RIZA TEVFİK

BERGSON HAKKINDA

■ *henri bergson ve felsefesi*



İFELSEFE XII | MMV
nlı Felsefe Çalışmaları

Rıza Tevfik

Bergson Hakkında

Henri Bergson ve Felsefesi

SADELEŞTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
ERDOĞAN ERBAY - ALİ UTKU

ISBN 975-8867-68-7
© Çizgi Kitabevi, Aralık 2005

Çizgi Kitabevi Yayınları 146
Felsefe 3
Osmanlı Felsefe Araştırmaları 2

Rıza Tevfik
BERGSON HAKKINDA
HENRI BERGSON VE FELSEFESİ

Genel Yayın Yönetmeni	**Seyhan Kurt**
Yayın Koordinatörü	**Mahmut Arlı**
Dizi Editörleri	**Ali Utku, Kemal Kahramanoğlu**
Yayına Hazırlayanlar	**Erdoğan Erbay, Ali Utku**
Görsel Tasarım – Dizgi	**Çizgi**
Baskı	**Dizgi Ofset**
Cilt	**Gökay Ciltevi**

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) –
Rıza TEVFİK
BERGSON HAKKINDA

Anahtar Kavramlar
- Key Concepts –
1. Bergson, 2. Epistemoloji, 3. Sezgicilik
(Bergson, epistemology, intuitionism **)**

Esas Alınan Özgün Metinler:
Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, Dârülfünûn Matbaası, İstanbul, 1337/1921.

Rıza Tevfik, "Henri Bergson ve Felsefesi", *İçtihad*, nr. 291, 30 Kânun-ı sâni 1329/12 Şubat 1914, s. 2036-2044.

ÇİZGİ KİTABEVİ
Mimar Muzaffer Cad. 62/D Meram/KONYA
Tel: 0332 353 62 65 – 66
Fax: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

Rıza Tevfik

Bergson Hakkında

Henri Bergson ve Felsefesi

א

SADELEŞTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
ERDOĞAN ERBAY - ALİ UTKU

ÇİZGİ

Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949): Felsefeye duyduğu derin ilgi ve Dârülfünûn'da verdiği felsefe dersleri dolayısıyla daha çok "Feylesof" lâkabıyla anılan Rıza Tevfik, 1869 yılında Edirne'de doğdu. İlköğrenimini İstanbul'da, bir Musevî okulunda tamamladı. Galatasaray Lisesi ve Mülkiye Mektebi'nde okudu. Öğrenci hareketlerine katıldığı için atıldığı Mülkiye Mektebi'nden sonra, Tıbbiye'yi bitirdi (1897). Hekimlik yaptı. 1907'de, sonradan şiddetle eleştireceği İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne, 1912'de Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na girdi; bu arada Edirne mebusluğu yaptı. 1918'de Maarif Nazırı, 1919'da Şura-yı Devlet reisi oldu. Sevr Antlaşması'nı imzalayan delegeler arasında yer aldığı (1920) için, "Yüz Ellilikler"le birlikte yurtdışına sürgün edildi. Yirmi yıl kadar Hicaz, Amerika ve Ürdün'de yaşadı. Af kanunun yürürlüğe girmesinden beş yıl sonra, 1943'de yurda döndü. 1949 yılında öldü.

Başta edebiyat ve felsefe olmak üzere tasavvuf, sosyoloji, folklor ve estetik gibi çok değişik alanlarda kitaplar ve makaleler kaleme alan Rıza Tevfik'in başlıca eserleri şunlardır: *Mufassal Kâmus-ı Felsefe*, (1. cilt: İstanbul 1332/1916; 2. cilt: İstanbul 1336/1920), *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi* (İstanbul 1334/1918; haz. Abdullah Uçman, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984), *Felsefe Dersleri* (İstanbul 1335/1919; güncelleştirmeler: sad. M. Dedeoğlu, Übele Yayınları, Ankara 2001; haz. E. Semih Yalçın, Berikan Yayınları, Ankara 2003), *Mâba'dettabiîyyât Derslerine Âit Vesâik* (İstanbul 1335/1919), *Estetik* (İstanbul 1336/1920), *Bergson Hakkında* (İstanbul 1337/1921), *Rübâiyât-ı Ömer Hayyam* (Hüseyin Daniş'le birlikte, İstanbul 1340/1922), *Serâb-ı Ömrüm* (1. basım: Kıbrıs-Lefkoşa 1934; 2. basım: İstanbul 1949), *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri* (haz. Abdullah Uçman, M. E. B. Y., İstanbul 2001), *Biraz da Ben Konuşayım* (haz. Abdullah Uçman, İletişim Yay., İstanbul 1993), *Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları - I* (haz. Abdullah Uçman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000). Ayrıca Rıza Tevfik'in kapsamlı bir bibliyografyası için bkz., Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 387 vd.

*** Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar**

Erdoğan Erbay: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Ali Utku: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ • vii
Abdullah Uçman,
"Rıza Tevfik ve Henrı Bergson Üzerine" Birkaç Söz • 9
1. Bergson Hakkında • 17
2. Henri Bergson ve Felsefesi • 57

SUNUŞ

Ülkemizde, modern Batılı felsefeyle yüzleşme aracılığıyla başlayan ve uzunca bir aktarma-öğrenme evresiyle güncel etkinliklere bağlanan yeni felsefî düşünce sürecinde, erken fark edilen, ciddi anlamda yerli temsilciler bulan çağdaş Batılı filozoflardan biri de, Henri Bergson'dur. Bu görece erken ilginin muhasebesini, doğal olarak Bergson metafiziğinin spekülatif karakterinin kendisinden çok, alımlanıp içkinleştirildiği tarihsel ve kültürel bağlamda, kendisine yüklenen işlevden hareketle değerlendirmek gerekir. Bu yüzden, Bergson ilgisinin, *Dergâh Mecmuası* etrafında toplanan bir grup aydının gayretleriyle bir felsefî hareket haline geldiği 1921 yılının tarihsel ve kültürel atmosferine ve Meşrutiyet'ten devralınan felsefî mirasa göz atmak gerekir.

Böylesi bir açıdan bakıldığında, Bergson felsefesi, yıkılan imparatorluğun enkazı üzerinde, hayatı yeniden kurma ve örgütleme çabaları açısından, kurucu aktörlerin ihtiyaç duydukları manevi kudret ve ruh hamlesini, edebiyat ve felsefeyi birlikte besleyerek, teorik açıdan destekliyor görünür. Diğer yandan, kültürel çerçevede karşılaşılan geçmiş/şimdi, eski/yeni, gelenek/modernlik vb. sorunsal karakterli kutuplulukla bağlamında, özellikle Meşrutiyet sonrası dönemde kurulmaya çalışılan metafizik-karşıtı, pozitivist, entelektüalist, evrimci, materyalist Batılı felsefî meşruiyet aynasının ve bu aynaya yansımayan veya çarpık ya da eksik yansıyan yerli siluetin yeniden değerlendirilip yorumlanmasına imkân veriyor görünür. Böylelikle Bergsoncu hareket, Türk düşünce tarihinin yakın geçmişi içinde, üretilmeye çalışılan yeni yapı ve meşruiyet, aranılan yeni kimlik ve düzen bağlamında, kendisine başvurulan en önemli felsefî deneyimlerden biri olarak düşünülebilir.

Elinizdeki eser, Bergson felsefesinin ülkemizde tanıtılmasında önemli bir rol üstlenen Rıza Tevfik'in, bu çapraşık deneyime katkıda bulunan iki önemli metnini, 1921 tarihli *Bergson Hakkında* başlıklı Dârülfünûn ders notlarını ve buna ilaveten, 1914'de *İçtihad*'da yayımlanan "Henri Bergson ve

Felsefesi" başlıklı hayli erken bir makalesini içermektedir. Hazırlayanlar olarak, Osmanlı düşüncesine odaklı birlikte okuma ve tartışma serüvenimizin uğrağındaki bu metinleri, okuyucularıyla başbaşa bırakırken, çalışmamıza bir makale ile katkıda bulunan Prof. Dr. Abdullah UÇMAN'a ve Fransızca terimler konusunda yardımı dokunan Yrd. Doç. Dr. Ali TİLBE'ye teşekkür ediyoruz.

Erdoğan ERBAY – Ali UTKU

RIZA TEVFİK VE HENRI BERGSON ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

Abdullah UÇMAN

Ortaya attığı yeni görüşlerle XX. yüzyılın başlarında Batı dünyasında büyük gürültüler koparan Henri Bergson, bir yandan ruhun varlığını ve madde ile ilgisi olmadığını ileri sürmek suretiyle *déterminisme*'i temelinden sarsarken, diğer yandan "yaratıcı bir süreç" olarak öne sürdüğü yeni evrim teorisiyle de "mekanik evrim" anlayışına dayanan Spencer sisteminin yanlışlığını ispatlamıştır.

Türk fikir hayatında ancak 1910'lu yıllardan sonra adı duyulmaya başlayan Bergson ve onun bir kısım düşünceleri etrafında bir süre sonra ortaya çıkan ve gelişen *modern mistik anlayış*, özellikle 1905-1918 yılları arasında daha çok *İctihad* ve *Yeni Mecmua* çevresinde etkisini kuvvetle hissettiren *positivisme* ve *matérialisme*'e karşı güçlü bir savunma aracı olmuş ve Mütareke yıllarında başlayan etkilerini Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda da gelişerek sürdürmüştür.[1]

II. Meşrutiyet'ten sonraki yıllarda bir yandan uzun süredir Türk tasavvuf edebiyatı ile ilgili olarak yapmış olduğu araştırmalarını yayımlarken, bir yandan da halk ve tekke şiiri geleneğinden yola çıkarak kaleme aldığı divan, koşma ve nefesleriyle bir anlamda "modern mistik anlayış"ı tek başına kurmaya çalışan Rıza Tevfik, aynı yıllarda Batı dünyasında *spiritualisme*'e yeni bir şekil kazandıran Bergson'u Türk okuyucusuna ilk tanıtanlar arasında bulunmaktadır.[2] Türk matbuatında Bergson hakkında kapsamlı ilk yazı olan "Henri Bergson ve Felsefesi"[3] adlı makalesinde Rıza Tevfik, Bergson'un görüşlerini bellibaşlı iki noktada özetler:

---

1 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 615, 619.

2 *A. g. e.*, s. 416, 615.

3 *İctihad*, nr. 2-91, 30 Kânun-ı sâni 1329 (12 Şubat 1914), s. 2036-2044.

-Ruh, madde ile ilişkisi bulunmayan ve tamamen ayrı şartları olan müstakil bir varlıktır;

-Her şeyden önce var olan *"concret"* zaman, devam hâlinde (*durée*) bulunan hayattır ve bu soyut bir fikir değil, bizim dışımızdaki dünyada somut halde bizzat mevcuttur.

Bergson'un zaman ve eşya hakkındaki görüşlerini daha çok *spiritualiste* açıdan değerlendiren Rıza Tevfik, aynı günlerde yayımladığı Türk tasavvuf edebiyatı ile ilgili yazılarında da[4], çağdaş Batı felsefesi ile bir kısım sûfî Türk şairlerinin düşünceleri arasında ilginç benzerlikler tesbit etmek suretiyle Türkiye'ye Batı'dan gelen Bergsonisme rüzgârına mistik bir mahiyet kazandırmaya çalışır.[5] Yazılarının bir kısmında özellikle Bergson'un görüşleriyle XX. yüzyıl Batı felsefesinin madde, ruh, insan, kâinat, zaman ve mekân tasavvuru hakkındaki yorumları üzerinde duran Rıza Tevfik'in, bunları, mutasavvıf Türk şairlerinin fikirleriyle mukayese etmek suretiyle farklı ve yeni bir terkibe varmaya çalıştığı dikkati çeker.

Meselâ bu yazılarından birinde, XVII. yüzyılda İstanbul'da yaşayan ve Aksaray'daki Oğlanlar (Olanlar) Dergâhı şeyhi olan İbrahim Efendi[6] ile Bergson'u karşılaştırır ve ikisinin düşünceleri arasında ilginç benzerlikler bulur.[7] Rıza Tevfik'e göre tasavvuftaki "zuhûr" *(émanation)* teorisine bağlı bir düşünce olan İbrahim Efendi'nin "ân-ı dâim" görüşü, Bergson'un o kadar meşhur olan *durée* (kesintisiz zaman) ve *concret* zaman (parçalanmaz, bir bütün hâlindeki zaman) teorisinden hiç de farklı değildir. Aynı şekilde Bergson'un, insanın özü olan "vicdan" hakkındaki görüşleri de, her şeyin

---

4 Rıza Tevfik'in bu yazıları tarafımızdan derlenerek *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri* (Ankara 1982; 2.b. İstanbul 2001) adıyla bir kitap hâlinde yayımlanmıştır.

5 Ülken, *a. g. e.*, s. 617.

6 Oğlanlar (Olanlar) Şeyhi İbrahim Efendi hakkında daha geniş bilgi için bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmîler*, 2.b., İstanbul 1992, s. 90-113; Nihat Azamat, "İbrahim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXI, İstanbul 2000, s. 298-300.

7 "Katarât-ı Efkâr", *Peyâm-Sabah*, nr. 1222-11652, 28 Nisan 1338 (1922).

bizzat insanın kendisinde var olduğunda ısrar eden İbrahim Efendi'nin görüşleriyle hemen hemen aynıdır.

Bergson'a göre zaman, "bütün hâdisâtın ve bilhassa hayatın cevherini teşkil eden sâhib-i irâdet bir mevcûd-ı hakiki"dir; hattâ Bergson bir eserinde onun "vücûd-ı mutlak" olduğunu bile iddia etmektedir.[8] Rıza Tevfik aynı makalesinde, İbrahim Efendi'nin "ân-ı dâim" *(moment éternel)* nazariyesiyle zamanı "ân-ı dâim" gibi düşünerek, ezeliyet ile ebediyeti de öyle bir ân içine sığıştırıp "sükûnet"e mahkûm etmesine hayret eder. Özellikle böyle bir düşüncenin Bergson'dan iki yüz yıl önce yaşamış bir sûfî Türk şairi tarafından açık bir ifade ile söylenmiş olması ise, daha da hayret verici bir şeydir.

"İnsanın Ulüvv-i Şânı"[9] adını taşıyan makalesinde, sûfî Türk halk şairlerinin doğrudan doğruya insanı yücelten bir kısım manzumeleri üzerinde duran Rıza Tevfik, İslâm tasavvufunun tamamiyle *subjectivisme* denilen "enfüsî bir akîde-i felsefiye"ye ulaştığını ve bunun da "hârikulâde bir muvaffakıyet" olduğunu belirtir.

Bu ve buna benzer bir kısım mukayeselerden sonra Rıza Tevfik ısrarla, Batı felsefesinin XX. yüzyılda daha yeni keşfettiği bir kısım gerçeklerle mutasavvıf Türk şairlerinin aynı meseleler etrafında asırlar öncesinde ortaya koyduğu görüşler arasındaki benzerlikleri vurgulamak suretiyle, Türkiye'de kendisini yeni yeni hissettirmeye başlayan bu yeni oluşumun âdeta mahiyetini belirlemeye çalışır.

26 Kânun-ı sâni 1334'de (Ocak 1918) Mehmed Ali Aynî'nin yerine Dârülfünun Edebiyat Medresesi felsefe ve estetik müderrisliğine tayin edilen Rıza Tevfik, burada hocalık yaptığı 4 Nisan 1338 (1922) tarihine kadar vermiş olduğu derslerin notlarını da talebe için litograf baskı ile yayımlamıştır. Bunlar sırayla *Mâ-ba'dettabiiyât Derslerine Ait Vesâik* (1919), *Estetik* (1920), *Ontoloji Mebâhisi* (1920) ve *Bergson Hakkında* (1921) adlarını taşımaktadır.

Hilmi Ziya Ülken, Rıza Tevfik'in, Dârülfünun'da hocalık yapmağa başladıktan sonra bazı derslerinde Bergson'u anlattığını, onu eski metafizikçilerle ve İslâm'ın büyük

---

8 *a.g.y.*

9 *Peyâm-ı Edebî*, nr. 29, 31 Mart 1330 (14 Nisan 1914).

mistikleriyle mukayese ettiğini; sınıfta talebelerine, onun yeni çevirmeğe başladığı *Les données immédiates*'ından (*Şuurun doğrudan doğruya verileri*) en güzel parçaları okuduğunu ve bunların şerhini yaptığını söyler.[10]

Rıza Tevfik, son olarak 1944 yılında yayımladığı "Büyük Mütefekkir Şeyh İbrahim Efendi ve Prof. Bergson" adını taşıyan makalesinde de, daha önce üzerinde durduğu aynı konuyu ele almış ve İbrahim Efendi'nin *Dil-i Dânâ* adlı kasidesinden iktibas ettiği:

Ân-ı dâim mebde vü mercî olubdur âleme
Ân-ı dâim rûh olubdur âleme hem âdeme

Evvel, âhir ân-ı dâimde olubdur münderic
Âlem, âdem ân-ı dâimde olubdur mündemic

beyitlerindeki ifadelerle Bergson'un aynı mesele etrafındaki fikirlerini açıkladığı cümlelerini Fransızca asıllarıyla mukayese etmek suretiyle benzerlikleri ortaya koymuştur.[11]

Bergson'a göre "Zaman, bölünemez, hiç taksim olunamaz; mütemadiyen akıp giden ve geri dönmeyen ve kesilmeden devam eden bir sel gibidir. O, hayattır. Her neye temas etse ona büyümek, artmak, çoğalmak kabiliyeti ve feyiz ve bereketi verir. O, hakiki zamandır ve müstakilen mevcuttur. Her şeyden evvel vardır, *concret*'dir, yani sade zihnimizde mevcut mücerret bir mefhum değil, hâricî âlemde bizzat gayr-i mücerret olarak vardır. O, Hâlik'tır." Bergson, zamanda kesintisiz devam kabiliyeti (durée) bulunduğunu da, öteden beri bilinen bir özellik olarak zikreder.

Rıza Tevfik'e göre, Şeyh İbrahim Efendi'nin "ân-ı dâim" anlayışı da, doğrudan doğruya tasavvufta meşhur olan "zuhûr" (émanation) inanışına bağlı bir düşünüştür ve önemi bakımından Bergson'un zaman anlayışından hiç de farklı değildir. Gayb âleminde "gizli bir hazine" (Küntü kenz) olarak bulunan "ezelî kudret" bir anda tecellî etmiştir. İşte o tecelliyât,

---

[10] "Filozof ve Şair Rıza Tevfik", *Yeni Sabah*, 25 Eylül 1956; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 416.

[11] *Yeni Sabah*, nr. 2223, 28 Temmuz 1944.

şu gördüğümüz ve "âlem-i şuhûd" (görünüş âlemi) dediğimiz asılsız hayâlât ve gölgeler dünyasıdır.

Rıza Tevfik, makalesinin devamında kısaca: "Tasavvuftaki "*tayy u neşr*" ve "*kabz u bast*" terimleri, Bergson'un "*durée*" ve "*concret zaman*" anlayışında sık sık kullandığı benzetme tarzındaki şu ifadelerle: "le temps qui roule sur lui-même comme une boule de neige" yani "bir kartopu gibi yuvarlanıp toplanan zaman" gibi ifadelerde ve "tayy u neşr" anlamını ifade eden "se rouler et se dérouler" tabirinde aynen görülmektedir. Hattâ şu: "Une succession qui tient néanmoins dans un seul et même instant" yani "öyle bir teâkup ki tek ve aynı bir ân içine sığabilmiş olsun!" cümlesinde "*ân-ı dâim*" görüşüne temas ettiğinden şüphe yoktur. Şeyh İbrahim Efendi: "*Ân-ı dâimdir zamânın bâtın ü mâhiyeti*" diyor ve "kesret ile vahdet" tabirlerinin itibarî (conventionnel) olduğunu ihtar ettikten sonra "vahdeti bâtında, yani kendi içinde ara; çünkü her şey sendedir, orada bulursun; kesret o "vâhidin hâricî âlemde tafsilidir" diye şerh ediyor. Bergson da bu "*vahdet ve kesret*" meselesinde Şeyh İbrahim Efendi'nin bu sözlerini aynen söylüyor; o kadar ki, bu müşabehet beni hayrete düşürdü." demektedir. Rıza Tevfik'e göre, her iki fikir adamının görüşleri arasındaki "akılları hayrette bırakan" benzerlik, oldukça önemlidir.

