ancak dalga halinde yayılabilir. Dış eylem zorunlu olarak titreştirilen bir eylemdir. Zaten stoklanmış bir tözü uyandırmak ve etkin hale getirmek için her zaman bir dalgalanmanın müdahalesi gerekir. O halde bir gıdanın veya bir ilacın etkinliğini anlamak için her zaman etkinleştirme dönemine bakmak gerekir.

O zaman, iyileştirici bir etkinliği, şeyden şeye değil, ritimden ritme değerlendirmek gerekir. Normalde hangi titreşimlere ihtiyaç duyarız? İşte gerçekten yaşamsal olan soru budur. Uyanan veya sünen titreşimler hangileridir? Canlandırılması ya da azaltılması gereken titreşimler hangileridir? İşte iyileştirici soru budur.

Ama bu genel görüş, homeopati olgusunu açıklamaya nasıl katkıda bulunacaktır? Tıbbi tözün ritimleri yayabilmesinin sebebi dozun fazlaca yedirilmiş olmasıdır. Gerçekten de, eğer töz yığın olsaydı, bir şekilde kendi ritimlerini emerdi; kendi dışındaki bir uyarıcı rolünü oynamaksızın kendi kendisini ses olarak yansıttı. Yoklukla oynamaktan kaçındığı için, vazgeçilmez yok oluştan da kaçardı. Kendi kendini telfi ederdi. Aslında ışım fiziki, tözlerin özellikle yüzeysel unsurlarla etki ettiğini ve derin kısımlardaki ışımaların, ışı-

yan maddenin kendisi tarafından emildiğini göstermiştir. O halde, homeopatik maddenin yedirilmesi, onun titreşim etkinliğinin bir koşuludur.

Benzer bir şekilde aromaların ve kokuların, güzel ve nadir oldukları ölçüde daha iyi bir hazım etkisi yarattıklarını anlayacağız. Gerçekten de bu karmaşık ve narin tözler kolayca ayrıştırılabilir veya etkisiz hale getirilebilir, kolayca yok edilebilir. Oysa yokluğa dönen bir töz bir ışımaya sebep olur. “Yok etme dalgası” burada özellikle etkili ve faal olacaktır. Kokulara ve tatlara basit bir iştah değeri veren yüzeysel Epikürcülük, o halde, olguların ışığında, yetersiz görünmelidir. Zevkin daha derin bir verimliliği vardır. Duyumun etkin ritmanalitik bir teorisinin, geleneksel, tamamen edilgen, tamamen alıcı teoriiyi tamamlayıp tamamlayamayacağını kendi kendimize sormalıyız. O zaman uyarılma, tikel tözlerin yok olmasıyla üretilen özel titreşimlerle eşleşen bir ses yansıması olacaktır. O halde tüm hazım değerlerini değişikliğe uğratmak gerekecektir. Derinlikli bir Epikürcülük için, tanrıların yemeği ve içkileri ilk zorunluluklardır. Bu olağanüstü “karışımlar”, dozları bilgece ayarlandığında, bitkiler dünyasının çeşitli nadir özelliklerini bize sunar. Bu karışımlar heyecan verici bir homeopatinin kaynaklarıdır ve dolu dolu bir yaşama rehberlik ederler. O halde ritmanalitik bir hijyenin temeline şu ilke konmalıdır: küçük nedenler, büyük sonuçlar; küçük dozlar, büyük başarılar sağlar. O zaman mikro-gıda sanatının temelleri atılabilir-di, tabii eğer böylesine barbar, ama aynı zamanda böylesine mutlulukla maddesizleştirilmiş bir yaşamı telkin eden bu kelimeyi kullanma cüretini gösterirsek! Her şeyden önce bu mikro-gıda fikrinin zamanla ilgili özelliklerini çıkarmak gerekecektir. Bir mikro-gıdayla tözden ziyade süreyi ve ritimleri emeriz. Töz ancak bir oluş fırsatıdır; saf öz ancak titretilmiş

bir zamandır. Yararlı ve normal ritimleri desteklemek, kişisel ritimlerle doğanın dayattığı ritimler arasındaki uyuma yardımcı olmak, hormonların senfonisini korumak gibi zorunlulukları temel ilke olarak kabul edeceğiz. Bütün alışverişlerin ritimler aracılığıyla yapıldığını asla unutmamalıyız. Biyolojik ritmanalizin görevi, tüm bu ritimleri kodlayarak, organik ve tözsel bütünlüğe “senfonik” bir anlam vermek olmalıdır.