Tam anlamıyla bir *misticisme* olmayıp sadece yeni bir ilim anlayışı olduğu halde, biraz da yıkılan koskoca Osmanlı İmparatorluğu'nun enkazı altında kalmanın verdiği çöküş psikoloji ile mânevî kuvvetlere sarılma ihtiyacı duyan bir grup aydının farklı bir biçimde yorumladığı Bergsonizm'in, özellikle Mütareke yıllarında büyük bir ilgi görmesinde devrin tarihî ve sosyal şartlarını da göz önünde bulundurmak gerekir.[12]

Hamle gücünü doğrudan doğruya ruhta gören ve bu itibarla etkileri Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda da devam eden Bergsonizm ise, ancak *Dergâh* mecmuasını yayımlayan grup tarafından bütünüyle benimsendikten sonra bir akım hüviyetini

---

[12] Ziya Somar, *Bergson-Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri* (İstanbul 1939) adlı önemli eserinin "Memleketimizde Bergson" (s. 189-194) başlıklı bölümünde, ana hatlarıyla Bergson felsefesinin Türkiye'de gerek teorik olarak gerekse çeşitli edebî eserlerdeki etkileri üzerinde durmuştur.

kazanır. Aralarında, başta Dârülfünun felsefe müderrisi Mustafa Şekib (Tunç), Yahya Kemal (Beyatlı), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Mehmed Emin (Erişirgil), Ahmed Hâşim, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ve daha elliden fazla fikir adamı, yazar ve şairin bulunduğu bir grup tarafından çıkarılan *Dergâh* mecmuası, 1921'den 1923'e kadar 42 sayılık yayınıyla Bergsonizm ve buna bağlı "modern mistik anlayış"ın etki alanını biraz daha genişletir.[13]

1920'lerde, biraz da devletin başşehri İstanbul'un düşman işgali altında bulunmasının verdiği karamsar ve bedbin havanın etkisiyle *Dergâh* mecmuası tarafından benimsenen Bergson felsefesiyle birlikte geliştirilen mistik anlayış doğrultusunda bu yıllarda pek çok edebî ve fikrî örnek ortaya konur. Başta Yahya Kemal ve Mustafa Şekib olmak üzere, onların çevresinde toplanan genç Türk aydınları, *Sırât-ı Müstakîm-Sebîlürreşad* çevresindeki İttihâd-ı İslâmcılardan çok farklı bir şekilde, Batı mistisizmi ile yerli ve mânevî değerleri bir araya getirmek suretiyle yeni bir senteze varmaya çalışırlar.

Rıza Tevfik'in 1913 yılından itibaren yayımlamağa başladığı tekke ve halk edebiyatı ile ilgili makalelerinin hemen arkasından Halide Edib'in *Harâb Ma'bedler* (1911) ve *Yeni Turan* (1913) adlı eserleri; Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1918) ile Rıza Tevfik'in *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi* (1918) adlı araştırma ve incelemeleri; Yakup Kadri'nin *Kiralık Konak* (1922), *Nur Baba* (1922) romanlarıyla *Erenlerin Bağından* (1922) adlı denemeleri; hattâ bir Servet-i Fünûn şairi olan Cenab Şahabeddin'in "Derviş" (1913) adlı şiiri; Derviş Rûhullah müstear adıyla tasavvufî şiirler de yazan A(hmed) Rıfkı'nın *Bektâşi Nefesleri* (1922) adlı şiir antolojisi; Rıza Tevfik'in yanında Sâmih Rifat'ın nefesleri; Tokadîzâde Şekib'in *Derviş Sözleri* (1924) adlı eseri, İsmail

---

[13] Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam*, İstanbul 1985, s. 87-96; Abdullah Uçman, "II. Meşrutiyet'ten Sonraki Yeni Edebî ve Fikrî Oluşumlar", *Dergâh*, sayı 129, Kasım 2000, s. 15-17.

Hakkı'nın *Dergâh*'ta yayımlanan "Kerbelâ'ya Giden Derviş" (1921) adlı yazısı, Batı'dan gelen metafizik havanın bu yıllarda bizim edebiyat ve kültür hayatımızda ortaya çıkardığı mistik duyarlığı yansıtan dikkate değer örneklerdir.

Dârü'l-Fünûn Felsefe Şu'besi

Bergson Hakkında

Felsefe Müderrisi Doktor Rızâ Tevfîk Beyefendi'nin
Dârü'l-Fünûn Dersleri
Mâ-ba'de't-tabî'iyye-1

Dârü'l-fünûn Matba'ası
İstanbul
1337

Efendiler!

Felsefe târîhini tetebbu' edenler bilirler ki, büyük felsefe sistemleri büyük dâhîlerin kurmuş olduğu mebânî-i efkârdır ki, mâhiyyeti i'tibâriyle her biri cihân-şümûl bir nazariyye-i ma'kûle olmaktan ibâret kalır: Dehâ'-yı beşerin fart-ı cehdi bir taraftan ulûmun, dîger taraftan da felsefenin te'essüsünü mûcib olmuştur. Esâsen a.. lî bir husûsta menfa'at-cûyâne istihdâf eden tedkîkât-ı ilmiyye, hâdisâtın silsile-i irtibâtını ta'kîb ve münâsebât-ı zâhirelerini yakîn ile mükellef bulunduğu için, hakâyık-ı eşyâyı aramakla muvazzaf değildir. Eğer bir âlim bu haddi aşar da vesâ'it-i ilmiyye ile halli mümkün olamayan mu'ammâlara infâz-ı nazar etmek isterse, o vakit mütehassıs bulunduğu sâha-i ilmiyyenin hudûdu civârında tefelsüf etmiş olur: Ve o takdîrde bir dereceye kadar serbesttir. Mâverâ'î yani müte'âl olan mesâ'il-i muğlakayı büsbütün şahsî bir nokta-i n.. ardan telakkî ve mülâhaza edebilir. Çünkü o tabakât-ı ..lvâda tezekkür edilmesi lâzım gelen mu'ammâlara tecrübenin ..li erişemez ve binâenaleyh kontrolü olamaz. Onun içindir ki, felsefe az çok müşahhas olmaktan kurtuluyor ve bu haysiyyetiyle san'ata benziyor. Hattâ san'at gibi terkîb olması yani –Kant'ın daha ma'nâdâr ve daha güzel ta'bîrince– mi'mârî

(architectonique) bir kâbiliyyeti müstelzim bulunması da san'ata müşâbehetini bir kat daha izhâr ediyor. Hâlbûki usûl-i tecrübiyyeyi rehber ve meslek ittihâz etmekle te'mîn-i [3] salâhiyyet eden "ilm"de hiç şahsiyyet yoktur ve kat'iyyen olmamak gerektir. Hakâyık-ı tecrübiyyeyi tefsîr husûsunda insânlar, ergeç ittifâk etmişlerdir. Bu ittifâk mantığın ibrâmıyla vukû'a gelen bir te'âtî-i efkâr (convergence d'idées) eseri olduğu için zarûrîdir; zîrâ tecrübe ile keşfedilebilen hakîkatlerin ma'nâsı da berâber inkişâf eder. Eğer tecrübe, lâyıkıyla icrâ edilip de, sarîh bir netîce verir ise, ona başka başka ma'nâ vermek ve o ma'nâyı başka türlü tefsîr etmek pek güçtür. Onun içindir ki, ilmin esâslarını teşkîl eden ma'lûmât-ı sâbitenin, gerek sûret ve gerek mâhiyyetinde zerre kadar şemme-i şahsiyyet yoktur. "Mesâ'il-i ilmiyyede ihtilâf olamaz!" demek istemediğimi îzâha hâcet görmüyorum. Usûl-i haberiyye ile bazı vesâ'it-i tedkîka â'id ihtilâfâttan mâ'adâ, şübhe yoktur ki nazariyyât ve faraziyât bahsinde tamâmen şahsî ve husûsî nokta-i nazarlara ma'tûf mübâyenât-ı efkâr vardır. Fakat bu nazariyyât ve faraziyât, mu'tebere-i ulûmun mebâhis-i felsefiyyesini teşkîl eden kısmıdır ve henüz kat'iyyen halledilememiş mesâ'il-i gâmızaya ta'alluk eder. Asıl felsefe dahi, nazariyyât-ı umûmiyye tertîb etmekten başka bir şeyle meşgûl değildir. O sebebledir ki, bu husûs, beyân edilebilmiş mülâhazât-ı ma'kûle –kıymet ve haysiyyeti i'tibâriyle- faraziyâttan ibâret kalıyor ve öyle kaldıkça şahsî olmaktan kurtulamıyor. Kurtulabilmesi için, müsbet bir sûrette halledilmesi, umûmen makbûl ve müsellem olması lâzım gelir. Ancak o vakit gayr-ı şahsî olabilir.

Binâenaleyh: Felsefe, ma'nâ-yı ıstılâhîsiyle bir ilim (science) olmadıkça şahsiyyet te'sîrinden kurtulamayacaktır. Zâten pek iyi bilirsiniz ki, felsefede bu da muhtelefün fîh bir mes'eledir. [4] Mâ-ba'de't-tabî'iyyâtın –ma'nâ-yı sahîhi ile- bir ilim olup olamayacağını Kant bir mes'ele yapıp, o fenni meydân-ı münâkaşaya atmıştı. Hâlbûki bu mes'ele –vâkı'â biraz başka bir şekilde- Demokrit ve Eflatun zamânında bile ma'lûm idi, mâhiyyetle mevzû'-ı bahs olmakta bulunmuştu. Göreceğiz ki, Mösyö Bergson'un zihnini de ciddî bir sûrette işgâl etmiştir.

İki bin beş yüz seneden beri, bu mes'eleyi hall için en büyük filozofların sarf etmekte bulunduğu himmet ve gayret, şübhesiz felsefeyi bir ilm-i sahîh haysiyyeti ile te'sîs etmek uğrunda vâki' olmuştur: Yani felsefeyi şahsî te'sîrlerden kurtarmak, müstakil bir ilim şekline koymak içindir.

Vâkı'â felsefenin terakkiyyât-ı tabî'iyyesiyle yavaş yavaş büyük sistemler belirmiş ve gittikçe ta'ayyün ve temâyüz etmeye başlamıştır. Meselâ bugün empirizm (empirisme) ile rasyonalizm (rationalisme), materyalizm (matérialisme) ile spiritüalizm (spiritualisme) ve daha birçok emsâli gibi belli başlı mesleklerin esâs iddi'âlarını teşkîl eden nazariyyât ve ahkâm, sarâhaten mu'ayyen olduğu için birini dîgerinden lâyıkıyla fark edebiliriz. Hattâ kemâl-i kanâ'at ve emniyyetle iddi'â edebiliriz ki, bu mesâlik-i felsefiyye –birçok tenevvü'âtına rağmen– ma'dûddur. Çünkü mâ-ba'de't-tabî'iyyâtın mevzû'âtını teşkîl eden ümmehât-ı mesâ'il, zâten ma'dûd olduğu gibi onları muhtelif cihetlerden türlü türlü sûretlerle telakkî edebilmek için alacağımız vaz'iyyetleri yakîn eden nukât-ı nazar dahi nâmütenâhî değil, hem ma'dûd, hem de mahdûddur. Bu –hakîkat-i fennîdir ki, evvelce sizlere arz etmiş olduğum gibi- Sör Vilyım Hamiltın [5] büyük felsefe sistemlerini ma'kûl bir esâsa göre tasnîf edebilmek için, vicdânın şehâdetine kaç türlü ma'nâ verilebileceğini mebde' ittihâz etmiş ve tasnîf yolunu bu esâs üzere çizmiştir; bu plân hadd-i zâtında yanlış değildir, fakat dâhî ve mûcid filozoflar, o umûmî plân dâ'iresinden hârice çıkamamakla berâber, hangi ciheti iltizâm ederler ise, orada yine bir husûsiyyet-i şahsiyye ibrâz ederek, felsefelerine bir reng-i imtiyâz verebilirler. Spiritüalizm, hadd-i zâtında spiritüalizmdir. Materyalizm de öyle, idealizm de!. Ma'amâfîh, Anaksagoras'ın spiritüalizmi ile Sinesos'unkisi bir olmadığı gibi, Mösyö Bergson'un spiritüalizmi ile onlarınki arasında büyük bir fark-ı şahsiyyet var. Kezâlik Mösyö Bergson ihtiyâr ve ıztırâr bahsinde külliyen irâdete kâ'ildir. Bizim eslâfımız da, bu da'vâyı güden hükemâya Mu'tezile derlerdi. Binâenaleyh, bu mes'elede tarafdâr olduğu i'tikâda nazaran Mösyö Bergson'u tavsîf ve emsâliyle tasnîf etmek istersek, Mu'tezile'dendir deriz ve hiç de yanlış bir tasnîf olmaz, çünkü bütün âsâr ve içtihâdât-ı felsefiyyesi irâdet-i beşeriyyeyi müdâfa'a ve isbât uğrunda vâki'

olmuştur. Lâkin maksad ve i'tikâd hep bir olmakla berâber, tarz-ı tefelsüf ve üslûb-ı içtihâd i'tibâriyle meselâ Müntakim, Ebû Huzeyl ve emsâli ile Bergson arasında o kadar farklar var ki, insân bu filozofları berâber tasnîf etmekte tereddüde düşmüşse ma'zûrdur.

Hâlbûki mesâ'il-i mühimmenin sûret-i telakkî ve tarz-ı hallinde üslûb-ı içtihâd ve şahsiyyet-i i'tikâdıyla temâyüz eden bir filozofun, dîgerleri mukâbelesinde zıddiyyet vaz'ı yek-cihet kalıyor; çünkü felsefeye bir şekl-i husûsiyyet veren ümmehât-ı mesâ'il, müte'addiddir. Meselâ Bergson mu'tezili yani [6] irâdet tarafdârı (partisan du libre arbitre) ise, bu vaz'iyyette Bergson, deterministlere (déterministe), dîger cihetlerde cebriyyelere (fataliste) karşıdır ve ancak bu iki fırka erbâbına muhâlefet vaz'iyyetindedir. Fakat materyalistlere karşı spiritüalisttir. Nitekim entelektüalistlere (intellectualiste) karşı entüisyonisttir (intuitioniste). Kezâlik mekanistlere (mécaniste) karşı dinamisttir (dynamiste). Ve ilâ âhirih!.. Böyle olması da pek zarûrî ve tabî'î görülmelidir, çünkü felsefe meydânında hakîkat uğruna ihtiyâr olunan muhârebeler, aynı zamânda muhtelif cebhelerde inkişâf ederek vukû'a geliyor.

Görüyorsunuz ki, Mösyö Bergson'un ve yahut Eflatun veya Aristo'nun felsefesini ta'rîf edebilmek için, bütün cihât ve husûsiyyâtını şâmil olacak sûrette bir kelime bulup da ifâde edemiyoruz. Bunun yegâne çâresi ve kolayı, kendi eser-i içtihâdlarını tamâmıyla kendilerine atf ile Platonizm (Platonisme), Aristotelizm (Aristotelisme) ve Bergsonizm (Bergsonisme) demek ve sonra cihet cihet tetebbu' ve mülâhaza ederek, tafsîlen şerh ve ta'rîf eylemektir. Bu da –evvelce dediğim gibi– büyük sistemlerin şahsiyyetle mümtâz olduğunu bi'l-mecbûriye i'tirâf etmekten başka bir şey değildir. [7]

Her hâlde bir mi'mâr mevâdd-ı lâzımeyi bizzât îcâd veya i'mâl etmeyerek, hâzır bulup kullandığı gibi, en büyük filozoflar bile, eslâf ve mu'âsırînden birçok mevâdd-ı fikriyye almışlardır. Bunun, o derece hükmü yoktur. Ma'rifet, o mevâddı te'lîf ederek yeni bir binâ kurabilmektedir. Filozof olsa da olmasa da insân için kudret-i îcâd, yoktan var etme kâbiliyyeti değil, var olan şeyleri kendi üslûbunca te'lîf etmek hüneridir. Bergson dahi, emsâli olan bi'l-cümle e'âzım-ı

mütefekkirîn gibi, bu ma'nâda ve bu türlü bir filozof-ı mehcûddur.

Ben size bir mühim adamın sistemini mümkün olabildiği kadar açık bir lisân ve fakat yine bi't-tabi' felsefî bir lisân ile îzâh ve sonra da tenkîd edeceğim. Kendisi zamânımızın şübhesiz en meşhûr filozofu olmuştur. Efkâr ve nazariyyâtı, cemâ'at-ı mütefekkirîn ile Dârü'l-Fünûn efendilerinin bi'n-nisbe mahdûd ve pek dar olan dâ'ire-i husûsiyyetini aşarak, salonlara kadar sirâyet etmiş ve sanâyi'-i nefîse ile edebiyâta te'sîrden hâlî kalmamıştır.

Bir filozofun derece-i ehemmiyetini, zamân-ı hayâtındaki muvaffakiyetiyle takdîr etmek pek doğru değilse de, şurası dahi muhakkaktır ki, nazariyyât-ı felsefiyyesi –hadd-i zâtında– hakîkate makrûn olsun olmasın, hayâta ma'nâ ve kıymet veren ahkâm-ı ameliyyesi ile ölçülmek gerektir. Zîrâ vicdân-ı enâmın nidâ-yı ihtiyâcâtına cevâb vermekle mesâ'il-i hayâtiyyeye â'id endîşeleri –muvakkaten olsun– tatmîn eden ve insâniyyet-i müstereddideye yeni bir hatt-ı hareket göstermek için yol açan ve yeni bir [8] düstûrü'l-amel veren işte o ahkâmdır.

Mösyö Bergson, fi'l-hakîka birçok mu'âsırînimiz nazarında böyle bir rehber olarak telakkî edilmiştir. Onun için, önümüze düşen bu mühim adamı iyice tanımalıyız ve bizleri hangi hedefe tevcîh etmekte olduğunu anlamalıyız.

Bu sebebledir ki, en ziyâde ehemmiyetli ve kıymetli olan ilk kitâbından tedkîkâta başlıyorum. Zâten şöhretini te'mîn eden o olmuştu. Bütün felsefesi de, o ilk eserinde bast ve müdâfa'a etmiş olduğu nazariyyâtın inkişâfından ibârettir.

Mösyö Bergson'a i'tirâz edenler bi't-tabi' çok olmuştur; hattâ yalnız İngiltere ve Almanya'da değil, Fransa'da dahi kuvvetli mu'terizleri vardır. Kendisine iktidâ ve efkârını kabûl edenler daha çoktur. Ben, bu mühim adam lehinde ve aleyhinde yazılmış olan ciddî kitâbların ekserisini okudum ve dikkatle okudum. Bir kısmı pek kavî delâ'il ibrâz ediyor ve pek metîn esâsât-ı ilmiyye üzerine dayanıyor; meselâ bin dokuz yüz on iki târîh-i mîlâdîsinde Hüyo Elyıt (Hugh S. R. Elliot) tarafından tab' edilmiş olan kitâb bu kabîldendir. Husûsen onda, zamânımızın en şöhret-şi'âr teşrîh ulemâsından Sör Rey Lankester'in (Sir Ray Lan Kester) bir mukaddimesi var ki, dikkatle tetebbu' ve

te'emmül olunmaya şâyândır; fakat bu mukaddimede yürütülen tenkîdât-ı şedîde, hem haklı hem de haksızdır. Zîrâ i'tirâzât-ı vâkı'ayı tahkîm için ibrâz olunan berâhîn-i ilmiyye, hem kavî [9] hem de za'îfdir denilebilir; çünkü onların ulûm-ı sahîha sâhası hâricinde nokta-i ta'alluku yok. Hâlbûki Mösyö Bergson, felsefeyi ulûm esâsları üzerine binâ eden pozitivist (positiviste) ve sayntistlerden (scientiste) olmadığı için, mebnâ-yı nazariyyâtını bu gibi ta'rîzâtın erişemeyeceği bir mıntıkada te'sîs etmiştir. Binâenaleyh, o felsefeyi yıkmak için girişilen delâ'il-i kaviyyenin, Bergson spiritüalizmine te'sîri olamaz. Bergson o gibi delâ'il-i fenniyyenin tecrübe sâhasında keşf olunan hakâ'ik-i sarîhaya ta'allukunu reddetmiyor, fakat tecrübe zemînine getirilemeyen mesâ'il-i felsefiyye hakkında o türlü ta'rîzâtın çok olamayacağını bidâyet-i bahsde bir mevzû'a-i esâsiyye (postulat fondamental) olarak ileri sürmüş bulunduğu için, delâ'il-i mezkûrenin bu tarz ve maksad üzere isti'mâl olunmasını gayr-ı meşrû' bir hareket addediyor. Binâenaleyh, kendisine isâbet edebileceğini kabûl etmiyor ki, te'sîri olabilsin.

İleride –yeri gelince– Sör Rey Lankester'in o mühim mektûbunu tamâmen ve aynen tercüme edeceğim ve göreceksiniz ki, bu büyük âlim bütün metafiziği zünûn-ı bâtıla koleksiyonu (collection d'absurdités) addederek, felsefeyi bir dalâlet-i sarîha olmak üzere reddediyor. Şu takdîre göre i'tirâz yalnız Bergson'a değil, bütün felsefeyedir. Bilirsiniz ki, bu i'tirâzın muhikk olup olamayacağı da filozoflarca tezekkür edilir [10] bir mes'ele-i mühimmedir. Fakat bugün bahsimiz o değil!.. Bugün yeni bir felsefe sistemi olarak meydâna çıkan ve o meydânın iyice vâsi' bir yerini istîlâ etmek isti'dâdını gösteren Bergson'un, dîger sistemlere nazaran kıymet ve vaz'iyyetini anlamak ve yakîn etmek istiyoruz. Bu arzumuz ve bu hareketimiz, esâsen felsefenin meşrû'iyyetini musaddık ve mutazammındır. Mesâ'i-l mâ-ba'de't-tabî'iyyeye ta'alluk edebilen düşüncelerimizi, Sör Rey ve emsâli ulemâ bir dalâlet olmak üzere takımıyla kaldırıp atarsa, onlarla bir vâdîde bahsetmenin ma'nâsı kalmaz, meselâ: Mâ-ba'de't-tabî'iyyâtın mevzû'âtını teşkîl eden başlıca mu'ammâları ilm-i cebirde meçhûl kıymetlerin timsâli olan (x), bazı (s) işâretiyle temsîl

ettikten sonra, bu meçhûlü aramakla tazyî'-i ömr etmek beyhûdedir. Çünkü: "Bu tabî'at mekanizmasının hâricinde ve yahud zımnında –eğer sahîhan bir şey varsa– o şey nedir?. Ve o şey nasıl vücûd bulmuştur? Yahut nereden gelip nereye gitmektedir? Onun hakîkati nedir?. Bizim şu'ûrumuz ona ne sûretle ta'alluk ediyor? O şey niçin mevcûd da, biz niçin bu âlemdeyiz? gibi su'âllere asr-ı hâzır ilminin cevâbı yoktur!" diyor. Görüyorsunuz ki, Sör Rey dahi tefelsüf ediyor ve üslûb-ı tefekkürüne nazaran agnostik olduğunu anlıyoruz. Kendisinin bu tavrı, bana üstâd-ı meşhûr Aristo'nun bir mühim sözünü hâtırlatıyor. "Felsefeyi reddetsek de, tefelsüf ederiz, hattâ kabûlde mu'ânede etsek de tefelsüf ederiz" demiş idi. Bu düşüncelerin başa belâ olduğunu hakîm-i Yunânî ne güzel anlamış ve söylemiş!

Dîger bir kısım münekkidîn dahi var ki, Bergson'un spiritüalizm felsefesine verdiği şekl-i mergûb ile kazandığı hayât-ı tâzeden, kendi mezhebleri için bir hisse-i istifâde almak gayretiyle hareket etmiştir. [11] Bu kabîlden olmak üzere dahi iki mühim eser gördüm ki, birisi, İngilizce yazılmış küçük bir kitâbtır. Mü'ellifi Herman (Herman) o eserinde Alman filozof-ı mu'âsırı Öyken (Eueken) ile Bergson'u yekdîgerine nisbeten tetebbu' ediyor ve bu iki nevi' spiritüalizmin Hıristiyan dogmasına nazaran ne ma'nâsı olabileceğine cevâb veriyor.[14] İkincisi, Mariten'in (J. Maritain) yazmış ve 1814'de bastırmış olduğu mufassal bir kitâbtır. Paris'te, usûl-i tahsîlinin ciddiyeti ile öteden beri nâm kazanmış olan Stanislas Kolej'inde (Collége Stanislas) muallim imiş. Bu mekteb "Jésuite" mü'essesâtındandır. Mösyö Mariten bu eserinde Bergsonizmî Hıristiyanlık nokta-i nazarından telakkî edilebileceğine göre takdîr ediyor. Bilhâssa Katolisizm indinde felsefenin en mükemmel şekli olmak üzere Makâm-ı Mukaddes'den (Le Saint Siège) yani papalık tarafından kabûl ve tasvîb edilmiş olan Tomizm (Thomisme) sistemini esâs ve mikyâs ittihâz ediyor. Demek ki, Bergsonizm'in mâhiyyetini anlamak ve kıymetini takdîr etmek için sarâhaten skolastik (scholastique) bir vaz'iyyet almıyor; çünkü felsefeyi, Hıristiyanlık'ın akâ'id-i mahsûsasına

[14] Bu kitâbın İngilizce unvânı şöyledir: *Eueken and Bergson: Their Significance for Christian Thought*, E. Herman.

tâbi' tutuyor ve makbûliyyet ve merdûdiyyeti esbâbını, o felsefenin kendi mâhiyyetinin değil [hattâ ale'l-ıtlâk nusûs-ı İseviyye'ye mülâyemet ve muvâfakatinde de değil v.s!.], papalık tarafından tasvîb ve takdîs edilmiş olan [12] Sen Toma Daken'in (St. Thomas d'Acquin) felsefesine mutâbakatinde arıyor.

Ma'a-mâfîh, Jésuite'ler elinden çıkan ekser eserler gibi, mevzû'-ı bahsi kavrayarak ve bilerek yazılmış olan bu kitâbın mütâla'asından, birçok veçhile memnûn oldum ve size takdîm ettiğim bu derslerin nihâyetinde Bergson'u tenkîd eden adamlardan ve usûl ve esbâb-ı ta'rîzlerinden bahs ettiğim zamân, bu kitâbın mebâhisini unutmayacağım, hakkında lâzım geldiği kadar tafsîlât vereceğim. Şimdilik burada –hâtırıma gelmişken– şunu ihtâr edeyim ki, eğer Bergsonizm, yavaş yavaş indî tefsîrlerin te'sîriyle ve mezâhib-i muhtelife i'tikâdına yüz vermesi dolayısıyla çığırından çıkacak ve bozulacaksa, elbette Tomizm felsefesinin nüfûzuyla tereddî ve tefessuh edecektir. Bergsonizm'e taban tabana zıd ve açıktan açığa mu'ârız olan sistemler, onu reddetmek gayretinde bulundukları için, onun hey'et ve hüviyyetini ibkâ ve idâmeye hâdimdirler; şu sûretle ki, ileride bâtıl olduğu sâbit olsa bile, yine bir sistem olarak meşhûr kalır ve târîh-i felsefeye o şöhret ve himmeti ile intikâl ederek şahsiyyetini muhâfaza edebilir. Fakat Hıristiyan felsefesinin, onu büsbütün mas ve isti'mâl etmesi ihtimâli, kendisi için büyük bir tehlikedir. Ma'a-mâfîh buna karşı gelmek kimsenin elinde değildir; çünkü –âdî alış-verişlerde olduğu gibi– fikir alış-verişinde dahi, herkes, telakkî edeceği şeyin kendisince ne veçhile mûcib-i istifâde olabileceğini düşünür ve ona göre o fikre kıymet verir. Bir sistemin esâsını muhâfaza ve hayâtını müdâfa'a etmek [13] sâhibinin yâhud vârislerinin vazîfesidir. Bu sebebledir ki, münekkidînin içinde tamâmen bî-taraf bir kimseye râst gelmek pek güç oluyor. Mösyö Bergson dahi, kendi efkâr ve usûlüne tab'an mu'ârız düşen dîger sistemleri tenkîd ederken, ekser münekkidler gibi davranıyor. Ve ibtâl etmek istediği usûlleri ve nazariyyâtı çürütmek için cehd ve gayrette o kadar ileri gidiyor ki, aynı silâh-ı tecâvüzün kendi felsefesi aleyhine de kâbil-i isti'mâl olduğunu hâtırına getirmiyor. Bu cihetleri size yerinde göstereceğim.

Bana gelince: Hiçbir felsefenin nazariyyâtından kat'iyyen memnûn olamadığım gibi, hiçbir sistemin kemâline de inanamadığım için, doğuştan filozoflarda husûlü tabî'î olan gayret-tarafdârân-ı hasedden bi't-tabi' olamam. Bence bütün mâ-ba'de't-tabî'iyyât –az çok ma'kûl– bir mecmû'a-i faraziyâttır. Lâkin faraziyât, zarûrî ve lâzımdır; dalâlet değildir. Çünkü en müsbet ve sahîh ilmin hudûdu dahi faraziyât ile muhâttır. Nitekim mebâdîsi ve esâsâtı da –tecrübe ile isbâtı mümkün olamayan– bir takım mevzû'ât ve yahud mu'tâyâttır. Binâenaleyh, her ne türlü faraziyât ve nazariyyât olursa olsun, soğuk kanlılık ile telakkî ve tedkîk edebilirim ve bir eseri iyi anlamak ve takdîr-i kıymet ve mâhiyyetinde aldanmamak için başka çâre olmadığına da kâni'im.

Bu husûsta vâki' olan tetebbu'ât ve tahkîkâtımın netîcesinde hâsıl ettiğim kanâ'ati, şimdi size arz edeceğim ve müdâfa'asına lüzûm gördüğüm her da'vâya gerek Mösyö Bergson'un kendi sözünden, gerekse sâ'ir bir yolda filozofların âsârından kat'î ve sarîh delîller getirerek kuvvet vereceğim. **[14]**

Mösyö Bergson'un âsârını [yalnız *Hande* (*Le rire*) müstesnâ olmak üzere], dikkatle okudum. Diyebilirsiniz ki, bazılarını tekrâr ale't-tekrâr yedi sekiz kez okuyup, sahîfe kenârlarına hâşiyeler imlâ ettim. Münekkidlerin, bu filozofu, eslâftan ve mu'âsırînden bazı e'âzım-ı mütefekkirîne benzettiklerini biliyorum; binâenaleyh iddi'â olunan vücûh-ı müşâbeheti de bizzât tedkîk ettim ve büyük filozofların hangisinden ne sûretle müte'essir olmuş bulunduğuna dâ'ir de bir fikr-i kat'î edinebildim. Birinci derecede belîğ bir muharrir olduğuna ve üslûb-ı beyânında bir garîb füsûn bulunduğuna dâ'ir çok kişiler tarafından vâki' olan iddi'âyı da yanlış bulmadım; fi'l-hakîka pek ince bir diyalektisyen olduğunu ben de teslîm etmek mecbûriyetinden kurtulamıyorum. Sonra ben, müstesnâ kâbiliyyetlerle felsefe âleminde oynadığı role bakıp da düşününce bu zekî ve parlak filozofu, en ziyâde eslâftan Zenon'a (Zenon d'Elée) benzetiyorum: Öyle zannediyorum ki, Zenon tamâmıyla Profesör Bergson'un kâbiliyyâtını hâ'iz ince diyalektisyen imiştir. Zenon pek çok beğendiğim zekâlardan biri olduğu için, bu teşbîhimle Profesör Bergson'un kadrini, ta'bîr-i bi-gayr-i hakkin tenzîl etmek istemediğim bedîhîdir.

Bergson, ne olursa olsun ve kime benzer ise benzesin şübhe yoktur ki, te'sîrâtına nazaran zamânımızda yetişen en büyük ulemâdan biridir. [15]

Profesör Bergson'un Diğer Mezâhib-i Felsefiyye Erbâbına Karşı Almış Olduğu Vaz'iyyetin Ma'nâsı

Efendiler!.

Pek iyi bilirsiniz ki, bir hâdisenin sûret-i vukû'una şâhid olmak, o hâdisenin ma'nâsını anlamak demek değildir. Anlamak için sûret-i vukû'unu esbâb-ı sahîhasına atfen ta'rîf edebilmelidir. On dokuzuncu asrın büyük mütefekkirlerinden ve Kembric müderrisîninden Doktor Hvenvel (Dr. Whenvel) diyor ki: "Tabî'at bir kitâbtır; o bize bir takım işârât arz eder. O işârâta ma'nâ veren ancak bizleriz". Bu söz çok doğrudur; çünkü fi'l-hakîka bizim kâ'inâtta görüp telakkî edebildiğimiz şeyler ancak hâdisâttır; onlara biz ma'nâ veriyoruz. Biz olmasaydık –hadd-i zâtında sırf mihanikî bir fa'âliyet-i dâ'imeden (une activité perpetuelle, purement mécanique) ibâret olan âlem-i hâdisâtta hiçbir şeyin ma'nâsı olmayacaktı. Nitekim biz olmasaydık, ziyâ ve sadâ olmayıp, yalnız onların ve yahud havânın ihtizâzâtından ibâret bir takım hâdisât-ı mihanikiyye bulunacaktı. Şübhe yok ki, o şeye ma'nâ veren bizleriz. Fakat aynı şeye türlü türlü ma'nâ vermek ihtimâli muhakkak olduğu için –ma'a't-te'essüf– en mühim şeylerde bi'z-zarûre ihtilâf üzere bulunuyoruz. Vâkı'a bi't-tecrübe tedkîk edebildiğimiz vukû'âta ma'nâ vermekte ittifâk ediyoruz ve görüyoruz ki, tecrübe tenevvü' ve usûl ve vesâ'iti tekemmül ettikçe, hâdisâta ma'nâ vermekte daha ziyâde tevfîk-i fikr ve nazar etmek ihtimâli artıyor. [16] Nitekim ma'lûmât-ı tecrübiyyemize dâ'ir müdekkikâtımız, yani tekmîl ulûm-ı sahîha ve sâbite bu muvaffakiyetin en büyük âbidesidir. Ve bu tecrübemize nazaran (çünkü bir mühim tecrübemiz de budur!.) istenir ki, bu kabîlden olan ma'lûmât-ı sahîhamız gittikçe artacak ve aralarındaki alâkayı te'sîs eden revâbıt-ı umûmiyye (rapports genéréaux) ve nisbet-i sâbite (relations fixes) –yani kavânîn-i tabî'iyye (lois naturelles) dediğimiz şeyler– dahi daha ziyâde inkişâf ederek, bu ma'lûmâtımız gittikçe âheng ve

intizâm kesb edebilecektir. Buna kat'iyyen inanabiliriz. Fakat bu ulûm-ı tabî'iyyenin sâhte istikşâfâtıdır. Biz, birçok hâdisâtın daha vukû'una şâhid oluyoruz ki, onları birazcık tecrübe sâhasına getirebilmek imkânını henüz göremiyoruz. Hâlbûki vicdânımıza ilhâm-ı kanâ'at ve telkîn-i yakîn etmek husûsunda bu ikinci kısım hâdisâtın, hakâ'ik-i tecrübiyyeden aşağı kalır yeri yoktur. Ma'a-mâfîh –bu ele avuca sığmayan şeyleri– tecrübe meydânına sevk edebilsek bile, ölçüp tartabilecek âlât ve vesâ'ite mâlik olmadığımız gibi, kıymetlerini takdîr edebilecek bir vâhid-i kıyâsî de keşf edememişizdir. Sonra bazı efkâr ve i'tikâdâtımız, bir takım âmâl ve niyyâtımız, birçok a'mâl ve harekâtımız vardır ki, şübhesiz muhîtimiz olan âlem-i hâriciyle ve hele hayâtımız ve türlü türlü ihtiyâcâyımızla alâkadâr bulunduğu için, sebebsiz vukû'âttan olmamakla berâber, onlar –hâdisât-ı hâriciyye gibi– [17] kendi kendilerine sâbit ve başlı başına kâ'im bir şeyler değildir. Bizim endîşelerimiz, bizim emellerimiz, bizim düşüncelerimiz, bizim i'tikâdlarımız, belki de bizim zanlarımızdır. Hülâsa, bizimle berâber mevcûd olan ahvâl ve keyfiyyâttır. Bu vukû'âta da ma'nâ vermek mecbûriyetindeyiz. Ma'a-te'essüf bu dâ'ireye girip de tedkîkâta girişince görüyoruz ki, zemîn-i istinâdımız –tecrübe âleminde olduğu gibi– sağlam ve sâbit değil, bi'l-akis dâ'imâ mütehavvil ve pek kaypaktır. Hâlbûki felsefe-i umûmiyye, bu iki âlemin hâdisâtını da ihâta edebilecek kadar vâsi' bir nazariyye-i şâmile tertîb edip varlığın hakîkatini ve sûret-i tahavvülâtını ta'rîf etmekle mükellef tutulmuştur.

Felsefenin ma'nâsı böyle geniş ve ma'kûl bir nazariyye demektir. Nazariyye bir cümle-i efkârdır, hâriçte öyle bir şeyin elbette vücûdu yoktur. Kâ'inâta karşı bir siyâk-ı nazardır. Bir ma'nâ veriştir. Yukarıda arz ettiğim gibi, aynı şeye aklen birkaç türlü ma'nâ vermek ihtimâli muhakkaktır. İşte o ihtimâle göre tertîb edilen her nazariyye-i umûmiyye, bir mezheb-i felsefiyyenin esâs-ı müdde'âsını (la thése fondamentale) teşkîl eder.

Târîh-i felsefenin sermâye-i rivâyâtı, birbirine tahakküm ve takaddüm etmeye müsâ'id olan bu nazariyyâtın hikâye-i mücâdelâtından ibârettir. Bunun böyle olmasına da başlıca sebeb, zihn-i beşerin, tenâkuzdan fıtraten müteneffir bulunması

ve yekdîgerine tamâmen zıd olan iki ta'rîfin, birini dîgerine tercîh ve ötekini ibtâl etmeye meylidir. Tabî'îdir ki, bu cidâli edenle o gibi nazariyyâtın mûcidleri ve müdâfi'leri olan sâhib-i meslek filozoflardır.

Şübhe yoktur ki, o nazariyyâtın i'tikâdâtımızla, i'tikâdâtımızın tetebbu'ât-ı hayâtımızla ve binâenaleyh sa'âdetimizle sıkı sıkıya alâkası sâbit olmasaydı, i'tikâdât uğrunda açtığımız cihâd, [18] her muhârebeden uzun sürmezdi.

Mösyö Bergson dahi, kendi mesleğini müdâfa'a uğruna ortaya çıkmış bir mücâhiddir. Fakat kendisince müreccah olan spiritüalizm mezheb-i felsefîsi –bu son altmış sene zarfında ulûm-ı tabî'iyye ve tecrübiyyenin hârikulâde terakkîsi ve inkişâfâtı yüzünden– nazar-ı i'tibârdan düşüp metrûk ve mühmel kalmış olduğu için, eski şekil ve hâliyle müdâfa'a edilemez idi. Spiritüalizmin temelini sarsıp hayât ve haysiyyetini tehdîd eden keşfiyyât-ı tecrübiyye ve terakkiyyât-ı ilmiyyeden, Mösyö Bergson kuvvet alarak, yine spiritüalizmi ihyâ etmenin çârelerini buldu ve o felsefeye yeni bir şekil ve vaz'iyyet vererek, teveccüh kazandırabildi ki, bütün dehâsı ve olanca ma'rifeti işte bu muvaffakiyetinde zâhirdir.

Profesör Bergson'un bu muvaffakiyetine zamânın da büyük bir yardımı oldu. Felsefe âleminde ardı arası kesilmeyen mücâdelât-ı nazariyye hangi mesleği te'yîd ederse etsin, asrımızın tarz-ı siyâseti ve üslûb-ı ma'îşeti tamâmen materyalist idi. Demek ki, akîde-i ahlâkiyyesi esâsen materyalist idi. Bunun esbâbını burada îzâh edecek değilim; uzun sürer. Şu muhakkaktır ki, asrın en büyük ve insâniyyet-perver mütefekkirîni zamânın âfâkî ahlâkını nizâm-ı âlem ve sa'âdet-i ümem için müdhiş bir tehlike olarak telakkî ediyorlar ve bundan dolayı materyalizmi mes'ûl tutuyorlardı. Bu tehlikenin ne korkunç bir şekil almakta olduğunu görenler, biliyorlardı ki, asrın i'tikâdında kuvvet (la force), para (l'argent) ve zevk (le plaisir), [19] ekânîm-i selâse gibi hüküm sürmektedir. Ma'lûmdur ki, siyâsette kuvvet, iktisâdiyyâtta para, tarz-ı ma'îşette de zevk prensiplerini ta'kîb etmek ["ahlâkî materyalizm" (matérialisme moral)] gidişiyor. Bu son zamânlarda, hemân her memlekette birçok mütefekkirîn, bu gidişi bir dalâlet-i sarîha olmak üzere tenkîd ederek, ahlâkı ıslâh

etmek için felsefeyi evvel emirde ıslâh etmek lüzûmunu görüyordu. Hattâ materyalist Almanya'da bile, Öyken (Eucken) gibi bir adam yetişmiş ve yalnız materyalizme karşı değil, ulûm-ı tabî'iyyeden istintâc olan her türlü natüralizm felsefesine karşı bile şiddetli ta'rîzâta giriştiği hâlde, ale'l-umûm teveccüh görmüş ve büyük bir şöhret kazanmıştı. Bu filozofu, birçok veçhile Mösyö Bergson'a benzetiyorlar. Aralarında bi't-tabi' bazı mühimce farklar olmakla berâber, materyalizm cereyânına ve felsefe-i ilmiyyeye karşı aldıkları vaz'iyyet-i ta'arruziyye ve hele spiritüalizme ifâza edebildikleri yeni şekil ve tâze hayâta göre, bu iki mütefekkir-i mücâhid, birbirine hakîkaten cidden benzer. Şübhe yoktur ki, birinin Almanya'da ve dîgerinin Fransa'da mu'âsır olarak zuhûru aynı esbâb-ı ma'neviyye ve içtimâ'iyyeye atf olunmak gerektir.