Eğer azaltılmış tözlerin tipik dalga etkileri varsa, bazı dalgalanmaların doğrudan etkilerini kolayca açıklayabiliriz. Bu özel ışımlar, özel tözlerin yerini alabilir ve M. Pinheiro dos Santos da titreşimlerin ve vitaminlerin tersine dönüşebilirlikleri ile ilgili tam da bu konuda bir teori önerir¹. “Profesör Centani’nin de aralarında bulunduğu bazı bilim adamları, vitaminlerde elektrik yükleri bulunduğuna inanmaktadır; böylelikle bunları iyonlara benzetir ve etkilerini, *fizikte ışıma neyse biyolojide o olacak* fenomenlerle açıklarlar. Rosenkeim ve Webster, morötesi ışınların D vitaminine benzer bir etkisi olduğunu göstermiştir. Morötesi ışınlar, D vitamininin güneşten emdiği ve yayabileceği fotonlarla aynı frekansta fotonlar sağlar.” Dolayısıyla, bu arada, güneşte bırakılan bazı tuzların tıbbi etkisi ritmanalitik olarak açıklanmış olur. Kaldı ki, ışımların ve tözlerin son derece tersine döndürülebilir olduğunu görüyoruz. O halde, bazı kimyasal tözlerin, organizmaya özel bir nitelikler kümesi değil, bir ritim grubu, veya, M. Pinheiro dos Santos’un çok iyi söylediği gibi, bir “foton görevi” getirdiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca saf titreşim biçimini almış homeopatik bir tözün daha sonra töz olarak yeniden kurulmasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Gerçekten de maddeden dalgalanmaya ve dalgalanmadan maddeye tam bir dönüşebilirlik vardır. Mikro-tö-

1) PINHEIRO DOS SANTOS, *ay*, c. I, Kısım I, s. 26.

zün rolü belki de basitçe doğal biyolojik titreşimlere yol açmaktır. Fazlaca yedirilmiş bir dozun, büyük bir doza göre kendini daha bütün olarak koruması da böylece açıklanacaktır, zira düşük doz kendini yeniden kurabilir. İyi yapılandırılmış ve ritimli sonsuz küçüğün, kaba ve hareketsiz madde-den daha zor kaybolması paradoksuna varılacaktır.

Kesin olarak, M. Pinheiro dos Santos, tözlerin etkinliğinin bu ritmik teorisine, bazı ritimlerin *katılaşması* gibi ters bir varsayım ekler. Örneğin, zehirlerin dalga halinde biçimlenmesi gibi tuhaf bir hipotez, bunun içinde sayılabilir: acaba bazı hücreler tehlikeli frekanslarda ritimler mi almaktadır? O zaman “zehri tutma”¹ söz konusudur. Katılaştan ve ışıyan zararlı enerjiyi emen zehirlerin oluşumu olmasa, bir hastalık belirtisi ölme yol açabilirdi. Bunu, mikropların ilişkileriyle ilgili, bir dalga bakteriyolojisinin temelini oluşturabilecek ve birçok meseleyi aydınlayabilecek bir varsayım takip eder. Ama M. Pinheiro dos Santos’un açıklaması tutarlı ve zengin olsa da, tözcü yorum ve dalgacı yorum arasında seçim yapmayı sağlayacak özel deneyler sunmaz. Yine de, klasik bakteriyolojinin dalga diline çevrilebilme imkânının olması bile çok önemlidir.

Zaten laboratuvarın kararı ne olursa olsun, titreşimin, yaşamın temelindeki gerçekten çok önemli rolünü göstermiş olma şerefi, M. Pinheiro dos Santos’un düşünce gayretine aittir. Eğer hareketsiz madde zaten ritimlerle bileşime giriyorsa, elbette yaşam da, maddi temeli itibarıyla, derinlemesine ritmik özelliklere sahip olmalıdır. Ama yaşam sürecinin ritmanalitik zorunlulukları özellikle patlak verme [*émergence*] yoluyla devreye girer. Yaşam, maddenin biçim değişiklikleriyle kesinlikle eşzamanlı olduğuna göre, maddenin biçim değişikliklerinin aralıksız yar-

1) PINHEIRO DOS SANTOS, *ay*, s. 1.

dımı olmaksızın, özümseme ve ayrışmanın ikili oyunu olmaksızın yaşam imkânsız olduğuna göre, dalgalı bir enerjinin yaşama aracılık etmesi gerekir. Yaşam ancak istatistik ve genel gidişatları içindeyken zamanda tekbiçimli ve bir sürekliliği izler gibi görünür. Kaynaklandığı temel biçim değişiklikleri düzeyinde yaşam, dalgalanmadır. Bu yüzden, Ritmanaliz'in alanına girer.

Dahası, organik etkinlik tarafından biçimlendirilen maddelerin özellikle karmaşık ve narin olduğunu hatırlarsak, yaşayan maddenin hareketsiz maddeye göre tınlarında daha zengin, yankılara karşı daha duyarlı ve yansımalar konusunda daha müsrif olduğunu anlarız. Onu tehdit eden tüm yok oluşlar, mahveden tüm kısmi ölümler, binbir başdönmesiyle onun varlığını hedef alan bütün bu etkin yokluk bölgesi, hepsi birer salınma fırsattır. Özümsemede de aynı şey olur: her yapı fethine, çeşitli ritimlerin armoniye sokulması eşlik eder. Yaşam, başarılarında, iyi düzenlenmiş zamanlardan oluşur; dikey olarak, zenginlikle yönetilen üst üste konulmuş anlardan oluşur; yatay olarak, bir rolün içinde birleşmiş, birbirini izleyen anların doğru uyumuyla kendi kendisine bağlanır. Öte yandan yaşamın ritmik gidişatı, onu tepe noktalarında ele alarak, birazdan yapacağımız gibi, zihnin, o arpej ustasının, ritmanalitik etkinliğini inceleyerek daha iyi hissedilebilir.

III

Yaşamın zorunlu olarak dalga halinde patlak vermesiyle ilgili söylediğimiz her şeyi burada kelimesi kelimesine tekrar edebiliriz. Gerçekten de bilinçli yaşam, kendi nadirlik, yalıtılmışlık ve çözülme koşullarında meydana gelen yeni bir patlak vermedir ki bu koşullar da dalga biçimleri için çok el-

verişlidir. Herhangi bir süreçte, söz konusu enerji ne kadar azsa, enerji alışverişlerinin dalgalı biçimi de o kadar nettir. O halde zihin enerjisi, yaşam enerjileri içinde kuantum ve dalga enerjisine en yakını olmalıdır. Süreklilik ve tekbiçimliliğin en istisnai, en yapay, en çalışılmış olduğu enerji, zihin enerjisidir. Psişizm yükseldiği ölçüde dalgalanır. Maddi olandan zihinsel olana geçişte, madde ile bellek arasına, tekrar etmenin öneminin anlaşılmasına izin verecek bütün bir araştırma programı yerleştirilebilir. Ritmanaliz tarafından yönetilen bir güneş tedavisi nasıl birbirini takip eden pigmentasyon ve depigmentasyon dönemleri önerirse, ritmanalitik bir pedagoji de hatırlama ve unutmanın sistematik diyalektiğini kuraacaktır. Anlayışlı yani iyi pedagoglar, ancak unutup yedi kez öğrendiğimiz şeyi iyi bildiğimizi söylerler. Fakat zihni, özümselemeyen bilgilerin fazla yüküne karşı savunmayı başaracak olan doğal tepkiye güvenen bu pedagoglar, maalesef henüz unutma yöntemleriyle, “depigmentasyon” yöntemleriyle bu konuda doğaya yardımcı olmaya girişmemişlerdir. Tatiller yetersizdir. Fazla uzun vadelidirler. Kültürle, okulun zaman dokusuyla iç içe geçmemişlerdir. Böylece okulun ritmi tamamen dengesizdir; bir durma felsefesinin temel ilkelere ters düşer. Salınımı tam da çalışma vaktine koymak gerekir. Metronomla matematik yapılabilir. Bu, zihnin patlak vermesinin salınımlarından faydalanmanın bir yoludur.

Ama çeşitli patlak vermelerin gitgide daha net şekilde dalgalı olma özelliğinde daha fazla ısrar etmeyeceğiz ve öncelikle Ritmanaliz’in önemini gösteren özel bir sorunu ortaya koyacağız: Psikanaliz ve Ritmanaliz arasındaki ilişkilerle ilgili sorun. Ritmanaliz, Psikanaliz’den daha sistematik şekilde zihnin etkinliğindeki ikiliğin nedenlerini araştırır. Bilinçdışı eğilimlerle bilinç gayretleri arasındaki ayrımı o da yeniden

bulur; ama zıt kutuplara doğru eğilimleri, psişizmin ikili hareketini Psikanaliz'den daha iyi dengeler.