Hele bu Harb-ı Umûmî felâketini, bir taraftan Niçeizm (Nietzschéisme) ve dîger taraftan Darvinizm (Darvinisme) i'tikâdına isnâd etmek umûm indinde makbûl bir faraziyye olalıdan beri,[15] asrımızın dînî filozofları dahi –düşmen-i

---

[15] Meşhûr Frederik Niçe – Friedrich Nietzsche) zihni [20] biraz bozuk bir dâhî olduğu için felsefesinde garîb garîb fikirler göstermiş ve husûsan farku'l-beşer, bir insân nümûnesi (Superhomme = Übermensch) faraziyesiyle âlemin nazar-ı dikkatini celb etmişti. Öyle iddi'â ediyordu ki, bugünkü insânlar henüz âdî bir derekededirler ve tekâmül ile ileride bu insânların fevkinde bir insân nümûnesi peydâ olacaktır. Bu iddi'â, aklen merdûd olamazdı; fakat Niçe o yüksek insân nümûnesini ta'rîf ederken biraz sapıttı. O, insân-ı kâmili cumhûr-ı nâs üzerine hâkim-i mutlak olarak tasvîr etti ve ona fezâ'il-i askeriye (vertues militaires) denilen bütün kâbiliyyâtı isnâd ederek, halk üzerinde her türlü tasarrufâta fıtraten haklı olduğunu teslîm ve ta'lîm etti. Öyle bir adam, (hayır ve şer kaydının altında olmayan – au dessur du bien et du mal) bir hâkim-i müstebid idi. Âdî bir adam, meselâ kendi kümesindeki tavuklara nasıl mu'âmele ederse; cânı istediği zamân, onları nasıl kendi ihtiyâcına kurbân ederse, insân-ı kâmil dahi âdî adamların kendisine bu mu'âmelede fıtraten haklı idi ve salâhiyeti vardı. Kendisini pek aristokrat zanneden ve hâlbûki hadd-i zâtında pek âdî bir Lehli â'ileden zuhûr etmiş olan Niçe, ale'l-umûm edyândan ve ale'l-husûs Hıristiyanlıktan şiddetle müteneffir bulunuyordu; çünkü, kitle-i avâmın [21] cümle-i i'tikâdı olan dîni, miskîn ve demokratik bir zâbıta-i ma'neviyye olmak üzere telakkî ediyordu.

müşterek [20] olan materyalizmi kat'iyyen mağlûb edebilmek için– Öyken ve Bergson tarafından [21] tervîc ve müdâfa'a edilen spiritüalizme dest-i mu'âvenetlerini uzattılar. Dîn felsefesi, zâten spiritüalizmden kat'iyyen fârig olamaz, çünkü, i'tikâdında rûh en mühim ve ilk prensiptir. Fazla olarak dîn intuition tarafdârca; zîrâ ilhâm dahi o kabîldendir; vahiy ise, Cenâb-ı Hakk'ın vicdân-ı beşere doğrudan doğruya vâsıta-i teblîğâtıdır. Hattâ nidâsıdır da diyenler var. [22] İşte hikmet-i dîniyye ile felsefe-i rûhiyye bu esâslı noktalarda samîmiyyen temâs edip, aynı ahkâm-ı dîniyye-i i'tikâdiyyeye mecbûriyet hissettikleri için, dîn erbâbı Eucken, Bergson hareket-i felsefiyyesiyle uyuşuyor ve ittifâk edebiliyordu. Hıristiyanlık ahkâmına muvâfakatla en makbûl ve mergûb bir felsefe nümûnesi olan Tomizm'in (Thomisme), bilhâssa Bergsonizm ile mülâyemet ve münâsebetine sebeb, bu vaz'iyyet ve bu keyfiyyet olmuştu.

On dokuzuncu asrın nısf-ı ahîrinden beri materyalizm te'siriyle terbiye olmuş ve yaşamış olan yeni Almanya'nın mizâcına, bu fikirler hoş göründü. Dâhilde aristokrasi militer (aristocratie militaire) şeklinde mü'esses olan sâhib-i nüfûz asker fırkasını i'lâ ettiği gibi, genç nasyonalistlerin gurûr-ı hodgâmânesine dahi hak veriyor ve nokta-i istinâd oluyordu. Hâricî politikada dahi, emperyalizmin müteşebbisât-ı tecâvüz-kârânesini muhik gösteriyor ve –hayır ve şer mülâhazasına lüzûm görmediği için– âdetâ tecâvüze teşvîk ediyordu. Altmış seneden beri sanâyi'de, fünûnda, ticârette fevka'lâde terakkî eden ve kendi kuvvet-i siyâsiyye ve içtimâ'iyye ve ilmiyyesinden tamâmıyla haberdâr olan yeni Almanya, [22] bi't-tabi' Niçe'nin bu fikirlerini kendi da'vâ-yı tefevvukuna bir tercümân-ı belîğ olarak kabûl ve hüsn-i telakkî etti ve Hak katındandır diyerek müdhiş bir işe girişti. Netîcesi ma'lûmdur. Yine kuvvete mağlûb oldu.

Darvinizm'e gelince: Mücâdele-i hayât prensibini esâs ittihâz etmiş olduğu için kuvvetin daha doğrusu muhîtine lâyıkıyla tetâbuk eden ecnâsın ecnâs-ı za'îfeyi yani muhîtine kendini uyduramayanları yer yüzünden kaldırmasını pek tabî'î ve binâenaleyh pek de haklı görüyordu ki, bu da, ahlâkta materyalizmin prensibi olan [23] "Hak gâlibindir" da'vâsına bakıyordu. [24]

Öyken'i bi'l-münâsebe zikr ediyorum; bu bahse karıştırmayacağım; zîrâ henüz İngilizce'ye tercüme edilmiş iki küçük eserinden başka kitâbını görmedim, burada tetebbu' ve tenkîd etmek istediğim sistem, ancak Bergson'un felsefesidir. İleride, bi't-tabi' o Alman filozofunu da aynı dikkatle mütâla'a edeceğim. Vaktim müsâ'id olursa, ona dâ'ir de size ma'lûmât-ı mufassala veririm. [23]

Ma'a-mâfîh Öyken ve Bergson'un himemât-ı müstakile ve müşterekesiyle vukû'a gelen ve esbâb-ı zuhûru îcâb-ı zamâne dâ'iresinde aranılması lâzım gelen bu hareket-i felsefiyyenin bu derece sür'atle intişârı esbâbından bir kısmını da, felsefe-i tabî'iyyenin muvaffakiyetsizliğinde aramalıdır. Ve unutulmamalıdır ki, bu yeni hareket, natüralizme karşı bir reaction ve bir isyân mâhiyyetindedir. Târîhî bir nokta-i nazardan, başka bir ma'nâsı yoktur.

Natüralizm, başlıca üç esâsa dayanıyordu. Subjektivizm (subjéctivisme), entelektüalizm (intellectualisme) ve mekanizm (mécanisme). Bu üç esâslı akîde de (doctrine essentielle), Dekart felsefesiyle revâc bulup te'essüs etmişti. Dört yüz seneden beri filozoflar bu üç istikâmeti ta'kîb ederek, mümkün olabildiği kadar tedkîkâta koyuldular. Netîcede kat'iyyen tebeyyün etti ki, subjektivizm behemahâl agnostisizme peyveste oluyor. Çünkü ilimlerin izâfî olmaktan kurtulamayacağını, daha bidâyet-i hareketinde bir mevzû'a (postulat) ve bir rehber olarak kabûle mecbûr oluyor. Entelektüalizm, hâdisât-ı âlemi tahlîlî bir sûrette mütâla'a ederek, silsile-i esbâba bağlamakla, âlem-i hâricîde "fa'âlün limâ yürîd" yani "dilediği veçhile harekete muktedir" bir kudret-i müstakile kabûl edemiyor; binâenaleyh mekanizme peyveste [24] oluyor ve dînsizliği haklı gösteriyor. Fazla olarak, aynı usûl-i tedkîki hâdisât-ı vicdâniyyeye dahi tevcîh ederek, insândan nefy-i irâdet (nier le libre arbitre) ediyor; çünkü umûr-ı vicdâniyyeye bidâyeten muhîtî sebebler göstererek hâriçte vukû'a gelen hâdisât-ı mihânikiyye silsilesiyle vicdânda cereyân eden vukû'ât-ı enfüsiyye arasında muvâzât (parallélisme) te'sîs ediyor ve bu sûretle umûr-ı vicdâniyyeyi esbâb-ı hâriciyye ile sıkı sıkıya takyîd ediyor, tahlîlî bir usûl (une méthode analytique) ta'kîb ettiği için de hayâtı hâl-i fa'âliyetinde (dans

son état d'activité) kavrayamayarak, statik (statique) bir sûrette tetebbu' etmekten başka bir muvaffakiyet gösteremiyor.

Demek ki, natüralizm felsefesi hangi şekilde cilve gösterirse göstersin, hakîkatten bize haber veremiyor. Determinizm (déterminisme) cenderesine bizi sokmakla, zerre kadar kımıldanacak irâdet ve kudret bırakmıyor. Ma'neviyyâtımızı aynı sûretle mihânikiyyete ircâ' etmekle, rûhumuzu inkâra mecbûr olarak, bizi bî-şu'ûr kuvâ-yı tabî'iyye elinde kukla gibi bâzîçe edip bırakıyor. Fa'âliyet-i hayâtı da ta'rîf edemiyor; çünkü tahlîlî olan usûlüyle hayâtı ifnâ ettikten sonra, mâhiyyetini tahkîka kalkışıyor. Bu kuru felsefe –demek ki– bizi en mühim mes'elede me'yûs edip bırakıyor. Bu i'tikâdâta göre ta'ayyün edecek ahkâm-ı ahlâkiyyenin (fonctions morales) insânlara [25] ne gibi bir düstûrü'l-amel (principe de conduite) gösterebileceğini îzâha hâcet yok; ma'lûmdur.

İşte klasik ve ilmî felsefeye karşı isyân eden mütefekkirlerin hülâsa-i ta'rîzâtı budur.

Natüralist felsefelerin –mantıkî bir mecbûriyetle– bu netîceleri vermekte olduğu kat'iyyen tahakkuk edince, felsefeden ümîd-i beşere nüvîd-i beşâret bekleyen ekseriyet-i mütefekkirîn, me'yûs oldu ve tekrâr dîne iltifât etti. İnsânlar me'yûs olurlarsa dîne teveccüh ederler. Bu pek tabî'îdir: Ve kupkuru bir felsefenin büsbütün mücerredâta ta'alluk eden ta'lîmâtıyla, dînin ümîd-perver ve tesliyet-bahş telkînâtı arasında hakîkaten te'sîrce pek büyük bir fark vardır. Dîn, akla değil, hissiyâta hitâb eder. Bize ümîd verir, tesliyet verir, gayret verir, kuvvet verir, korku verir, rahmet ve şefkat verir, aşk verir, bizi yaşatır. Bunlar, hep heyecân (émotion) nev'inden bir takım hâlât-ı rûhiyyedir (état d'âme). Biz, yaşamak için bu nevi' duyguların cümlesine muhtâcız. Hayât bu gibi hissiyâttan ibâret olmasa bile, zî-şu'ûr bir hayât, bunlarla pek sıkı sıkıya alâka-dârdır. Çünkü şu'ûr dediğimiz hâl, en çok bu duygularla tahakkuk eder. Bizde benlik hissi (le sentiment du moi), bu duyguların muhassalasıdır. İhtimâl ki, rûha i'tikâdımız da bu benlik duygusundan doğmuştur. Her ne hâl ise, şurası muhakkak ve müttefekun aleyhdir ki, bu hâlât-ı rûhiyye ma'kûlât değil hissiyât nev'indendir. [26] Hayâtımıza yalnız kıymet değil, hattâ ma'nâ veren ümîd ve aşk gibi şeyler, akıldan

neş'et etmiyor; vicdânımızın en meçhûl ve en derin yeri olan gönülden doğmaktadır. Onun için, bu duygularımız –mâhiyyeten– mantıkla alâka-dâr değildir. Onlar mantığı istediği tarafa çekerek, aklı "arzu"ya râm ediyor. Anlaşılıyor ki, yalnız mantıkî düşüncelerle aklımızı te'mîn etmek, vicdânımızı tatmîn etmekle bir değildir.

Mes'ûd ve müsterîh olabilmek için, asıl vicdânımızı memnûn etmeli ve susuvermeliyiz. Bundan dolayıdır ki, ümîdlerimizi okşayarak arzularımıza –velev ki hiç aslı faslı olmasa da- bir reng-i hakîkat verebilecek ve binâenaleyh hissiyâtımıza nokta-i istinâd olacak i'tikâdâta dahi, şiddetle ihtiyâcımız vardır. İnsânız; filozof olsak da insânız. İnsânlığın kuvveti, bu za'fındadır.

İşte dîn bize, bu türlü i'tikâdât veriyor ve aklımıza değil, imanımıza telkîn-i i'tikâd ettiği için, tenkîdi hükümsüz bırakıyor. Çünkü tenkîd, mantık isti'mâli, yani aklın istihlâli demektir. Aklın ta'alluk edemeyeceği umûr ve husûsâtta, elbette nokta-i istinâdı pek mütezelzildir; hattâ yoktur bile!.

Mülâhazâtımız bu merhaleye varınca görebiliyoruz ki, bu yeni hareket-i felsefiyye, yalnız dîn ile değil, sanâyi'-i nefîseyi tarz-ı ta'rîfiyle ve tabî'at ve mâhiyyetiyle de pek uygun düşüyor. Evvelâ bizi keşf-i hakîkata sevk edebilecek olan vâsıta-i ilm (moyen de connaissance), bu felsefeye göre [27] "intuition" ise, sanâyi'-i nefîsede dahi odur. Dînde "vahy", san'atta "ilhâm" (inspiration), felsefede "intuition" aynı hâlet-i rûhiyyeyi ifâde için merfû' kelimât-ı müterâdifeden ibârettir. Fazla olarak san'at da, dîn de Bergson felsefesinin esâs iddi'âsını göstermektedir. "Biz, hakîkatle bir an temâstan hâlî değiliz; onu görememekliğimiz nasıl oluyor?" diyen bu felsefeyi, –ilâhiyyü'l-asl olan– rûhumuzu Hakk'la doğrudan doğruya vâsıta-i temâs addeden dîn dahi müdâfa'at ediyor. San'ata gelince, bedî'iyyûn müttefakan teslîm ediyor ki, san'atın doğrudan doğruya mâhiyyet-i hayâta nazarı vardır: Ve âsârında zevâhir-i hâdisâtı resm etmek değil, hakîkat-i hayâta –bir edâ-yı mahsûsî üzere– ma'nâ vermekle mükelleftir. San'atın, en ulvî ma'nâsıyla tarz-ı telakkîsi budur. San'ata bu ma'nâyı veren ve mâhiyyetini bu haysiyyetle telakkî eden büyük dâhîler, hiçbir dîne mensûb olmasalar bile, o kadar derin ve hattâ kudsî bir his

ile dâ'imâ hâl-i heyecânda yaşarlar ki, bu hâlet-i rûhiyye, dîn hissini de tevlîd eden gayr-ı meş'ûr, fakat feyyâz bir coşkunluktur.

Natüralizm bu mes'eleleri bu türlü düşündürebilecek yolları evvelden sedd etmiş olduğu için dînden ne kadar müteneffir bulunuyor ise, san'atın bu ma'nâsından da o kadar uzak bulunuyordu. Hâlbûki intuitioniste felsefe, bu iki mühim mü'essese-i beşeriyyeyi de kendisiyle ittifâka da'vet edip – usûlde olsun– te'lîf ediyor. [28] Bu, az kuvvet değildir. Fa'âliyyet-i beşeriyyenin her türlü cereyânlarını âheng-dâr bir sûrette te'lîfe muvaffak olabilen bir felsefe sistemi, dîgerlerinden elbette daha felsefîdir; çünkü hem daha şümûllüdür, hem de daha müntesik (coordonnée) bir mıntıka-i nazariyyâttır.

Ma'a-mâfîh, bütün bu vukû'âtı çok daha basît olarak görenler de vardır. Bunların i'tikâdınca "natüralizm" artık ihtiyâr ve akîm (caduc) olmuştur. Bir felsefenin ahkâm-ı esâsiyyesi lâ-yetegayyer ve sâbit düstûrlar kalıbına girerse donar, tebellür eder ve o hâlde feyyâz hayâtını zâyi' etmiş olur. Artık bize yeni fikirler, hülâsa yeni ilhâmlar veremez. Öyle olunca suyu çekilmiş ve kurumuş demektir. Hiç şübhe yoktur ki, kuvveti tükenmiştir. O vakit zihinler, yeni bir menba'-i feyz bulmak için aksi tarafa müncezib olurlar. İşte natüralizmin iflâsı üzerine, yeni tarzda bir spiritüalizmin zuhûruna sebeb, bu olmuştur. Zihn-i beşer, dâ'imâ rakkâsî gibi iki zıd istikâmete gidip gelmekten bir an hâlî değildir. Meşhûr Spencer, bu hareket-i rakkasiyyeyi atomlarda, ecrâm-ı semâviyyede, kalbimizin darabânında, vukû'ât-ı siyâsiyye ve içtimâ'iyyede, hâsılı her şeyde gördüğü için, ona "nazm-ı umûmî kânûnu" (la loi du rythme universel) diyor. Biribirine zıd ve mu'ârız olmakla berâber, zihinlere tahakküm eden iki mühim mezheb-i felsefenin yekdîgerini müte'âkiben mazhar-ı i'tibâr olması da, bu kânûn-ı umûmî iktizâsından bir hâl olmak gerektir. [29]

İşin doğrusu şudur ki, felsefenin rolü bütün hâdisâtı ve hayâtı ma'kûl bir vech üzere tefsîrden ibâret kaldığı için, herhâlde hâdisât âlemini istikşâf eden ulûm, cereyân-ı efkâra hâkim ve münâkaşât-ı felsefiyyede hakem oluyor. Herhangi bir mezheb-i felsefî olursa olsun, keşfiyyât-ı ilmiyyeyi hüsn-i

sûretle ta'rîf ettikçe enzâr-ı mütefekkirîn de i'tibârını muhâfaza ediyor; fakat tahkîkâtında kendi yolunu ta'kîb eden ulûmun ibrâz ettiği keşfiyyât-ı cedîde huzûrunda, o eski nazariyye-i mu'tebere lâl ve ebkem kalırsa, söz sırası onun rakîbi olan nazariyyeye düşüyor ve her def'asında felsefe, nazariyyâtını vukû'ât ve keşfiyyât-ı mühimmenin îcâbına ve ma'nâsına uydurarak, tekâmül ve terakkî ediyor. Meselâ, bu son zamânlarda manyetizma (magnétisme) ve telepati (télépathie) hakkında icrâ edilen tecrübeler karşısında, âdî materyalizmin susması ve spiritüalizmin söze cesâret etmesi ve bu hâdisât-ı hâriciyyeyi ta'rîf edebilmek için nazariyyeler tertîb etmesi gibi.

Târîh-i felsefenin şehâdetine bakılırsa, anlaşılır ki, pek eski zamânlardan beri meslekler arasında ve bilhâssa materyalizm ile spiritüalizm arasında mücâdeleler şiddetli olmuş ve o şiddetle devâm içinde bulunmuştur.