Gerçekten de M. Pinheiro dos Santos için insan, gerçek bir titreşim yapısının eksikliğine işaret eden bilinçdışı ve bulanık ritimleri olan bir kölelikten acı duyabilir. Ama özellikle yüksek zihin ritimlerine karşı sadakatsizliğinin bilinci ona acı çektirecektir¹: “İnsan kendini aşabileceğini bilir,” buna ihtiyaç duyar ve bundan tat alır. Yüceltme karanlık bir atılım değil, bir çağrıdır. Sanat, cinsel eğilimin daha da berbatlaşması değildir. Tersine cinsel eğilim zaten estetik bir eğilimdir; bazı estetik eğilimlerin içinde derinlemesine mevcuttur. M. Pinheiro dos Santos Ritmanaliz'ini yaratımcı bir felsefeye, tüm eğilimlerin etkin şekilde yüceltilmesine dayandırır. Psikanalitik ikiliğin dengesini bozan ve psişik değerlerin oyununu bulandıran, etkin, çekici, patlak veren ve olumlu yönde yaratımcı bir yüceltmenin eksikliğidir. Elbette ideal bir aşkı *gerçekleştirememek* acıdır. Gerçekleşmiş bir aşkı *idealleştirememek* de başka bir acıdır.

Burada M. Pinheiro dos Santos'un öğretisinin en hassas noktasına gelmiş bulunuyoruz. O halde yaratımcılığın bir duygu dalgalanmasını psişizme nasıl dayattığını belirleyelim. Acaba canlı varlık içinde bulunduğu halden çıkmak ister mi? Kendi atılımına boyun eğer mi? Gücünün, enerjisinin bir kısmını riske atar mı? M. Jean Nogué'nin de gördüğü gibi, canlı varlık hemen, kazandığı şeyin üstüne eğilip, atılımını güvenceye alacak bir *dayanak* bulma ihtiyacı hisseder. Tersine, acaba varlık, kazanılmış olanın düzleminde mi yer almaktadır? Bu hali belirleyen ve maddeye daha yakın olan monoton ritimler hemen gitgide zayıflama eğilimi gösterir ve yaratımcı tepki hem daha zorunlu hem de daha kolay görünür. Bu tepki olmazsa canlı varlığın oluşu, uyuşukluğa yenik düşecektir.

1) PINHEIRO DOS SANTOS, *ay*, c. II, Kısım I, s. 5.

Türlerin evrimi gibi istatistik bir özetle değil de bireyin kendisinde, özellikle de genç bireyde yakalanan her yaratıcı evrim, zorunlu olarak dalgalı bir evrimdir. Birey için evrim, başarı ve hatalardan oluşan bir dokudur. Türün evrimi bize ancak, hatanın yalnızca teratolojik¹ yönleriyle kaydedildiği, az ya da çok büyük, az ya da çok kendine özgü bir başarılar toplamı sunar. Tersine bireyin işlevi yanılmaktır. Herkes kendi üstünde, yaratıcı bir denemenin, yenilikçi bir eğilimin psikolojisini yap-sın; bu deneme ne kadar alçakgönüllü olursa olsun, hattâ özellikle bu yaratıcı deneme alçakgönüllü olduğunda, yaratımcı dalga psikolojisinin doğruluğu ortaya çıkacaktır. Hata, zarar vermeden sürekli olamaz. Başarı da risk ve kırılganlık olmazsa sürekli olamaz. Bireyin evrimi, ayrıntısında dalgalıdır.

Özellikle ahlak alanında, M. Pinheiro dos Santos, Freud'un da gösterdiği gibi, bastırmanın katartik yöntemle özgür bırakıldığını veya düzeltildiğini kabul etmektedir. Ama Freud'un yöntemi fazla uzağa gitmez: Ritmanaliz'in katartik incelemeye özenle bağlayacağı özellikleri unuttur. Gerçekten de bastırılan bir olay açık bilince ulaştığında, psikanalitik öğretiyeye göre, hasta otomatik olarak iyileşecekmiş, aydınlanan bilinç uzun zamandır saklanan hatayı affedecekmiş ve bilinçli itiraf bilinçdışı "pişmanlığı" hafifletecekmiş gibi görünür. Ama acı sürecinin bilinçdışında kendini yeniden kurmasından endişe duymak gerekmez mi? Bu acı süreci, Freud'un da itiraf ettiği gibi, bir hal sorunu olmaktan ziyade dinamik bir sorun, bir oluş sorunu değil midir? Hiçbir zaman yeni yorumlar bulmakta zorlanmayan bir nevrozun tekrarından kaçınmak için, bilinçte içten affetmenin açık bir sistemini hazırlamalıyız. O zaman "kuruntunun" tekrar oluşmayacağını umabiliriz. Zararlı oluşun kötü eğilimine

1) Canavarbilim: Kant'ın 3. eleştirisinden beri doğa felsefesinde doğanın kendi yarattığı düzensizlikleri gündeme getirmek önemsenmiştir.
-yhñ

zıt şekilde, vicdan azabının otomatikliğinin karşısına dikilen bu sistematik ve bilinçli af sistemi, ahlak diyalektiğinin açık kutbunu oluşturmaktadır. Psikanaliz –çoğu kez dikkat çekildiği gibi– zihninin bilinçli ve akılcı yaşamına gereken değeri vermedi. Yaklaşık olarak her zaman biçimsiz olana bir biçim veren, karanlık arzu ve güdülere bir yorum getiren zihninin sabit etkinliğini göremedi. Öyleyse katartik yöntem becerikli ve eğitilmiş bir pratisyen tarafından gerçekleştirilen tıbbi bir edim olarak kalacaktır. Bu, nevrozlarda, suç hayatının büyük üzüntülerinde, zorunlu olabilecek bir “işlem”dir. İncelikli ahlak ise daha sık, daha esnek bir katartik yöntem ihtiyacı duyar. Bu ahlak, dalgalanan eğilimleri takip etmeye psikanalizden daha yatkın olan ritmanalizin alanına girer. Zaten olumlu bir ahlaki yaşama ulaşmak ve iyiyi sadece gerçekleştirmek değil *icat etmek* gerektiğinde, bize yalnızca ritmanaliz rehberlik edebilir. Yalnızca ritmanaliz ahlaki ikiliği hesaba katar ve M. Pinheiro dos Santos şöyle yazar¹: “Ahlaki ödün vermezlikle yumuşak kalplilik arasındaki ritmik denge, sevginin yasası ve bu yasanın ifadesidir.” Daha kesin bir şekilde, çift olma anlayışı adı altında, Ritmanaliz ahlaki ikiliğin temel sebebini ışığa çıkarmıştır. İnsanın bencilliği sonuçta her zaman *toplumsal* değerlere sahip olma arzusuna geri döndüğüne göre, başkasını etkileyip fethetmek bencil insanın amacıdır. O zaman kişilik, “*kendini sevmek – başkasını sevmek* ritminin iki zıt davranışı arasında bir uçtan diğerine savrulma”² bir uzlaşma ve şiddet ritminde yaşamaktadır. Belki de başka hiçbir yerde, yorumların iki anlamlılığı ahlak alanındaki kadar iyi görülmez: tüm ahlaklı edimlerimizin ikili bir amacı vardır. Ahlakın varlık üzerinde bir etkisi vardır. Değerlendirilmiş olmak için değerlendirilirim. Sevilmiş olmak için severim. Mutlu olmak

1) PINHEIRO DOS SANTOS, *ay*, c. II, Kısım II, s. 12.

2) *Ibid.*, s. 6.

için iyilik yaparım. Ben ve başkası arasındaki karşılaştırma, tüm ahlaki kanıtların temel ilkesidir. Ahlak duygusu, tüm duygular içinde en dalgalı olanıdır. Ritmanalitik ahlak, bu dalgalanmayı düzene sokma amacını gütmektedir.

IV

Böylece M. Pinheiro dos Santos'un eserinin uzun uzun geliştirdiği konuların içinden, Ritmanaliz'in temelini oluşturan zihin hayatının özündeki kutupluluğun bazı örneklerini çekip çıkardık. Kendimizi böyle sınırlandırarak, bahsettiğimiz eserin zenginliğine dair bir fikir veremeyiz. Ama her yaşam gayretinin kendini geliştirdiğine, her zihin etkinliğinin bir düzeyden daha yüksek bir düzeye geçiş olduğuna ve her patlak vermenin bir dayanak gerektirdiğine dair bir izlenim vermemiz yeterlidir. Felsefede yeni olmayan bu kutupluluklar belki de kolayca kabul edilecektir; ama şüphesiz şu itiraz yöneltilecektir bize: bu türden psikolojik ve ahlaki zıtlıklar nasıl olacak da bir zaman felsefesinin güvencesi olacaktır? Sürenin bütün bu sorunlarla ilgisi belki de hiç yoktur. Tüm bu zıtlıklar şu eski fikirle özetlenemez mi: karşıtlar birbirini çağırır?

Bu itirazlara cevap olarak iki durum gösterebiliriz: karşıtların birbirine kesin bir düşmanlıkla karşı koyduğu durumlar ve sadece ufak anlaşmazlıkların bulunduğu durumlar. İlk durumda, bir halin süresi karşıt tepkinin şiddetini kesinlikle koşullandıracaktır. Politikacılar ve pedagoglar bunu sıkça gözlemlemiştir; ama bu gözlemi yaşamın bütün alanlarına yaymak gerekir. O zaman sert bir ket vurmanın, er geç tepki verecek enerji birikimlerini belirlediği anlaşılacaktır. Alınan uzun süreli bir tedbiri takip eden tepkinin süresi de uzun olur, bu yüzden hem güçlü hem de yavaş bir ritim ortaya çıkar.