Pek iyi bilirsiniz ki, bundan iki bin beşyüz sene evvel, Yunanistan'da, birçok mezâhib-i felsefiyye te'essüs etmişti; fakat yekdîgerine şiddetli minder-i rakîb olarak başlıca iki meslek vardı; birisi İyonik (Ionique), dîgeri Eleat (Eléate) **[30]** medresesi idi. Birincisi, mâhiyyet-i sahîhasıyla materyalist idi; ikincisi tamâmen idealist (idéaliste) idi. Bunlar, taban tabana zıd düşünmüşlerdir. Bu zıddiyyet, birkaç mes'ele-i esâsiyyede fikir ve nazarın ta'arruz-ı tabî'iyyesinden dolayı vücûh-ı muhtelife üzere cilve gösteriyor. Ve ayrı ayrı bahisler tevlîd ederek, türlü türlü münâkaşalara meydân açıyordu. Meselâ, o zamânlar en mühim mesâ'il-i mâ-ba'de't-tabî'iyyeden biri ve belki birincisi, asıl mevcûdâtın mebde'-i evvelini (l'archée/le premier principe) keşf ve ta'yîn etmek idi. Bu husûsa ta'alluk eden ihtilâfât-ı efkâr, yalnız o mebde'in mâdde veya rûh ve yahut bî-şu'ûr bir kuvvet kabîlinden olması lâzım geleceğine dâ'ir verilmiş hükümlere münhasır kalmıyordu; o mebde'in ünite (unité) ve kesreti (pluralité) ve kayyûm (immuable) ve lâ-yetegayyer (inaltérable) olup olmaması da azîm münâkaşâta sebebiyet veriyordu. Eleatler (les Éléates) ancak bir mebde' kabûl ediyorlar ve o vücûd-ı mutlağın mâddî nev'inden bir şey olması da'vâsını kat'an reddediyorlardı. Sonra onu kayyûm ve lâ-yetegayyer biliyorlardı. Vâsıta-i ilm (moyen de connaissance) bahsinde dahi İyonikler'le taban tabana zıddiyyette idiler. Çünkü bunlar

havâssın şehâdetine (témoignage des sens) inanıp ma'lûmât-ı hissiyyeyi esâs tutarlar, hâlbûki Eleatlar mahsûsâtı [31] havâssın eser-i füsûnu (illusion) olarak bi'l-külliye reddedip, aklın hükmüne inanırlardı. Vahdet mefhûmu (le concept de l'unité) akıldan sâdır olduğu için ve dâ'imâ tahavvül üzere bulunan âlem-i mahsûsu (le monde sensible) bir hakîkat olarak kabûl edemeyip şu'bede-i havâs gibi telakkî ettikleri için, bu Eleat medresesi mensûbîni, hem idealist, hem entelektüalist, hem de monist (moniste) olduktan mâ-adâ, felsefe-i kayyûmiyyet (philosophie de la stabilité) tarafdârı idiler. İyonikler, materyalist ve spiritüalist olmakla berâber, kesret-i mebâdî tarafdârı (pluraliste) idiler; çünkü onların iddi'âsınca, bi'l-cümle mevcûdâtın mebâdîsi, türlü türlü atomlardı. Atomizm (atomisme) esâsını, Lösip (Leucippe) ile Demokrit (Democrite) vaz' etmişlerdi. Bütün hâdisât-ı tabî'iyye ve hayâtiyyeyi bu atomların terekkübât ve iğlâlâtına atf ile ta'rîfe mecbûriyyet gördüklerinden dolayı da, felsefe-i hareket ve tebeddül (philosophie du mouvement et du changement) tarafdârı idiler ki, bu i'tikâdı dâ'imâ tervîc eden ve onun en güzel düstûrunu veren Heraklit (Héraclite) olmuştu. Demek ki, bu iki kaziyye-i felsefiyye (doctrine philosophique), ahkâm-ı esâsiyyesinde [32] zıddiyyet-i kâmile arz ediyordu.

Eleatlar'ın o zamânlar re'îsi bulunan filozof-ı meşhûr Parmenidis (Parménide) ile onun şâkirdi olan Zenon (Zenon d'Eléa), bilhâssa İyonik felsefesini tenkîd ve reddetmek için, ta İtalya'dan kalkıp Atina'ya mebâhis açmak için seyâhat etmişlerdi.

Zenon, hârikulâde bir kâbiliyyet-i cerbezeye mâlik bir dâhî idi. Bahs ve cedelde Atina filozoflarını hayrân bıraktı. Ve asıl maksadı, materyalizmi inkâr ve ibtâl etmek olduğu için, o felsefe ahkâmına ta'arruz husûsunda öyle bir vaz'iyyet aldı ve öyle bir "tactique" kullandı ki, hakîkaten târîh-i felsefede bir ikinci nümûnesine tesâdüf edilememiştir.

Bu zekî filozof doğrudan doğruya mâddeyi inkâr ederek da'vâsına delîller getireceğine, materyalizm i'tikâdını teşkîl etmek için "aporie"ler îcâd etti. O zamândan beri târîh-i felsefede ıstılâh olarak şöhret kazanan bu ta'bîrin asıl ma'nâsı "sıkıntı" demektir. Anlaşılıyor ki, rakîblerini sıkıntıya sokup

cevâbdan âciz bir takım mesâ'il tertîb etmekle ta'arruza girişiyordu. İşte târîhin bize nakl ettiği bu mes'eleler –o zamânlardan beri– "aporie" nâmıyla meşhûr olup kalmıştır.

Bu mes'elelerin mâhiyyet ve vaz'iyyeti dikkatlice tetebbu' olunursa anlaşılır ki, mu'tâyât-ı havâs [33] (les données des sens) ile ahkâm-ı akliyye arasındaki ihtilâf üzerine istinâden bazı mesâ'il-i acîbe tertîb ederek aklın hükmüne nazaran hissin şehâdetini bâtıl-ı bedîhî (absurde) menzilesine indirmek ve binâenaleyh ancak havâs vâsıtasıyla idrâk edebildiğimiz âlem-i hâdisâtın, nîreng ve füsûn kabîlinden olduğunu isbât etmek sûretiyle, bu kesret âleminin hakîkatte mevcûd olmadığını rakîblerine teslîm ve kabûl ettirmek idi. Bu vechi istidlâl ile Zenon, yalnız mâddenin ve ona tebe'an şu gördüğümüz âlem-i hâricînin vücûdunu ibtâl ve reddetmiş olmakla kalmıyordu. Aynı zamânda kesret mefhûmu (la notion de la pluralité) ile hareketin hakîkati (la réalité du mouvement) da'vâsını da çürütmüş ve bi'n-netîce kayyûm ve lâ-yetegayyer olarak bir Vâhid-i Küll (□□□□π□□ = ebekeban = yani bir ve hep) isbât etmiş oluyorlardı ki, Eleatlar'ın esâsen panteist–idealist (panthéiste–idealiste) olan i'tikâdınca vücûd-ı mutlak (l'etre absolu) yani yegâne ve hakîkî varlık o idi.

Hareketi inkâr edebilmek için uydurmuş olduğu aporie'ler tedkîk edilirse sarâhaten anlaşılır ki, onların cümlesinin nokta-i istinâdı mekânın – aklen– ilâ gayri'n-nihâye kâbil-i taksîm ve tecezzî olması ihtimâli ve hattâ i'tikâdıdır. Meselâ kaplumbağa ile Aşil'in (Achilles) yarışması ve kaplumbağaya hiçbir vakit yetişememesi [34] iddi'âsına müstenid olan "aporie", sırf mekânın tecezzî-i nâ-mütenâhîsi i'tikâdına mebnîdir. "Okun hareketi" mes'elesi için tertîb ettiği "aporie" safsatası bir kıyâs-ı mükassim (dilemme) teşkîl eder ki, o zamânlar hîlesini anlayan olamamıştı. Darı tâneleri aporisi (l'aporie des grains de millet) dahi, hiç yoktan bir şeyin var olamayacağını iddi'â eden İyonik filozofları, cidden şaşırtmış idi. Bu psikolojik bir aporidir ve bunları size lâyıkıyla ta'rîf etmiş olduğum için tafsîlinden sarf-ı nazar ediyorum; fakat kitâbın nihâyetinde bu şaşırtmalar (apories) hakkında îzâhât veririm.

Bergson'un felsefesini bast ve ta'rîf ve tahlîl ve tenkîd sadedinde verdiğim derslerin mukaddimesinde, târîh-i

felsefenin ilk sahîfelerini karıştırarak size Zenon'dan bahs edişime ihtimâl ki, bir ma'nâ veremezsiniz; çünkü Zenon'un Bergson ile ne gibi münâsebeti olabileceğini bir hamlede düşünüp keşf edemezsiniz. Hâlbûki benim tahkîkâtıma göre çok münâsebeti vardır. Ve Zenon'a benzetilebilecek bir kimse varsa o da ancak Bergson'dur. Çünkü Zenon'un bütün füsûnkârlıklarına mâlik olan bu filozof dahi, materyalizme şikeste vermek için, Hegel'in yaptığı gibi doğrudan doğruya cebhede hücûm etmemiş, âdetâ Zenon-vârî şaşırtmalar tertîb etmiştir. Ve yine tıpkı Zenon gibi, hareket-i hâriciyyeyi yani mekânda vukû'unu his gözüyle gördüğümüz hareketi inkâr ederek, asıl müddeti de, umûr-ı vicdâniyyeye hasr etmiştir. Binâenaleyh, bu verdiğim işârât nâ-becâ değildir. Yakında asıl bahse girişeceğim, göreceksiniz. **[35]**

Şunu da ihtâr etmeyi unutmayalım ki, on sekizinci, hattâ on yedinci asırda natüralizm ve materyalizme iltizâmî bir sûrette i'tirâz etmek niyeti ile meslek te'sîs etmiş pek büyük filozoflar zuhûr etmişti. Laypniç (Leibnitz) tamâmıyla dinamist ve spiritüalist (çünkü monadlar birer şahsiyyet-i gayr-ı mâddiyye ve rûhiyyedirler!). Bir meslek te'sîs etmiş ve bilhâssa Luk'un sensüalist ve materyalist psikolojisine ta'rîz etmişti. Hele Berkele (Bishop Berkeley), i'tikâdât-ı dîniyyesinde kemâl-i ihlâsından dolayı, materyalizm aleyhine bi'l-iltizâm cihâd açmış ve gayretini ta'assub derecesine vardırmıştı. Hattâ o kadar ki, mâddeyi yok etmek için kullandığı silâh-ı ta'rîzin Deyvid Hum (David Hume) elinde Berkele'nin rûhu aleyhine muvaffakiyetle çürütülemeyeceğini bile düşünmüştü. Dîni tezyîf ve tahkîr eden Şopenhaver (Schopenhauer), şiddetli idealist olduğundan materyalizmi de aynı derecede ve aynı sûretle tezyîf ve tahkîr ediyordu. Bununla berâber esâslı bir mes'elede, üstâdı Kant'a da mu'ârız bulunuyor, hattâ onu tashîh ettiğini iddi'â ediyordu. Kant'ın agnostisizmini reddederek (x) işâretiyle temsîl ettiği meçhûl-i mutlaka "volonté" nâmını veriyor. Ve onu ancak intuition bir sûrette bilebileceğimizi beyân ediyordu. Demek ki, "volontarioniste" yani "anti-intellectualiste" olduğu gibi, intuitioniste **[36]** idi.

Hattâ "dynamisme", "cinétisme" da'vâsı, son zamânlarda ulûm-ı mihânikiyye (sciences mécaniques) dâ'iresinde bile ciddî

ve sürekli münâkaşâta meydân açmış ve Güstav Adolf Hirn (Gustave Adolphe Hirn) ile Profesör Klaziyus (Prof. Clausius) gibi asrın en büyük ulemâsını birbirine kapıştırmıştı.

Felsefede, bu yenidir diye bir şey yoktur. Yenilik varsa nokta-i nazarda, tarz-ı telakkîde ve terkîbdedir.

Ben size sarâhaten göstereceğim ki, Mösyö Bergson rûhu isbât etmek için determinizmi çürütmek mecbûriyetinde bulunmuştur; bunun için de, Dekart'ın mekanik felsefesine (La philosophie Mécaniste de Descartes) Laypniç'in dinamist felsefesi (La philosophie Dynamiste de Libnitz) ile mukâbele etmiştir. Fakat determinizm i'tikâdı esâsen hâdisât-ı hâriciyye ile hâdisât-ı enfüsiyye arasındaki alâka-i sebebiyyete müstenid bulunduğu için Bergson o râbıtayı (ki ale'l-ıtlâk buna, "parallélisme" derler) fekk ederek, umûr-ı vicdâniyyenin [37] müstakilen vukû'a gelmekte bulunduğunu göstermek istiyor. Bunu te'mîn için aldığı vaz'iyyet mühimdir.

Evvelâ hâdisâtın suver-i enfüsiyyesi (formes subjectives) ile suver-i âfâkiyye ve mihânikiyyesi (formes spetiales et mécaniques) arasında kat'iyyen müşâbehet ve mutâbakat (adéquation) olmadığı bedîhî bulunduğundan, fıtraten birbirine benzemeyen bu hâdisâtı birbiriyle takdîr edip ölçmek, hele kemmen (quantitativement) takdîr etmek imkânı da olmadığını göstermek için, kemm ü keyf (quantité et qualité) münâkaşasına girişerek, umûr-ı vicdâniyyenin keyfiyyât-ı müstakile nev'inden olduğunu ve keyfiyyâtın kemmen takdîr edilemeyeceğini iddi'â ediyor. Bi't-tabi', bu da'vâsı "gayr-ı müteşâbih şeylerin müşterekü'l-mikyâs olamayacakları", yani "l'incommensurabilite des choses différentes par leur nature" prensibi üzerine müstenid bulunduğu için, evvel emirde doğru görünür. Fakat ihsâsâtımız üzerine tecrübe yapan ve duygularımızın şiddetini esbâb ve mü'essirât-ı hâriciyyenin kemmiyyeti ile ölçerek, aralarında düstûr-ı riyâzî ile te'sîs-i münâsebet eden bir ilim var ki, o da psiko-fizyolojidir. Bergson, elbette bu ilmin, esâssız olduğunu göstererek, haysiyyetini yıkmak için bu münâkaşâta girişiyor. [38] Ve ihsâsâtımız, hadd-i zâtında ölçüye gelmez, çünkü keyfiyyât-ı sırfa nev'indendir. Onları kemmen takdîre kalkışmak, mekânın ölçülerini alıp zamâna tatbîk etmekten nisbet bir hatâ-yı fâhiştir. Çünkü sırf

enfüsî olan keyfiyyât, mekândan münezzeh bulunduğu için, mekân ölçüsüne gelemezler. Onlar zamân-ı sırf (pure temps) yani müddet-i batniyye (durée interne) ile alâka-dârdır. Müddetin ise, mekân ile hiçbir alâkası yoktur, deriz.

Bütün bu münâkaşalar dahi, irâdet-i beşeriyyeyi (le libre arbitre) isbât etmek içindir. İrâdet isbât edilebilirse, harekâtında merîd ve muhtâr olan bir şey de kendi kendine sâbit olmuş olur ki, o da rûhtur. Tabî'î rûh kabûl olunduktan sonra Allah'ı kabûl etmek pek kolaydır, çünkü zarûrîdir. Allah, Rûh-ı Mutlak'tır.

İşte materyalizmi red ve spiritüalizmin da'vâsını isbât edebilmek için gâyet ince ve dolambaç yollar keşf etmiş olması, Bergson'un yegâne eser-i dehâsıdır.

Kendisi, ilk ve mühim eserinin Mukaddime'sinde, irâdet-i beşeri isbât maksadıyla kitâb yazdığını inkâr etmiyor. [39]

Vicdânın Bilâ-Vâsıta Mu'tâyâtı
Mukaddimenin Hülâsası

Mösyö Bergson, kitâbının mevzû'-ı esâsını teşkîl eden mes'ele hakkında bazı mülâhazât ve îzâhât veriyor ki, hülâsası ber-vech-i âtîdir:

> Biz insânlar, bizzarûre kelimelerle ifâde-i fikr ediyoruz. Ve ekseriyâ mekânda tefekkür ediyoruz. Başka bir tarzda söyleyelim: Lisân-ı ifâde iktizâ ediyor ki, mevcûdât-ı mâddiyye arasındaki adem-i temâdîyi fikirlerimiz arasında dahi te'sîs ederek onları da eşyâ gibi vâzıhan müteferrik ve münferid olarak telakkî edelim. [Laypniç aynı mülâhazayı tersine beyân etmişti: "Biz hayâlâtımıza, "images"larımıza bakıyoruz ve fikirlerimiz arasındaki râbıtalara, tertîbâta bakıyoruz, âlem-i hâricîyi de o münferid ve müteşahhıs hayâlâta ve fikirlere kıyâsen taksîm ederek, aynı râbıtaları o eşyâ arasında da görüyoruz. Bundan büyük yanlışlık yoktur!" demişti. O hâlde Laypniç'e göre infirâd, temâyüz ve teşahhus ve tertîb, ancak bizim fikirlerimizde var. Âlem-i hâricî ise, mütemâdî ve muttasıl bir ummân-ı lâ-yenkati'dir. Bergson'a göre, bilakis bizim rûhumuz bir seldir ve hâdisâtı mütemâdî ve muttasıldır, parçalanmaz. Binâenaleyh: Ta'dâda gelmez, hâlbûki âlem-i hâricî parça parça münferid ve ma'dûd şeylerden mürekkebdir.] [40]

Bu temsîl, yani ta'dâda gelmeyen hâdisât-ı vicdâniyyeyi hâdisât-ı mekâniyyeye benzetmek, hayât-ı fi'liyyede ve bazı ulûmda fâ'idelidir. Fakat bazı mesâ'il-i felsefiyyenin ihdâs ettiği nâ-kâbil-i iktihâm müşkilât, acabâ bu sebeble ortaya çıkmıyor mu? Yani hiç mekân tutmayan hâdisât-ı vicdâniyyeye mekânda bir vaz'iyyet-i mütekâbile vermekte ısrâr etmekten, bu müşkilât zuhûra gelmiyor mu? Ve vesîle-i mücâdele olan o kaba temsîlât ber-taraf edilirse, bu mücâdeleye nihâyet verilmiş olmaz mı? Burası cây-ı sü'âldir. Gayr-ı mümted ve lâ mekân bir şeyi mümted ve mekânî olarak tefsîr edersek, keyfiyyeti kemmiyyet gibi telakkî edersek, bu gayr-ı meşrû' telakkîmiz, mevzû' olan mes'elenin rûhunda tohm-i tenâkuz vaz' etmiş olacağından, o mes'elenin suver-i hallinde de aynı tenâkuzun tekrâr zuhûru şâyân-ı ta'accüb olabilir mi?

Biz, mesâ'il-i mühimme arasında, metafizik ile psikolojinin müştereken alâka-dâr olduğu irâdet mes'elesini intihâb ettik. Ta'yîn etmeye çalışıyoruz ki, deterministler ile rakîblerinin bütün münâkaşâtı, daha mebde'de bir teşevvüş hatâsını tazammun ediyor, o da, imtidâd ile müddetin tevâlî ile ma'iyyetin, keyfiyyet ile kemmiyyetin bir tutulmuş, yekdîgerinden fark edilmemiş olmasıdır. Bir kerre bu teşevvüş ber-taraf olursa, belki o vakit irâdet aleyhine tevcîh edilen i'tirâzât, irâdet hakkında verilen ta'rîfât ve bir bakıma göre bizzât irâdet mes'elesiyle muzmahil olacaktır. (Yani irâdet-i beşeriyyenin bedâheti sâbit olacağı cihetle, onu bir mes'ele yapıp ortaya atmasına bile hâcet kalmayacaktır demek isteriz.) **[41]** Bunu isbât etmek, bu eserin Üçüncü Kısm'ının mevzû'unu teşkîl eder. İlk iki bâb ki, onların birinde şiddet mefhûmu, dîgerinde de müddet mefhûmu tetebbu' ediliyor, Üçüncü Bâb'a medhal olsun diye yazılmıştır.

–Birinci Bâb–

Hâlât-ı Rûhiyyenin Şiddeti Hakkında

Mösyö Bergson, kendi felsefesinin temel taşı olarak meydâna koyduğu bu eser-i mühimminde maksadını gizlemiyor. İrâdet mes'elesini tezekkür ve insânın fâ'il-i muhtâr olduğunu isbât etmek için, bu kitâbı yazdığını i'tirâf ediyor; ilk iki bâbın da, üçüncüye mukaddime teşkîl etmek üzere tertîb edilmiş olduğunu söylüyor.

Bu, mühimdir ve dâ'imâ hâtırda tutulmalıdır.

İrâdet da'vâsının spiritüalizm felsefesiyle ne münâsebette bulunduğunu sizlere çok def'a îzâh etmiştim; o îzâhâtı burada iki cümle ile ihtâren tekrâr edeceğim ki, o da hâtırınızda yer tutabilsin:

Ef'âl-i beşeriyyede irâdet tahakkuk ederse, ef'âl-i irâdetiyyenin, âlem-i hâricîde hükümfermâ olan zarûret-i mihânikiyye'den (nécessité mécanique) isti'âre [42] olarak vukû'u sâbit olmuş demektir. O hâlde harekâtımız mu'allil bi'l-a'râz (causé par les accidents) olmamak lâzım gelir. Öyle olunca, bütün ef'âlimizin masdarı ve menşe'i ve illet-i ûlâsı, gayr-ı mâddî olmak gerektir, çünkü mâdde âtıldır (inerte) ve o haysiyyetiyle zarûrât-ı mihânikiyyeye ve esbâb-ı tabî'iyyeye teba'iyyetten kurtulamaz. Demek ki, o illet-i ûlâ, tamâmen müstakil ve muhtâr, yani muhtelif vesâ'it-i icrâdan (moyens d'exécution) lâ-ale't-ta'yîn herhangi birini tercîh ve ihtiyâr edebilir bir fâ'il (agent) olmalıdır. Bizim eski filozofların mükemmel ta'bîrince, bir "fâ'il-i muhtâr" (agent libre) olmalıdır. Binâenaleyh: Âkil (intelligent) olmak gerektir. Çünkü intihâb kâbiliyyeti, akl ile tahakkuk edebilir. Görüyorsunuz ki, bütün bu evsâf ve kâbiliyyât, rûh (l'âme) dediğimiz ve hadd-i zâtında gayr-ı mâddî olduğuna mu'tekid bulunduğumuz bir "şahsiyyet-i ma'neviyye"nin evsâf-ı asliyye ve kâbiliyyât-ı zâtiyyesidir.