Kolayca geliştirilebilecek bu noktada daha fazla oyalanmadan, bizi eleştirenlerden, M. Pinheiro dos Santos'un örneklerinin aksine, karşıtların birbirine daha az uzak, daha az düşman olduğu örneklerle göz atmalarını isteyeceğiz. O zaman anlaşılacaktır ki, bu iki komşu kutup arasında yaşanan tereddüt –gelişmenin olmazsa olmaz biçimi– kesin zaman ritimleriyle gitgide daha iyi eşleşen, gitgide daha düzenli bir salınıma dönüşür. Böylece söz konusu olan duyguların çift değerliliği midir? Kesin dramatik ve tutkulu değerleri bir kenara bırakalım. Oynak arzuların yaşadığı hafif karamsarlıkları ele alalım; baştan çıkarmayan eğilimleri, hoşgörülü küçümsemeleri, nazik reddetmeleri, sözlü sevinçleri ele alalım... İşte zaman salınmaya başlar; donuk veya parlak, tüm saniyeler birbirleriyle çatışır ve hafifçe birbirini renklendirir. Karşıtlar buluşur ve tekrar buluşmak üzere ayrılır:

Melankolik vals ve bitkin başdönmesi.

İşte bu küçük çifte değerlilik, Ritmanaliz'i gündeme getirir. Bu yüzeysel oynaklık durumlarında, uygun çözümleme şeması gerçekten zamandır; bilinç ve iradenin diyalektiği, çıkar ve faydalardan iyice temizlendiğinde, zamanlı olma eğilimi gösterir. Bir durumu *sürdürmeye* neden olan şeyler o kadar zayıftır ki, onu kesintiye uğratmanın tadı ağır basar. Bu tatlı ve özgür yaşamda, yalnızca zamanın hükmü geçer: o yüzden her şey panldar.

Yeterince hafif olan fiziksel acılar da Ritmanaliz'in alanına girer. Biraz alıştırma ile, örneğin bir diş ağrısını titreşime sokabiliriz. Sakin bir dikkatle, kesin acının aralıklarını dolduran genel kamaşmayı, genel huzursuzluğu kesin oranlarına çekmek, ondan kaçınmak yeterlidir. O zaman lokal acının vuruş-

ları düzenli bir ritme girer. Bir kere kabul edildikten sonra, bu düzenlilik rahatlatma haline gelir. Acı gerçekten lokal haline geri dönmüştür, çünkü zamandaki doğru hali belirlenmiştir.

Ama etkisini kişisel olarak tespit ettiğimiz bu ayrıntılı uygulamalar bayağı uzun alıştırımlar gerektirir. Ancak yaşamı destekleyen doğanın büyük ritimleri önceden değerlendirilip düzenlendiyse bu uygulamalar mümkün olur. Nefes alma başta gelir; her tür organik kaygıdan kurtarıldığında zamana olan güvenimizde, yakın geleceğimize olan güvenimizde, vurgulanan zamanla olan uyumumuzda derin izler bırakan yavaş ve düzenli aralıklar halinde nefes alma¹. Bir durma felsefesi her şeyden önce nefes düzenini gerçekleştirmelidir. Ritmanaliz Hint felsefesinin öğretileriyle de aynı kapıya çıkar. Romain-Rolland bu konuyla ilgili olarak Vivekananda'nın ilk dersini bize şöyle aktarmaktadır²: "Zihni sinir akımına, merkeze odaklayarak, burun deliklerinin her birinden, ölçülü bir şekilde, ritmik olarak nefes almayı öğrenmek. Daha iyi vurgulamak; onda iz bırakmak ve onu yönetmek için nefes alma ritmine bazı sözler eklemek. Bütün beden ritmik olsun! Böylece gerçek ustalığı ve gerçek durmayı, yüzün ve sesin sakinliğini öğreniriz. Ritmik nefes alma yöntemiyle organizmadaki her şey yavaş yavaş birbirine ayarlanır. Bedenin bütün molekülleri aynı yöne döner." Başka bir deyişle, düzenli ritimler tınlamalarıyla yapıdaki simetrisini güçlendirir. Ayrıca nefes alma ritmini daha yavaş bir ses ayarında tutmak gerektiği öğütlenir, bunun da altını çizmemiz gerekiyor. Gerçekten de bizim bakış açımıza göre, sıklık derecesi yüksek olmayan bu türden ritimlerin etkisi çok önemli ve esastır. Bu etki, ağır, vuruşları yavaş bir ritmin, hafif, sıklık derecesi yüksek bir ritmi koşullandırabileceğini

1) Bkz. MASSON-OURSSEL, "Les doctrines indiennes de la physiologie mystique", *Journal de Psychologie* içinde, 1922, s. 32.

2) ROMAIN-ROLLAND, *La vie de Ramakrishna*, s. 295.

göstermektedir. Eğer hızlı bir zaman ritmi bozulduysa, buna daha yavaş, gözetlemesi ve dayatması daha kolay bir ritmin kullanımıyla çare bulunacaktır. Bu yüzden, çok süreksiz bir şarkıyla, her iki üç adımda bir, bir araya toplaşan vuruşlarla bölünen bir yürüyüş, nefes alıp vermeye kendi sakinliğini ve düzenliliğini geri vererek onu epey yola sokar. Aceleyle gerçekçiliğe varan bir sonuçlandırma, yavaş ritimdeki olayları taşıyan şeyin, tıpkı araya karışan ek olaylar gibi, sık frekanslı bir ritim olduğunu sanarak, tam tersi bir etkiyi gündeme getirecektir. Ama yapılan deneyler inandırıcıdır: zihin yaşam üzerindeki hakimiyetini, az sayıdaki iyi seçilmiş eylemlerle dayatır ve bu yüzden bir durma sanatı, iyi dağıtılmış kimi işaret noktalarının verdiği güvence üzerine temellendirilebilir.

Ayrıca insan yaşamında izler bırakan geniş ritimleri Ritmanaliz'in bakış açısına göre inceleyerek de bu durumun teyit edildiğini görebiliriz. Örneğin, bilge ve düşünceli bir yaşamın, kendini güne göre, saatlerin düzenli yürüyüşüne göre ayarlayarak elde edeceği faydadan söz etmeye gerek var mı? Mevsimlerle uyum içinde yaşayan, kendi gayretinin ritmiyle toprağı işleyen köylünün güzelce ritimlendirilmiş süresini betimlemeye gerek var mı? Vitaminlerin özelliklerini öğrendiğimizden beri gitgide daha açık olarak ortaya çıkan şey, bitkilerin ritimlerine sıkı şekilde uymanın bize fiziksel bir fayda sağlayacak olmasıdır: çilek zamanı, şeftali ve üzüm zamanı, ilkbahar ve sonbaharla uyum içinde, fiziksel olarak yenilenme fırsatlarıdır. Meyvelerin takvimi, Ritmanaliz'in takvimidir. Ritmanaliz her yerde ritmin fırsatlarını arar. Doğal ritimlerin birbirine karşılık geleceğine veya birbirini tetikleyecek şekilde kolayca üst üste binebileceklerine güvenir. Böylece, zaman diyalektiklerinin temel ihtiyacını gözardı ederek zamana karşı yaşamanın tehlikelerine karşı bizi uyarır.

V

Ama insan yaşamının doğanın bu büyük ritimleri tarafından çerçevelenmesi, düşünceyi ziyade mutluluğu belirler. Zihninin daha sıkı işaret noktalarına ihtiyacı vardır ve eğer, inandığımız gibi, zihnin yaşamı –fizik anlamda– baskın yaşam haline gelmeliyse, eğer düşünülen zaman yaşanan zamana hakim olmalıysa, etkili bir durma peşine düşüp ona bağlanmak, gelişigüzel verilerle yetinmemek gerekir. Bu etkin durma, bu titreşen durma, öyle görünüyor ki, M. Pinheiro dos Santos'a göre lirik duruma karşılık gelir. Bu Brezilyalı felsefeci bizim çağdaş edebiyatımızı yakından tanımaktadır. Valéry ve Claudel'in sıkı bir takipçisidir. Kâh Claudel tarzı cümle yapısının ruhuna kâh Paul Valéry'nin düşüncelerindeki becerikli sözcük kaydırmalarına kendini kaptırır. Valéry'de özellikle sevdiği şey, sakinliği bozma ve bozulmayı sakinleştirmek, zihinden kalbe geri dönmek üzere kalpten zihne gitme sanatlarıdır.