Bu îzâhâtımdan da anlayabilirsiniz ki, irâdet mes'elesi, şu'ûr (conscience) mes'elesinde mündemiç esrârdan biridir. Elbette irâdet, şu'ûrî (conscient) bir harekettir. Zîrâ eşyâ-yı [43] câmidenin meselâ civanın (mercure) barometre borusunda hareketi ve yahut nebâtâtın ziyâya doğru teveccühü, hattâ sâ'ir fi'l-menâm (somnambule) bir adamın tıbkı zî-şu'ûr adamlar gibi hareketi, sırf mihânikîdir. Çünkü şu'ûra mukârin olmadığı gibi bir niyyet-i mahsûsaya (intention déterminée) mebnî ve bir maksada müteveccih değildir. Bu sözlerimden de anlıyorsunuz ki, irâdî hareketler, mutlakâ şu'ûra mukârin ve bir niyyeti mutazammındır. Binâenaleyh, illet-i gâ'iyye (cause finale) i'tikâdının da irâdet i'tikâdından ayrılamadığının esbâbı burada tezâhür ediyor; çünkü illet-i gâ'iyye bi'l-kuvve (virtuellement) bir "niyyet"ten ibârettir. Tahakkuk edince yani bi'l-fi'l (actuellement) vukû'a gelince, ona illet-i gâ'iyye deriz. Demek ki, illet-i gâ'iyye, fâ'il-i muhtârın irâdetiyle niyyetin bi'l-fi'l tahakkukudur. Bütün bu evsâf ve bütün bu kâbiliyyât ve bütün bu muhâkemât, aynıyla ve tamâmıyla Allah'a tatbîk olunur. Çünkü Allah, gayr-ı mâddî, "fa'âlün limâ yürîd" (yani her istediğini, istediği gibi yapar) ve "niyyet-i mahsûsa ile yapar, abes ve ma'nâsız iş işlemez", binâenaleyh âkil ve müdebbir bir "Rûh-ı Mutlak"dır. [44]

Allah i'tikâdı ile rûh i'tikâdı, rûh i'tikâdı ile irâdet i'tikâdının, irâdet i'tikâdı ile illet-i gâ'iyye i'tikâdının ve bütün bu i'tikâdât ile spiritüalizm felsefesinin ne kadar sıkı ve esâslı râbıtaları olduğunu görüyorsunuz: İlhâd (athéisme) ile mâdde (matière) i'tikâdının, mâdde ile mihânikiyyet ve determinizmin (mécanisme et déterminisme) ve illet-i gâ'iyyeyi inkâr etmek mecbûriyetinin ve bütün bu i'tikâdât ile materyalizm felsefesinin de ne kadar sıkı ve esâslı râbıtaları olduğunu elbette anlıyorsunuzdur.

O hâlde, insânda kudret-i irâdeti isbât için tefelsüf eden Mösyö Bergson'a, kimlerin tarafdâr ve kimlerin aleyhde olması ve niçin öyle davranması lâzım geleceğini de teyakkun ve iz'ân edebilirsiniz.

Sırf fen ulemâsının, Bergson felsefesinden müteneffir olması esbâbına gelince, onu uzun uzadıya îzâha artık hâcet görmüyorum, çünkü şu mühim keyfiyyeti idrâk ettiğinizden

emînim ki, bugünkü telakkîmize göre ilim (science), ancak kendi dâ'ire-i ihtisâsında tetebbu' ettiği hâdisâtı esbâb-ı karîbesiyle (causes proches) ta'rîf mecbûriyetinde bulunduğu [45] için ve [hâdisât-ı âlem bilâ fâsıla bir cereyân-ı dâ'imî arz ettiğinden dolayı – herhangi bir hâdise, mâ-kabline nazaran müsebbib (effet) ve fakat mâ-ba'dine nazaran da sebeb haysiyyetinde görüldüğü için!] tedkîkât ve îzâhât-ı ilmiyye, teselsül-i esbâb (enchainement des causes) vâdîsini ta'kîb etmekten kurtulamıyor. Onun içindir ki, ilmin rûh ve ma'nâsı (l'esprit de la science) ve usûl-i ta'rîfi (méthode d'explication), determinizmdir. Zîrâ hâdisâtı silsile-i esbâb ile ta'rîf etmek, ancak "deterministçe bir ta'rîf"tir. Hattâ ilmin usûl-i tedkîk ve istiksâsı (méthode d'investigation) olan tecrübe (l'expérience) dahi determinizme varır ve ona müsteniddir. Çünkü tecrübe, yani tabî'ati istintâk etmek (interroger la nature) ne demektir? Hâdisâtı yekdîgerine bağlayıp cereyânını te'mîn eden esbâbı ve bir hâdisâtın muttariden vukû'unu gösteren kânûnları sormak ve yek nazarda gözümüze görünmeyen, yani yalnız müşâhade (observation) ile idrâk olunamayan o gizli avâmili (facteurs) istikşâf etmektir. [46]

Binâenaleyh her hangi ilim olursa olsun, hattâ yalnız hikmet-i kimyâ ve fizyoloji gibi ulûm-ı sahîha veya tecrübiyye değil, isterse târîh ve siyâset gibi ahkâmı gayr-ı kat'î bazı zannî ilimler olsun, kat'iyyet iddi'âsında bulunduğu takdîrde her hâdiseyi esbâb-ı tabî'iyyesiyle ta'rîfe mecbûrdur. Yani determinizm usûlünü kabûl ve tatbîkte ileri gidebildiği kadar gitmeye mecbûrdur.

Hülâsa determinizm –hâlâ ekseriyyet-i mütefekkirînin zannettiği gibi– materyalizmin değil, ulûm-ı sahîha ve tecrübiyyenin usûlüdür. Ancak onun mâlıdır. Materyalizm ve pozitivizm (positivisme) felsefeleri, münhasıran mâddiyyât ve âfâkî hâdisât (phénomènes objectifs) âleminde icrâ-yı tedkîkât eden ulûmun prensipleri ve kavânîni üzerine te'sîs-i i'tikâd etmiş olmak iddi'âsında bulundukları için, ilmin kendi metodu olan determinizmi kendilerine mâl etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, çok filozoflar, hem büyük filozoflar, bu husûsta yanılmış ve materyalizm ile determinizmi bir tutmuşlardır. Hâlbûki materyalizm bir felsefedir. Determinizm bir ilmî

metoddur (méthode scientifique). İnsân i'tikâdca dîndâr ve spiritüalist olur da kendi dâ'ire-i ilmiyyesinde determinizm üzere tedkîkât yapmak ıztırârından kurtulamaz. Hikmetşinâsân [47] ve mücerrebîn-i ulemâdan Sör Oliver Loc (Sir Oliver Lodge) ile Sör Vilyam Korks (Sir Villiam Crookes) ve daha birçok emsâli gibi meşhûr Sör İsak Nivton (Sir Isaac Newton) dahi bu zümrede dâhildir.

Determinizm ile materyalizmi ve ilhâdı bir tuttukları içindir ki, birçok büyük filozoflar bazı acâ'ib fikirler beyân etmişlerdir. Meselâ Kant (Kant), "Her felsefe materyalizm ile başlamalıdır. İlk hatve-i tefekkür odur" demiş ve materyalizm ta'bîrinden, determinizm ma'nâsını murâd etmiştir.

Spenser *Les premiers principes* nâmıyla meşhûr olan mühim kitâbında, dîn ile ilmin son düşüncelerinden bahs ederken: "Nivton ve emsâli gibi bir âlim i'tikâdında dîndâr olabilir; fakat ilim, mâhiyyeten dînsizdir !" diyor ve dînsizlikten determinizm ma'nâsını murâd ediyor. Yine tekrâr edeyim ki: Determinizm ancak bir metot'tur ve ulûm-ı sahîha ve tecrübiyyenin metodudur. Hakîkat-i eşyâ ile hiç alâka-dâr değildir. Vukû'-ı hâdisâtta ıttırâd arar, kavânîn ve esbâba bakar, yani revâbıta bakar. En müfrit idealizm, determinizm ile uyuşabilir. İlim ise, ne dîndârdır ne de dînsizdir. Tamamıyla bî-taraftır. Çünkü "gâyet mufassal ve gayr-ı meş'ûr" (trés complexes et inconscient) [48] hissiyât-ı umûmiyyemizden doğan i'tikâdât-ı dîniyye ile zerre kadar alâkası yoktur. Nitekim pek kadîm ve pek karışık münâsebât-ı içtimâ'iyyeden doğan i'tikâdât-ı ahlâkiyyemize karşı da tamâmen lâ-kayddır. Hattâ bizzât dîni ve onun menşe'ini ve târîh-i tekâmülünü tetebbu' ve tedkîk eden ilim bile, böyle bî-taraftır. Bütün bu hâdisâtı, ahvâl ve vukû'ât-ı tabî'iyyeden addeder. Bunu böyle bilmelisiniz. İlmi dîne yahut dînsizliğe âlet edenler, onun haysiyyetini inkâr, mâhiyyetini ifsâd, mu'tâyâtını sû'-i isti'mâl ediyorlar.

Ma'a-mâfîh, bu noktada tezekkür etmeye mecbûr bulunduğumuz bir mühim da'vâ vardır:

Başta âlimler olmak üzere, birçok büyük mütefekkirler diyorlar ki: "Ale'l-ıtlâk bir ilim, mevzû'u ne kadar iyi tahlîl eder de, hâdisât-ı mezkûrenin sûret-i vukû'una sebebler gösterebilirse, o ilim, o nisbette kat'iyyet (précision) ve

yakîniyyet (certitude) kesb eder. Binâenaleyh bize o derecede kanâ'at-ı câzime (conviction décisive) verebilir. Her ilmin terakkîsi ve ahkâmının yakîniyyet kesb etmesi, bu vâdîde ilerlemesi ile berâber gider". [49] Şu da'vâya göre, henüz ahkâm ve kavânîni sâbit (positif) olmayan bazı ulûm (meselâ ulûm-ı târîhiyye ve siyâsiyye!), eğer kat'î ve sâbit ahkâm ve kavânîne istinâd eden ilimler gibi olmak isterse, bu ilimlerin usûlünü, yani determinizmi tatbîk husûsunda mümkün olduğu kadar ileri gitmelidir; demek çıkar.

Filozof ve mantıkî-i şehîr Con Stuart Mil (John Stuart Mill), mantığa dâ'ir yazmış olduğu kitâbda ulûm-ı istikrâ'iyye (sciences inductives) ve ulûm-ı ta'lîliyyeden (sciences déductives) bahs ederken, bi't-tabi' ve bi'l-iktizâ yakîniyyet (certitude) mes'elesini tezekkür ediyor; çünkü "bi'l-istikrâ keşf olunan kavânîn-i tabî'iyyenin tek bir ḥâdise-i istisnâ'iyye ile ibtâl ve ihmâl edilebilmesi mümkün ve ekseriyâ târîh-i ulûmda vâki' olduğu için, bu gibi kânûnlar, bize bir kanâ'at-ı câzime ilhâm etmekte kavânîn-i riyâziyye ve mantıkiyye kuvvetini hâ'iz değildir. Bunlar – Kant'tan beri meşhûr olan bir ta'rîfe göre– tahlîlî (analytique), yani ta'lîlîdir (déductive). Hakîkati ale'l-umûm müsellem bazı mebâdîden bi't-ta'lîl istintâc ve istihrâc olunan kânûnlardır ve onun için bunlar hakâ'ik-i yakîniyyedendirler. Nakîzlerini tasavvur etmek mümkün değildir" [50] demekte ısrâr eden akliyyûnu (rationalistes) red ve usûl-i tecrübiyyeyi (la méthode expérimentale) tervîc etmek gayretini güdüyor idi.

Mil (Mill), netîcede iddi'â ediyor ki, istikrâ'î olan ulûm dahi, git gide ta'lîlî bir hey'et iktisâb edecektir. Çünkü: Determinizm, sâha-i tatbîkâtını gittikçe tevsî' ederek, ulûm-ı istikrâ'iyye dâ'iresinde teşmîl-i nüfûz edecek ve tahkîkât-ı tecrübiyye dahi onunla berâber ve müvâzî gidecektir. Öyle olunca, bi't-tecrübe tahkîk olunan hâdisâtı dahi kemmî (quantitatif) bir sûrette takdîr (évaluer) etmek, yani riyâzî düstûrları (les formules mathématiques) ulûm-ı istikrâ'iyyeye dahi tatbîk etmek mümkün olacaktır.

Demek oluyor ki, bir taraftan usûl-i mihânikîyi (la méthode mécanique) her nevi' hâdisâta tatbîk ve determinizmi tevsî' ve teşmîl etmek, dîger taraftan da riyâzî düstûrlar ile o hâdisâtı

kemmen takdîr etmek sâyesinde gayr-ı kat'î ve istikrâ'î olan bir ilim, kat'î ve yakînî ve sahîh ve sâbit bir ilim haysiyyetini ihrâz edebilecektir. [51] Meselâ kimyâ (chimie), az zamân zarfında bu edvâr-ı tekâmülü geçirmiş ve bugün âdetâ riyâziyyât kadar ta'lîlî bir ilim olmuştur.

Sırf tecrübe ile keşf edilebilmiş olan hakîkatlerin mutlakâ za'îf [yani felsefe ta'bîriyle mümkün (contingent)] olması lâzım gelmez. İlm-i makine kânûnları tecrübe ile keşf olunmuştur; fakat yakîn ve vücûbî (certaine) bir tabî'ati hâ'izdirler. Ve birer düstûr-ı riyâzî şeklinde mazbûtturlar. Bir hakîkatin bu haysiyyeti hâ'iz olması, bi'l-istikrâ' keşf edilip edilmemesiyle o kadar alâka-dâr değildir. Zâtî (essentielle) ve yahut müştak (dérivée) olmasıyla alâka-dârdır. Müştak olan hakîkatler, bi't-tabi' müstedill (déducte) olduklarından dolayı [mu'ayyen bir eclin fürû'u olduklarından dolayı], elbette o evâile tâbi'dirler, bu tâbi'iyyet râbıtası bir zarûret-i mantıkiyye şeklinde göründüğü için, zihin üzerinde büyük bir kudret-i iknâ'iyye icrâ ediyor.

Muhtasar geçtiğim bu mülâhazâtın Bergson felsefesiyle pek sıkı râbıtası vardır ki, yek-nazarda göze çarpmayabilir; fakat onu ibrâz etmek ve bedîhî sûrette göstermek kolaydır.

Kavânîn-i mihânikiyyeyi, usûl-i riyâziyyeyi, her türlü hâdisâta ve binâenaleyh [52] ulûmun her hangi nev'ine tatbîk etmekle, her şeyi determinizm nokta-i nazarından görüp o sûretle tefsîr etmek, meşhûr Dekart'ın tavsiye ettiği usûldür. "Mécanicisme cartésien" dedikleri usûl-i ta'rîftir. Bu da, âlemde her şeyin, ma'kûl ve mantıkî râbıtalarla yekdîgerine ve ale'l-umûm bazı esbâba bağlı olması i'tikâdını mutazammın bir iddi'âdır.

Bergson, zihni, esâsen bu iddi'âyı reddetmek için Kartezyenizm'in (Cartésianisme) aleyhine isyân etmiş bir filozoftur. Sıkı bir determinizm girîvesine düşüren bu mekanist (mécaniste), entelektüalist (intellectualiste) ve riyâzî (mathématique) usûlünü yine büsbütün atamıyor: Âlem-i mâddiyyât için en muvâfık bir usûl olarak kabûl ediyor. Fakat hürriyet ve ma'neviyyât ve hissiyât âlemine tatbîkini en büyük bir dalâlet olmak üzere kat'iyyen reddediyor. Bu iddi'âsında hak kazanmak ve yahut isâbetini isbât edebilmek için, mekân ile

zamânı mâhiyyeten birbirinden ayırıyor; zarûret (nécessité) kânûnunu, mekâna yani mâddiyyâta ta'alluku olan umûra hasr ederek, irâdeti hâdisât-ı vicdâniyyede görüyor. [53] Ve zamân-ı sırf ile alâka-dâr buluyor. Bu mes'eleleri, bi't-tabi' şimdi tetebbu' edeceğiz. Lâkin bu Bergsonizm cereyânı, esâsen bundan yarım asır evvel, Almanya'da, Kartezyenizm ve mekanizm aleyhine baş göstermiş olan bir aksü'l-amelin (réaction) kemâle ermiş bir şeklidir ve bunun târîhçesi yapılmıştır. Bergson'un tarafdârı olan Fransızlar dahi i'tirâf ediyorlar ki, Dekart'ın felsefiyyâtta ve riyâziyyâtta gösterdiği aynı derece-i dehâ sebebiyle âlem hakkındaki nazarı sırf mihânikî idi. Bu kâ'inât-ı mâddiyyeyi, atom ile hareketten ibâret görmüş ve onları makâdîr-i kemmiyye'den (grandeurs numérique) olarak telakkî etmeyi pek ma'kûl bulmuştu. Dîger taraftan ise, ma'lûmât-ı riyâziyyeyi, ma'lûmât-ı sahîha ve sâbitenin en mükemmel timsâli addettikten mâ'adâ, riyâziyyâtı mantık gibi yalnız sûrî (formelle) bir ilim olarak telakkî etmiyordu. Bizzât eşyâ hakkında da bize ma'lûmât verebilir bir ilim diye tanıyordu. Yani bugün kabûl ettiğimiz veçhile mücerred (abstrait) değil, müşahhas (concret) bir ilim biliyor ve hâdisâtın yalnız sûretinden değil, mâddesinden de bizi haberdâr edeceğine inanıyordu.

Vâkı'â, min cihetin rasyonalist, min cihetin empirist olan Dekart bizzât bu mécanisme ve mathématisme [54] usûlünü hâdisât-ı vicdâniyyeye tatbîk etmemiş ve yalnız âlem-i mâddiyyâta hasr etmekle kalmıştır. Fakat usûl-i ilim tavsiyesinde demişti ki, kat'î ve yakînî olmak için, fenn-i makine ve riyâziyye kânûnlarını ve prensiplerini her türlü hâdisâta tatbîka çalışmalı ve yol bulmalıdır. Fi'l-hakîka ulûm-ı tabî'iyye, o zamândan beri Dekart'ın bu nasîhatini kabûl etmiş ve o sâyede terakkî etmekte bulunmuştur. Fakat Dekart'ın mu'âsırı ve şâkirdi sayılan Spinoza, daha o zamân "kartezyenizm mekanist" usûlünü ahlâkiyyâta tatbîka kalkışmış ve tıbkı hendese kitâbı yazar gibi bir *Ethique* yazmıştı. Âdetâ bir da'vâ-yı hendesî (théorème géometrique) vaz' edip de, onun isbât ve ondan bazı netâyic-i zarûriyye istihrâc olunduğu gibi, Spinoza dahi, evvelâ ahlâkî bir prensip vaz' ederek, ondan kat'î düstûrlar istihrâc etmişti.

Bu "mathématisme", bilâhare meşhûr Hegel'in (Hegel) elinde bir "panlojizm" (panlogisme) şeklini almış, binâenaleyh yalnız kemmiyyâtı değil keyfiyyâtı da şâmil olmuştu. Hegel'in iddi'âsınca her ma'kûl hakîkatti ve her hakîkat (réalité) dahi ma'kûl idi; o derecede ki tecrübe, ilim için lüzûmsuz oluyordu, çünkü kâ'inâtın bütün mihânikiyyet-i hayâtı [55] tamâmıyla bizim mantığımıza muvâfakatla vâki' olduğundan dolayı, kavânîn ve hakâ'ik-i tabî'iyyeyi keşf etmek için kıyâsât ve muhâkemât-ı nazariyye kâfî idi.

İngiltere filozofları, Dekart'tan ziyâde Beykın'ın (Bacon) te'sîrine kapılarak başka bir yola koyulmuş ve fakat zannımca Deyvid Hum'un fenomenizmince (phénomenisme) olan tenkîdât-ı şedîdesi dahi, kuvvetle İngiliz felsefesine tahakküm ederek, sırf fennî (scientifique) bir psikoloji te'essüsünü mûcib olmuştur. Yani ahvâl-i rûhiyye tedkîkâtına hasr-ı nazar olunarak, rûhun hakîkati, zâtî mes'elesi ber-taraf edilmek âdet olmuş ve hâdisât-ı rûhiyye dahi münhasıran mihânikî bir tarzda telakkî edilerek bütün uzviyyât ihsâsâta, ihsâsât ise ihtizâzât-ı asabiyyeye ircâ' edilmiştir. Asosyasiyonizm (associationisme) nazariyyesini îcâb eden Hartle (Hartley) büsbütün İngiliz psikolojisinin bu netîceye varmasını te'mîn etmiştir. Demek oluyor ki, mâddiyyât âleminde hükümfermâ olan "atomizm" ve "cinétisme" nazariyyeleri, tamâmen psikolojiye tatbîk olunmuş ve bu da, "determinizm" usûlünün psikolojide dahi kat'an tahakkümünü te'mîn etmiştir. Spensır ve Mil ve Hamiltın gibi [56] birbirine benzemeyen ve mesâ'il-i mâ-ba'de't-tabî'iyyede başka başka düşünen birçok büyük adamlar, bu noktada aynı usûle tâbi'dirler. Çünkü bunu positif ve fennî (scientifique) olmak üzere kabûl etmişlerdi. Unutmayalım ki, Ogüst Kont'un pozitivizmi, İngiltere'de fevka'l-âde hürmet ve i'tibâr görmüş olduğu cihetle, bu sistemi takviye ve tasvîb etmekte hiçbir te'sîrden aşağı kalmamıştır.

Kartezyenizme karşı evvelâ Almanya'da peydâ olan bu cereyân-ı efkârın safahât-ı tekâmülünü başka bir yerde muhtasaran arz edeceğim. Burada yalnız şu mühim noktayı nazar-ı dikkatinize ibrâz edeyim ki, Dekart'ın mekanist felsefesine karşı isyân eden te'ehhurîn Laypniç'in dinamiyyet felsefesinden kuvvet almışlar ve kartezyenizmi esâsından

sarsmak gayretiyle kavânîn-i tabî'iyyeyi (yani en ziyâde hâdisâtın zarûret-i vukû'unu te'yîd eden esâsâtı) tenkîde teşebbüs eylemişlerdi. Bergson'un istinâdı olan Mösyö le Butro (Boutroux) Almanya'da bilhassa felsefe tahsîlini ikmâl için – zannederim– iki sene meşhûr Zeller'in (Zeller) derslerine muntazaman devâm etti. Ve oradan bu fikirlerle meşbû' olarak Fransa'ya avdet etti ve düşüncelerine bir şekl-i mahsûs verdikten sonra *Contingeuce des lois de la nature* [*Tabiat Yasalarının Zorunsuzluğuna Dair*] **[57]** unvânıyla ma'rûf olan kitâbını yazdı.

Bergson, bu yolda daha ileri gitti. Hâdisât-ı rûhiyyede determinizmin mâ-bihi'l-istifâdesi olan muvâzâtı (parallélisme) teşkîk ve inkâr etmek için esâslı vesîleler taharrîsinde bulundu. Ve bilhâssa determinizm ve materyalizme karşı âdetâ "aporie"ler îcâd etti ki, bunların hemân cümlesi de, herhangi bir hâdisenin enfüsî ve âfâkî şekilleri arasındaki fark-ı mâhiyyettir (différence de nature). Biri de, hâriçteki esbâb-ı mihânikiyyenin muttasıl ve mütemâdî ve mütecânis bir silsile teşkîl ettiği hâlde, bizde hâsıl olan duyguların mütekatti', fevrî, gayr-ı mütecânis olması keyfiyyetidir. Şimdi, iddi'âsına nasıl bir zemîn-i muvâfık hâzırlamak istediğini ve bahse nasıl giriştiğini göreceğiz.

Birinci Bâbın Fihrist-i Mebâhisi

Ahvâl-i vicdânın şiddeti, kemmen takdîr olunabilir mi? – Keyfiyyet ve kemmiyyet mes'elesi.– Keyfiyyâtta azlık çokluk olabilir mi? –Mikdâr mefhûmunun mekân mefhûmuyla alâkası.– Hâlât-ı rûhiyyeden birini, hâriçteki sebeb-i mihânikînin derecesiyle isbât usûlü.– Bu usûlün yanlışlığı.– Vicdânımıza evvel emirde sânih ve ma'lûm olan şey, bizzât hâlet-i rûhiyyedir. **[58]** Esbâb-ı hâriciyyesi değil.– Nazariyye-i harekiyyenin (théorie cinétique) ihsâsât hakkında ta'rîfi, mes'eleyi niçin halledemiyor? –İhsâsât, hayât-ı cehd.– Cehd, harekât-ı akliyye ile alâka-dârdır.– Bazı hâlât-ı rûhiyye, kendi kendilerine kâ'im ve kâfî görünüyor.– Vicdâniyyâtta, kesrette vahdet.– Heyecân-ı esâsîye karışıp onunla temessül eden hâlât-ı basîta.– Bu, bir tebeddül-i keyfîdir; tebeddül-i kemmî değil.– Ümîd misâli.– Sevinç ve keder misâli.– Hissiyât-ı bedî'iyyede

şiddetin mâhiyyeti ne kadar?– Bergson'un, bi'l-vesîle san'at hakkında beyân ettiği esâslı mülâhazât.– Şopenhaver'ı ne kadar andırıyor!– Hissiyât-ı ahlâkiyyede şiddetin mâhiyyeti.– Merhamet misâli.– Yine cehd ve kuvvetin temerküzü bahsi.– Dikkat misâli.– Gazab misâli ve alâmât-ı zâhiresi.– Bu hâlât-ı rûhiyyenin şiddeti, yine heyecân-ı aslî, yine birçok hâlât-ı basîtanın karışması ve bu yüzden keyfiyyetin tebeddülüdür. Zevk ve elem hissi, yalnız olmuş geçmiş bir hâli değil, olacağı ve geleceği de haber veriyor.– Gayr-ı mahsûs derecât geçerek, hareket-i ıztırâriyyeden, harekât-ı ihtirâriyye peydâ oluyor.– Ya ihsâsın hikmet-i vücûdu yoktur; yahut fâtiha-i irâdettir.– Sadâ ve hecâ misâlleri.– Psikofizyoloji aleyhine tenkîdât.– Delbuf'un (Delbouf) tecrübeleri.– Fehner'in (Fechner) tecrübeleri ve tenkîdât.– Netîce: Her ne türlü olursa olsun, psikofizyoloji, esâsen bir devr-i fâsid üzerine müstenid ve mümkündür. [59] Bergson, ahvâl-i vicdâniyyenin kemmen takdîr olunamayacağına kanâ'at hâsıl etmiş bulunduğu hâlde, bu bahse tedkîkât-ı ibtidâ'iyye ile girişiyor. Ve introspection yaptıktan sonra bu i'tikâda bi'z-zarûre peyveste olmaktan kurtulmak mümkün değilmiş gibi bir his ile kâri'i iknâ' etmek istiyor.

Evvelâ hâlât-ı vicdâniyyenin şiddetini tetebbu' ediyor ve bu bâbda herkesin mülâhazâtına tevfîk-i kelâm edip bahsi yürütüyor ve diyor ki: İhsâsât, hissiyât, ihtirâsât, cehd gibi hâlât-ı rûhiyyenin azalıp çoğalmaya kâbiliyyetini, herkes ale'l-âde kabûl ve teslîm ediyor. Bazı kimseler, hattâ bizi kat'iyyen te'mîn ediyorlar ki, bir his, aynı cinsten olan dîger bir hisse nisbetle iki üç dört def'a daha şedîd denilebilir. Zâten psikofizyolojinin iddi'âsı da budur ki, ileride tedkîk edilecektir. Fakat psikofizyolojiye mu'ârız olanlar dahi hissiyâtın derece-i mütefâvite üzere şiddetinden bahs etmekte hiç be'is görmüyorlar. Ve bu sûretle sırf bâtınî olan hâlât-ı vicdâniyye hakkında kemmî farklar yakîn etmekte mübâlâtsız davranırlar. Vâkı'â akl-ı selîm (sens commun) bu husûsta tamâmen o cihete hükm ediyor. Vâkı'â az çok sıcak hissolunduğundan, az çok sürûr ve kederden bahs olunur; bu "az" "çok" farkı, gayr-ı mümted ahvâl-i enfüsiyyeye dahi teşmîl edildiği takdîrde, kimse buna hayret etmiyor. Hâlbûki burada gâyet muzlim bir nokta var ki, tenvîr olunmasına muhtâcız; ale'l-umûm temessül

olunduğundan ziyâde ciddî ve hatîr bir mes'ele vardır ki tedkîka şâyândır. **[60]**

Bir aded dîgerinden büyüktür ve yahut bir cisim dîgerinden büyüktür denildiği zamân, neden bahs olunduğunu biliriz. Zîrâ iki hâlde de yekdîgerine müsâvî olmayan mekân mülâhazası vardır. Meselâ büyük bir cisim daha büyük bir mekânı işgâl edendir. Ve küçüğü ihtivâ eder. Fakat nasıl olur da daha şiddetli bir duygu, daha za'îf bir duyguyu ihtivâ eder? İnsân, şedîd bir hissi duymazdan evvel, aynı duygunun birçok merâtib ve derecât-ı hafîfesinden geçip de, o şiddetli duyguya geliyor ve binâenaleyh şedîd bir his, hafîf bir hissi nev-umma ihâta ve ihtivâ etmiş oluyor; diyebilecek miyiz? Birçok ahvâl vardır ki, böyle bir zanna kuvvet verir ve ekseriyet-i nâsın bu husûstaki i'tikâdını te'yîd eder gibi görünür. Fakat bu i'tikâdı, felsefî bir ta'rîfe tevfîk etmek mümkün olmuyor: Zihni, devr-i fâside düşürüyor. Zîrâ şübhe yoktur ki, bir aded, sayı silsilesinde kendisinden evvel geçen a'dâdı hadden tecâvüz eder, binâenaleyh onları hâvîdir; onun içindir ki, bir adedin dîger bir adedden ne kadar büyük olduğunu, yani onu ne mikdâr tecâvüz ettiğini ta'rîfe insân zanla tâbi'iyyet hisseder. Burada mes'ele, yine hâvî (contenant) ve muhtevî (contenu) arasındaki münâsebeti yakîn etmektir, yani yine mekân mes'elesine müncer olur. O hâlde işimiz şu ciheti te'mîne münhasır kalır. Yekdîgeri üzerine tavazzu' ve inzimâmı (superposer) mümkün olamayan muhtelif şiddetlerle (intensités) **[61]** böyle bir silsile-i adediyye yani derecât ve merâtib-i silsilesi nasıl teşkîl edebiliriz?. Ve bu silsilede, hadlerin (termes) tezâyüd ve tenâkus ettiğini, ne gibi alâmetler delâletiyle yakîn ve takdîr edebiliriz? Eğer mes'eleyi bu sûret üzere vaz' edersek niçin (şiddet) bir mikdâra (grandeur) temsîl edilebiliyor diye sormak mecbûriyetindeyiz.

Ale'l-âde düşünüldüğü gibi iki türlü kemmiyyet (quantité) kabûl edip birini âfâkî (extensif), dîgerini şiddî (intensif) ve binâenaleyh, ölçüye gelmez farz etmek ve ma'a-mâfîh ona yine azlık ve çokluk isnâd edebilmek, bu mes'elede mündemic olan güçlüğü halletmek değil, ona karşı yan çizmektir. Zîrâ onların ikisini birer nevi' kemmiyyet gibi telakkî etmek, onlarda bir vasf-ı müşterek bulunduğunu kabûl etmektir. Mâdâmki, her ikisine de mikdâr (grandeur) deniliyor. Ve her ikisinin de azalıp çoğaldığına beyân-ı kanâ'at ediliyor!.. Fakat âfâkî olan şeylerle,

şiddî olan keyfiyyât arasında, mikdâr nokta-i nazarından ne gibi bir vech-i iştirâk olabilir?. Âfâkî olan şeylerde hâvî olana büyük deniliyorsa, enfüsî olan şeyler hakkında nasıl böyle bir hüküm verilebilir ki, orada hâvî ve muhtevî yoktur. Eğer bir şey azalır ve çoğalırsa, bu sebeble kâbil-i taksîm ve binâenaleyh [62] mümted ve âfâkî (étendu) olduğu tahakkuk etmiyor mu?.. Hâlbûki umûmun tarz-ı muhâkemesi, yani akl-ı selîm (sens commun), şiddet-i sırfayı (intensité pure) bir kemmiyyet olarak tıbkı mekân (étendue) gibi telakkî eden filozoflarla müterâfıktır.

Gerek daha büyük bir şiddet, gerekse daha büyük bir mekân düşündüğümüz vakit, aynı te'sîri hisseder ve aynı kelime ile onu ifâde ederiz. "Daha büyük" ve "daha küçük" ta'bîrleri, her iki hâlde dahi aynı fikri uyandırır. Şimdi, bu fikrin neden ibâret olduğunu tahkîk edersek yine vicdânımız bize bir hâvî ile bir muhtevî hayâli arz eder. Meselâ, daha büyük bir cehdi, daha büyük bir zenberek (ressort) gibi telakkî ederiz ki, açıldığı zamân daha vâsi' bir mekân işgâl eder. Hattâ şiddet (intensité) ma'nâsında değil, kelimesinde bile hâl-i hâzırda mütekâsif duran ve binâenaleyh istikbâlde açılabilecek bir kuvvetin hayâli vardır. Yani bugün bi'l-kuvve mütekâsif, fakat bilâhare bi'l-fi'l inkişâf edecek bir kudretin hayâli vardır. Şu takdîrce nev-ummâ tekâsüf etmiş ve yahut tazyîk edilmiş bir mekân ma'nâsı vardır. Şu hâle göre zannederiz ki, biz şiddeti mekân ile tefsîr ediyoruz ve bu iki nevi' şiddetin [63] mukâyesesinde iki nevi' mekânın mühim bir sûrette münâsebetlerini hadsen (intuitivement) kabûl etmiş olduğumuz anlaşılır. Hâlbûki bu râbıtanın mâhiyyetini yakîn ve te'sîs etmek, gâyet güç bir şeydir.

Derhâl hâtıra gelen bir sûret-i hall şu olabilir, gerek bir ihsâsın, gerekse hâlât-ı rûhiyyeden birinin şiddetini – ona vücûd veren yani o hissi îkâ' eden esbâb ve avâmil-i âfâkiyyenin (objectif) adedi ve büyüklüğü ile ta'rîf etmek ve binâenaleyh ölçülebilir şeylerle tefsîr etmek!. Zîrâ şübhe yoktur ki, daha şedîd bir hiss-i ziyâ (sensation de lumière), birbirine aynen müşâbih ve aynı mesâfede farz olunan menâbi'-i ziyânın daha çok bir mikdârından hâsıl olur. Fakat pek çok ahvâlde biz, sebebin mâhiyyetini bilmeden, müsebbebin şiddeti hakkında re'y veririz. Avâmilin mâhiyyetini bilmeyince, büyüklüğünü de bilmediğimizde şübhe yoktur. Hattâ müsebbebin şiddetindeki esbâbın adedi ve mâhiyyeti hakkında bizi bir faraziyye tertîbine

sevk eden ve o esbâbı evvel emirde ehemmiyetsiz gösteren havâssımızın bu muhâkemesini ıslâha bizi mecbûr eder. Vâkı'â, şu hakîkat îmâ edilebilir ki, biz bu gibi tahkîkâta girişince "ene"mizin (notre moi) bir hâlet-i hâzırını bir hâlet-i mütekaddime ile kıyâs ediyoruz ki ... [64]

Henri Bergson ve Felsefesi

["Henri Bergson ve Felsefesi", *İçtihad*, n. 291, 30 Kânun-ı sâni, 1329, s. 2036-2044.]

Henri Bergson, medenî dünyânın her tarafında büyük bir şöhret kazanmış bir Fransız filozofudur. Kendisi, henüz elli, elli beş yaşlarında olduğu hâlde, felsefe mesâ'ilini kendine hâs bir nokta-i nazardan telakkî etmiş ve üç dört mühim eser meydâna getirmiştir. Bu kitâblar, pek çok lisânlara tercüme edilmiş ve şiddetli tarafdârlar ile aleyhdârlar peydâ eylemiştir. Böyle bir adamın felsefesi hakkında arzu edilen ma'lûmât ve ta'rîfât, bir makâlenin havsalasına sığamasa da, sığdırmaya gayret edeceğim. Onun için, makaleyi iki kısma ayırmaya mecbûr oldum. Birincisi, ikincisini tenvîre hâdim bir mukaddime-i târîhiyyedir.

Felsefe târîhine âşinâ olanlar bilirler ki, Yunân-ı Kadîm filozoflarının ilk tabakasını teşkîl eden hükemâ, hâdisât-ı tabî'iyyenin dâ'imî bir cereyân-ı tahavvül içinde deverân etmekte olduğunu ve suver-i eşyâdan hiç birinin sübût bulamayıp, lâ-yenkati' tegayyür ve tebeddül edegeldiğini ibtidâ'î bir keyfiyyet-i mühimme olmak üzere nazar-ı dikkate almışlardı. "Kevn ve fesâd" dedikleri bu keyfiyyet-i umûmiyye, onların mülâhazât-ı felsefiyyelerine hem menşe', hem de nokta-i hareket olmuştu. Kendilerince hiç şübhe yoktu ki, bu tebeddülât-ı bî-nihâyenin nokta-i istinâdı "Varlık"tır. Çünkü yoklukta tebeddül ihtimâlini tasavvur etmek, imkân hâricindedir.

Fi'l-hakîka, bir şey tebeddül etmek için elbette evvelâ var olmalıdır. Binâenaleyh tebeddül-i havâdiste asıl olan varlığı aramak ve hakîkatini anlamak, o zamânın başlıca felsefesi olmuştu. Filozofların bu sü'âle verebildikleri cevâblar, mâhiyyet ve haysiyyetlerine göre mesleklerin teşekkülüne esâs oldu. Ma'lûmdur ki, bunların kimisi eşyâda "asıl" olan (le principe des choses) sudur dedi, kimisi havâdır dedi, kimisi de âteştir, yahud akıldır ve yahud nâ-mütenâhîdir dedi. Bu aranılan şeye

"archée" dahi derlerdi ki, bizde "evvelü'l-evâ'il" diye tercüme edilmiş kalmıştır.

Mutlak, vahîd ve lâ-yetegayyer olması iktizâ eden ve öyle farz olunan vücûd-ı mücerred (l'être abstrait) hakkında bu kadar muhtelif ve hattâ yekdîgerine zıd faraziyyeler, elbet günün birinde tesâdüm edecek ve bütün felsefe sistemleri rahne-dâr olup yıkılacak idi. Bu, pek tabî'î bir şeydir. O sâfderûnâne faraziyâta tekmeyi vuran bir fırka-i münekkidîn oldu ki, târîh-i felsefede Sofistâî (les Sophistes) nâmıyla şöhret almıştır. Sofistâîler'in felsefeye pek büyük bir hizmeti olmuştur, fuzûlî olarak nusûs-ı kâtı'a gibi kabûl ediliveren faraziyâta karşı zihni tahrîk ve en sağlam görünen akâyid-i felsefiyyeyi teşkîl ederek, akıl ve nazarı kendi kâbiliyyâtına tevcîh ve ircâ' eyleyen bu münekkid mütefekkirlerdir. Bunlar, hakîkat-i eşyâyı bilmek, vücûd-ı mutlağı ta'yîn etmek iddi'â-yı fuzûlânesinde bulunan filozoflara: "Siz evvelü'l-evâ'il sudur, yahud şudur, budur! diye ilm-i yakîn iddi'âsına girişmezden evvel, ilm-i beşerin keyfiyyet-i husûl ve sübûtunu, vesâ'it ve şerâ'itini tahkîk eyleyin; derece-i salâhiyyetini ve derece-i şümûlünü ta'yîn edin! Evvelâ kendinizi bilin, haddinizi bilin! **[2036]**

Demişlerdi. Kendi i'tikâdlarına gelince, nihâyet relativisme eşkâl-i muhtelifesini iktisâ eylemişti. İlm-i beşerin kat'iyyen izâfî olduğunu; hâdisât perdesinin mâverâsına infâz-ı nazar edebilmek, insân için, hiçbir veçhile müyesser olamayacağını, hattâ hiçbir vakit, hiçbir kimse için böyle bir muvaffakiyete imkân bulunmayacağını iddi'â ederler idi.

Sofistâiyye'nin tenkîdâtıyla açılan bu mühim ve meşhûr münâkaşa, felsefede en gâmız mesâ'il-i ledünniyyeye (questions ontologiques) bir sâha-i mahsûsa tehiyye etmiş ve mebhas-i ma'rifet (épistémologie) bâbını açmış oldu. Nitekim izâfet-i ilm (relativité de la counaissance) hakkındaki da'vâlarını da zamânımız mecbûr tasdîk etti.