Ama M. Pinheiro dos Santos, lirik yaşamın bu biraz soğuk entelektüel çevirisiyle yetinmez. Lirikmi tamamen fizik bir büyü, beşikte sallayan bir mit, bizi geçmişimize, gençlik atılımlarımıza bağlayan bir kompleks halinde tutmayı tercih eder. Haklı olarak, Ritmanaliz için, Orphée kompleksi adını verebileceğimiz lirik bir mit önerir. Onun için bu kompleks, hoşla gitmek ve teselli etmek gibi ilkel ihtiyaçlara karşılık gelmektedir; hayırsever bir okşamaya bağlanarak, varlığın, bir kurban gibi, hoşla gitmekten hoşnut olacağı bir davranışla belirlenmektedir. Böylece Orphée kompleksi, Oedipus kompleksinin antitezini oluşturur. Orphée kompleksinin şiirdeki karşılığını, Félix Bertaux'nun, başkasına duyulan belirsiz aşkı bencillik şeklinde yaşayan Rilke'nin orfik lirikmi adını verdiği şeyde bulabiliriz. Herhangi birini, herhangi bir şeyi, baş-

langıcı, sadece coşkunluğun fışkırmasını yaşayarak sevmek ne de tatlıdır! İşte, Oedipus kompleksinde çocuğu maalesef beşiğine eğilen ilk yüze bağlanmaya iten maddi, dolaysızca nesnel haz teorisine karşı geliştirilebilecek, biçimsel bir haz teorisinin temeli! Bu durumda Ritmanaliz, Psikanaliz'in tersine, yeniden keşfedilen çocukluğun, rüyalarımızda sınırsız bir geleceğin yollarını açan, her zaman mümkün olan bir çocukluğun öğretisi olarak kendini sunar. Bu noktada, M. Pinheiro dos Santos, Freud'un Leonardo da Vinci'yle ilgili çalışmasına karşı geliştirdiği özel bir yazısında, Leonardo'nun dâhice etkinliğini ebedi *bir çocukluk* olarak açıklamaya girişir. Gerçekten de yaratıcılık ancak devamlı bir gençleşmedir, alışılmış gösterileri seyredecek büyülenmiş gözler bulan sistematik bir büyüleme yöntemidir. Her türden lirik durum, coşkun bir bilgi üzerine temellenmelidir. Pope, çocuk ustamızdır, demişti. Çocukluk ritimlerimizin kaynağıdır. Ritimler çocuklukta yaratıcı ve oluşturunucudur. Gençliğindeki ataklığın kaynağı olan ritmik etkinliğin disiplinini geri kazanması için, yetişkin insanın ritmanalizi yapılmalıdır.

VI

Biz ise lirik durumu daha ziyade bir zihin çalışmasından geçirerek, bizi Orphée kompleksine mahkum eden bilinçdışı güçlerden de uzaklaşmak istiyoruz. Bu yüzden en net ve buna bağlı olarak en sürükleyici diyalektikleri, üst üste konulmuş zamanların yüksek bölgelerinde, düşüncelerde aradık.

Örneğin, Valéry'nin bütün o şiir dünyasını kendimize özgü bir tarzda hissedebilmek için, ona zaman diyalektiğinin şemalarını uygulamaya giriştik. Hiç kuşkusuz bu bir dayatmadır, fazlasıyla soyuttur, fazlasıyla kişiseldir, felsefi kurulu-

ğun alışkanlıklarıyla fazlasıyla çabuk önerilmiş bir dayatmadır. Ama yine de bu azla yetinen yoksulluk yönteminin nadir de olsa yankıları olduğunu anladık; özellikle anlam belirsizliğinin zaman şemasının ses ritmini entelektüelleştirmemize, söylemek ve hissetmekle yetinildiğinde tüm büyüsünü vermeyen *bir şiiri düşünmemize* ne kadar yardım ettiğini hissettik. O zaman şarkı söyleyenin fikirler olduğunu, fikirlerin oyununun kendi vurguları olduğunu ve bu vurguların derin varlığımızdaki boğuk mırıltılara egemen olduğunu saptadık. “Sessiz” bir sesle, imgelerin imgeleri takip etmesine izin vererek, çeşitli yorumların üst üste binmesinde yaşayarak, gerçekten zihinsel, gerçekten entelektüel bir lirik durumun ne olabileceğini fark ediyorduk. Gerçeklik, koşullu bir hale bürünüyor, boğuluyordu. Yorumların her zaman mümkün olan ayrışması, fikirlerin birleşmesinin yerini alıyordu. Zihin, en sabit katılımları reddetmekten zevk duyuyordu. Şiiri yok etmekten, ilkbaharları yalanlamaktan, tüm büyülere direnmekten şiirsel bir haz duyuyordu. Zaten bu, son derece Epikürcü bir çilecilikti, zira koşullu haliyle haz, daha çok titreşir gibi görünmekteydi. Böylece sıradan akışından kurtulan şiir, yeniden ritimli bir yaşam ve düşünce modeli haline geliyordu. Buna göre şiir, zihin yaşamının ritümanalizini yapmanın, sürenin diyalektiklerinin egemenliğini zihne geri vermenin en uygun aracıydı.