"Şu içinde bulunduğumuz ve bizzât bir cüz'ünü teşkîl eylemekte olduğumuz kâ'inât, hadd-i zâtında (en soi) dahi böyle bize görünmekte olduğu sûret üzere mi mevcûddur?. Yoksa büsbütün başka türlü bir şey midir? Bunu nasıl tahkîk edebiliriz?. Buna imkân var mı, yok mu?.. Bu varlıkları idrâk ettiğimizde şübhe yok; fakat idrâk ne?.. Ve idrâk eden kim?.. Bir

şeyi nasıl idrâk ediyoruz?.. İdrâk olunan bir şeyin istiklâlî-i vücûduna dâ'ir, vicdânımıza kanâ'at veren nedir?... Bu tumâ'nînet bize nereden geliyor... Histen mi?. Akıldan mı?.. Yoksa doğrudan doğruya gönülden mi?.." ilh ilh. gibi birçok mesâ'il-i mu'allaka, hep "mebhas-i ma'rifet" bâbında halli matlûb mu'ammâlardandır. Bu bâba şimdi "nazariyye-i ilm" (théorie de la connaissance) diyoruz.

Bu sü'âllere cevâb olmak üzere tertîb olunabilen faraziyât ve nazariyyâtın mâhiyyetine göre bir mezheb-i felsefî ta'ayyün eder.

Bütün ledünniyyât ve mâ-ba'de't-tabî'iyyât mu'ammâlarına dâ'ir vâki' olan münâkaşâtın mihver-i aslîsini, öteden beri işte bu "nazariyye-i ilm" bahsi teşkîl ediyor: "Hakâyık-ı eşyâyı biliriz ve yahud bilebiliriz"da'vâsını bir nass-ı kâtı' olmak üzere ileri süren filozoflara nassiyyûn ve yakîniyyûn (les dogmatiques) denilmiştir. Eskiler "cataleptiques" derlerdi[16] bunların karşısında, izâfet-i ilme kâ'il olan izâfiyyûnun (relativiste) envâ'ı, her şeyden şübhe eden reybîler (les sceptiques); bir de ihtimâliyyûn (les probabilistes) bulunuyordu. Esbâb ve vesâ'it-i ilmden ancak birine i'timâd i'tibâriyle de nassiyyûn, üç büyük sınıfa ayrılıyordu. Havâssın şehâdetine inananlar hissiyyûn (les sensualistes), aklın ahkâmına dayananlar akliyyûn (les rationalistes) nâmıyla ma'rûf idiler. Hissi de, aklı da muhtî' addedip de, tahsîl-i yakîn (obtenir la certitude) emrinde salâhiyyetini inkâr edenler ve ancak keşf-i damîre (l'intuition de la conscience) imân edenler, – ahkâm-ı i'tikâdlarına göre– ya sûfiyyûn (mystique), yahud subjektivist (subjectivistes/enfüsiyye) fırkasına mensûb idiler.[17] Fakat her ne olursa olsun, sarâhaten anlaşılıyor ki rûh-ı bahs,

---

[16] Bilhâssa Ehl-i Sünnet'in mütekellimîni, nassiyyûn düstûruna en iyi şeklini vermişlerdir: "Hakâyıku'l-eşyâi sâbitetun ve'l-ilmu bihâ mutehakkikun" yani "Eşyânın hakâyıkı sâbittir; ilmimiz onlarla tahakkuk eder" demişlerdir. Sübût-ı ilm için ma'lûmâtımızı kontrol etmek lâzım geldiği zamân, eşyânın hakâyıkı umde ve mi'yârdır demek olur.

[17] Bu taksîm ve tasnîf, târîhîdir. Meşhûr (Sör Vilyım Hamiltın) mezâhib-i felsefiyyenin bir "tasnîf-i tabî'î"sini yapmıştır. Vaktim olursa, o ehemmiyetli bahse bir makâle hasr edeyim.

şek ve ta'yîn (le doute et lacertitude) da'vâsı idi ve bugüne gelinceye kadar mâhiyyetini değiştirmedi. Fakat şekli, türlü türlü safha-i tebeddülât geçirdi.

Felsefe âleminde devr-i cedîdi feth eden Dekart (René Descartes), varlık mes'elesinde vicdânı – bilâ vâsıta idrâk etmek da'vâsından dolayı – kâ'inât-ı mâddiyyeye takdîm etmekle kıstâs-ı ilmi (critérium de la connaissance) âlem-i âfâktan âlem-i enfüse nakl etmiş ve bu sâyede subjektivizmi büsbütün te'sîs ve tersîn eylemişti.

Ma'lûmdur ki, bu filozof-ı dâhî, Cogito; ergo sum ("Düşünüyorum; binâenaleyh varım!") demekle varlığın bürhân-ı bedâhetini hâriçteki mâddede değil, kendi nefsinde bulmuş oluyordu. Bu cümle ile ifâde olunan düstûr, bir devr-i fâsid nümûnesi olmakla berâber, esâsen bir büyük hakîkati mutazammın bulunduğu için, bütün felsefeyi değiştiren esbâbın birincilerinden oldu. Bugün artık mezâhib-i husûsiyye ne olursa olsun, felsefe-i umûmiyye bu enfüsî mâhiyyetini muhâfaza ediyor. [18]

"Ma'lûm ola ki, nefs-i insâniyyenin vücûdu bedîhî-i ûlâdır ve bedîhî-i ûlâ delîl ve beyân ve hüccet ve bürhân getirmekten müstağnîdir. Zîrâ azher-i eşyâ insâna, kendi hakîkat-i zâtıdır ki, bir an ve bir sâ'at mahfî ve nâ-ma'lûm olmak yoktur. Gerek hufte, gerek bîdâr; gerek mest ve gerek hûşyâr, cemi' ahvâl ve etvârda, nefs-i insânı [2037] kendi zâtına şu'ûr ve istiş'ârdan hâlî değildir ve insân ma'rifet-i zâtında hüccet ve istidlâle muhtâc olmaz; zîrâ bir şey ile nefs mâ-beyninde tahallül-i vâsıta muhâldir."

Bu sözler Kınalızâde'nin, bu mes'elede Dekart'tan hiç farklı düşünmediğini sarâhaten gösteriyor. Hâlbûki Dekart'ın "automatisme" yani "mütesâkiyyet" nazariyyesini, Kınalızâde kendi hesâbına mülâhaza etmiş ve kat'iyyen reddeylemeyerek, hayvânâtın da akıl ve muhâkemeye mâlik olduklarına kâni' olmuştur.

---

[18] Bizde, Sultân Süleymân-ı Kânûnî devri ulemâsından Kınalı-zâde Ali Efendi, tamâmıyla bu mes'elede Kartezyen'dir (Cartésien). Garîbdir ki, Dekart ile mu'âsır idi. Tabî'î yekdîgerini bilmezler idi. Ali Efendi dahi, tıbkı Dekart gibi rûhu hadsî olarak bilâ vâsıta istiş'âr ettiğimize kâ'ildir. *Ahlâk-ı Alâ'î*'de.

Dekart'ı müte'âkib, Laypniç, Malbranş, Spinoza, Volf gibi pek büyük filozoflar geldi; fakat Skoçyalı Deyvid Hum (David Hume) subjektivizmi bütün bütün tahdîd edip hadd-i kat'îsine ircâ' eyledi ve Dekart mesleğini spiritüalizme çeken Barkley'i (Berkeley) materyalizm aleyhine kullandığı silâh-ı mantıkî ile ilzâm etti. Hum, hülâsaten şöyle söylüyordu:

"Yakînen ve kat'iyyen bildiğimiz ancak duygularımızdan ibârettir. Onlar da ancak hâdisât kabîlinden şeylerdir. Fakat bu duygularımıza bir sebeb-i mûcib (une cause efficiente) düşünmekten fârig ve müstağnî olamadığımız için, hissiyât-ı hâriciyyemizi (sensations externes) ta'rîf ve isnâd sadedinde, o sebeb-i meçhûle mâdde (matière) diyoruz. Hissiyât-ı bâtıniyyemiz (sensations) için de aynı sebeb-i meçhûle rûh (âme) diyoruz. Bunları hakâyık-ı yakîniyyeden addedemeyiz. Çünkü yakînen bildiğimiz yalnız hissiyâtımızdır.

Mâdde ile rûhu, sebebiyet alâkası ile hissiyâtımızdan bi'l-vâsıta istidlâl ediyoruz. Binâenaleyh onların hakîkati, muhtelefün fîh (problématique) bir mes'eledir".

Hum'un bu mühim mülâhazası tab'-ı selîmin (bon sens, sens commun) herkese bedâheten mevcûd bildirmekte olduğu rûhu ve mâddeyi, âdetâ şübheye ilkâ etmiş oluyordu. Subjektivizmin bu derece-i sarâhatine karşı bütün mütefekkirîn ürktü. Hum'un zamânı adamlarından iki dâhî filozof akâyid-i nâsı şübheden kurtarmak için gayret ettiler. Biri İngiliz filozofu Reyd'dir ki (Reid), tab'-ı selîmin şehâdetiyle vücûdu sâbit olan hakâyık-ı bedîhiyyeyi (mâdde ve rûh!) müdâfa'a etti. Târîh-i felsefede, "philosophie du sens commun" diye ma'rûf olan subjectivizm budur. Dîgeri meşhûr Kant'tır ki (Kant), dogmatizmin zemîn-i istinâdı olan ahkâm-ı asliyyeyi evvel emirde hadde-i tenkîdden geçirmek ve derece-i kıymet ve sıhhatlerini anlamak istedi. Bunun için dahi "mebhas-i ilm" mes'elesini ledünniyyât (ontologie) bahsine takdîm etti.[19] Netîce-i tenkîdât ve tahkîkâtında: "Hakâyık-ı eşyâya kesb-i yakîn etmek ihtimâlinin, insânlara hiçbir zamân müyesser

[19] Kâdı Guzad'ın *Mevâkıf* nâm kitâbında mebhas-i ilmin o zamâna göre münâkaşası vardır. Bu hakîm "ilm-i zarûrî" ve "ilm-i nazarî" ta'bîrini "connaissance intuitive" ve "connaissance representative" ma'nâsında kullanmışlardır.

olamayacağını teslîm etmekle berâber, bir vücûd-ı mutlak (être absolu) kabûl eylemek husûsundaki mecbûriyyeti gösterdi. Bu sûretle, akâyid-i müselleme ve muhkemeye ri'âyette de kusûr etmemiş oldu: "Öyle bir hakîkat-i mutlaka vardır; fakat zâtiyyeti i'tibâriyle müte'âlîdir (transcendent); (bir tür vehm ve akl ve idrâk)'tir. İnsânlar hiçbir vâsıta ile ona eremezler." dedi ve böyle demiş olduğu için de, mesleğine, (idéalisme transcendental) denildi. Hârikulâde bir dehâ sâhibi olan Şopenhaver (Schopenhauer), Kant'ın felsefesini ıslâh ve ikmâl etti: Tenâkuzlarını ref' ve akâ'id-i âmiyâneyi def' eyledi.

Mes'ele, bu şekle girmiş iken, İngiliz filozoflarından Brovn (Brown), bundan takrîben yarım asır evvel Reyd'i (Reid) şiddetle tenkîd etmişti. Hedef-i tenkîd olan mes'ele, bizdeki suver-i ilmiyyenin hakâyık-ı eşyâya mutâbık (adéquat) olup olmadığını kestirmek sadedinde deverân ediyordu, zâten bu eski bir mes'ele idi; fakat yeni bir nokta-i nazardan telakkî olunuyordu: "Acabâ biz, bildiğimiz eşyâyı bilâ vâsıta (immédiatement) ve hadsî (intuitif) bir vechile mi biliyoruz?.. Yoksa bi'l-vâsıta ve nazarî (représentatif) bir sûrette mi biliyoruz?" sü'âli, bu mes'ele-i kadîmeye en son ve en yeni şeklini vermiş oldu. Birinci sûret, da'vâ ve teslîm edilince, hakâyık-ı eşyâya muttali' olmak imkânı zımnen kabûl olunuyor demekti; öyle olunca dogmatizm, dolayısıyla teslîm ve tasdîk edilmiş bulunuyordu. Aksi takdîrde, yani ikinci şık kabûl edildiği takdîrde, hakâyık-ı eşyâya kesb-i yakîn etmek ihtimâli kat'iyyen reddedilmiş oluyordu. Ve binâenaleyh, yalnız keyfiyyât-ı eşyâya muttali' olabileceğimiz tahakkuk ediyordu. Bundan, iki mezheb-i felsefî vücûda geldi. Birincisine hadsiyyûn (l'école intuitioniste), ikincisine nazariyyûn (école représentationiste) denildi.[20] Sör Vilyım Hamiltın (Sir William Hamilton), birinci fırkanın en kavî ve mübâriz müdâfi'i idi.

[20] Usûl-i tetebbu' i'tibâriyle bu fark fevka'lâde mühim ve şâyân-ı nazardır. Dâ'imâ hadsiyyûn, "müşâhade-i bâtıniyye"yi tercîh etmiş; nazariyyûn ise her zamân psikofizyoloji tecâribine ehemmiyet vererek evvelki usûlün ekseriyâ muhtî olduğunu da'vâ eylemiştir. Bu iki usûlün şu iki zıd meslekle münâsebâtını ta'rîf ve îzâh etmek için burada yer müsâ'id değildir. Gâyet ince râbıtaları vardır ki, tetebbu' edilmiştir.

[2038] Con Stuart Mil (V. Stuart Mill) ikinci fırkanın en büyük filozofu idi. Hamiltın felsefesini şiddetle tenkîd etmiş ve Brovn'u (Brown) müdâfa'a eylemiştir. Bu husûsta yazmış olduğu eser-i mu'teber, felsefiyâtta misli ender olan kütüb-i mühimmedendir.

Felsefe târîhinin geçen asra müsâdif olan bu münâkaşası "iki mezheb muhârebesi" diye şöhret bulmuştur. Şimdi artık "épistémologpie" da'vâsı bu iki kutub arasına çalkanıp gidiyor. Stuart Mil zamânında "représentationisme" büyük bir kuvvet ve i'tibâr kazanmıştı. Şimdi Bergson (Bergson) "intuitionisme" mesleğini tekrâr ihyâ ediyor; fakat ona yeni ve şahsî bir şekil vererek, kuvvet ve feyz-i hayât bahş eyliyor ki, asıl kıymet ve i'tibârı da bu yeni "siyâk-ı nazar"dadır. (manière de voire).

Şimdi bu yeni "intuitionisme"in şemâ'il-i asliyyesi hakkında bir ilm-i icmâl (connaissance schématique) verebilirim.

Bergson, en evvel 1889 sene-i mîlâdiyyesinde meydâna koymuş olduğu bir eserle nazar-ı dikkati celb etmişti. *Vicdânın Bilâ-Vâsıta Müdrikâtı*'na ta'alluk eden bu kitâb, doktora imtihânı için bir tez (thèse) olmak üzere ihzâr ve tertîb olunmuştu. Psikoloji nokta-i nazarından telakkî edilmesi îcâb eden bu türlü tetebbu'âtta, Bergson, kâ'ide olarak "psycho-physiologie" usûl-i tecrübiyyesini değil, sırf "introspection" yani "müşâhade-i bâtıniyye" yolunu tercîh eylemişti.

Doğrudan doğruya vicdânı, daha doğrusu kendi vicdânını tetebbu' ve hâdisâtını tahlîl etmek vetîre-i ma'rûfesine (procédé connu) birçok hadsiyyûn gibi yalnız tarafdâr olmakla kalmadı; şimdiye kadar belki hiçbir filozofun bu derece kat'iyyet ve sarâhatle beyân etmiş olmadığı, bu derece ehemmiyetle nazar-ı dikkate şâyân görmüş olmadığı bir fikr-i mahsûsu ele aldı ve bir düstûr-ı mu'ayyen olarak ortaya koydu. Hattâ onu, kendi felsefesinin menşe'i olmak üzere gösterdi. O akîdenin mâhiyyetini arz edeceğim. Fakat muhtasaran!..

Bergson bu da'vâ ile başlıyor ve söylediklerinin hülâsası budur:

"Âlem-i hâricîyi teşkîl eden mevcûdât-ı mâddiyye tane tanedir; müteselsil değildir ve onlar behemahâl mekânda bir hayyiz işgâl ederler. Efkârımız da bu âlemden gelmiştir; o eşyâ-

yı hâriciyyenin bizde nev-ummâ suver-i ilmiyyesidir. Onun içindir ki, cem'iyyet-i efkârımızla teşkîl edebileceğimiz "âlem-i hâricî panoraması", âdetâ mozaik parçalarından yapılan tablolar gibidir, yani anâsırı hadd-i zâtında münferid ve gayr-ı mütemâdî, yapıştırma ve bitiştirme bir şeydir. Çünkü eşyâ hakkında edinmiş olduğumuz efkârın terettübünden husûle gelmiştir. Fazla olarak mekâna müftekirdir. Hâlbûki irâdetimiz ve keyfiyyât-ı rûhiyyemiz büsbütün başka mâhiyyette şeylerdir. Onların, evvelâ mekâna iftikârı yoktur. Sonra, mütemâdî ve gayr-ı mütekatti'dirler. Mevcûdât-ı mâddiyye gibi tane tane müteşahhıs varlıklardan değildirler. Biz, tecelliyât-ı rûhiyyemizi âlem-i mâddînin kanaviçesine (canevas) tatbîkan mülâhaza ediyoruz; ona göre takdîr edip ölçüyoruz. Bir silsile-i mütemâdiye teşkîl eden tecelliyât-ı ma'neviyyemizi, mekânda karşı karşıya vaz' edip mâhiyyetlerini –yekdîgerinin vaz'iyyet-i nisbiyyesine kıyâsen– anlamak istiyoruz. Lisân-ı beyânımız dahi, hemân münhasıran efkârımızın temâsîl-i savtiyyesi olduğu için, tıpkı efkârımız gibi münkati' ve mu'ayyen kalıplardır. Efkârımıza göre biçilmiş elbiselerdir. Biz şahsiyyet-i ma'neviyyemizin tecelliyât-ı bâtına ve samîmiyyesini âlem-i hâricî tertîbâtına tatbîk etmekle bir büyük hatânın –fâhiş bir kıyâs-ı ma'a'l-fârık hatâsının– kurbânı oluyoruz. Lisân-ı beyânımızın teşbîhî ve tasavvurî olan mâhiyyeti dahi buna yardım ediyor. Âlem-i vücûd, kendi varlığımızla bedâheten sâbit, biz de onunla bilâ vâsıta dâ'imî bir temâsta iken, onun hakîkatini bilemiyoruz ve hattâ şübheye düşüyoruz. Yalnız onun hakkında hâsıl edebildiğimiz efkâr-ı nisbiyye ve faraziyât-ı tasavvuriyye ile kalıyoruz. Felsefe mesâ'ilinden tevellüd eden –gayr-ı kâbil-i iktihâm– müşkilât, hep bu yanlış telakkîden, bu yanlış usûl-i tahkîkden (méthode d'investigation) [2039] ileri geliyor. Buna lisânın ifâde-i mecâziyyesinin îkâ' edebildiği teşvîkât dahi inzimâm ediyor. Şimdi!.. Mesâ'il-i felsefeyi, bir hâle gibi ihâta eden tasavvurât ve hayâlâttan tecrîd edersek, bütün nizâ'-ı lafzîlerden zât-ı mes'eleyi tenzîh edip tasfiye eylemiş oluruz ve bu türlü lâf mücâdelâtına belki bir nihâyet vermiş oluruz. Rûhumuzun tecelliyât-ı bâtıniyyesini –mekândan kat'-ı nazar ederek– tahlîl ve teblîğ edersek, yani nazar-ı basîretimizi kendi içimize çevirirsek vicdânımızın

sünûhât-ı zâtiyye ve âniyyesini yakînen bulmuş ve görmüş oluruz. İşte bu sûretle görüp bulmuş olacağımız şey, varlığın, keyfiyyâttan münezzeh olan zâtiyyetidir" diyor.

Kemâl-i dikkat ve sıdk ile telhîs ettiğim şu mülâhazâttan anlaşılıyor ki , Bergson'un nazariyye-i ilm (épistémologie) bahsinde siyâk-ı nazarı (manière de voir), İngiliz siyâk-ı nazarına zıd ve Almanlar'ınkine esâsen muvâfıktır.

Ma'lûmdur ki, İngilizler atomizm (atomisme) felsefesini esâs ittihâz ederek, ahkâmını, usûlünü psikolojiye dahi tatbîk etmişlerdi. Hattâ meşhûr Spensır bütün ma'neviyyâtımızın şekl-i cüz'-i ferdîsini (la forme atomistique) bile ta'yîn etmek istemiş ve cümlesini asabî ihtizâzâta müncer kılmıştı ki, bu faraziyâtın tafsîli psikojisinde mündericdir. Hâlbûki Alman siyâk-ı nazarı, âlem-i hâricî ve mâddî için atomizmi kabûl etmekle berâber, rûhun vahdâniyyetini (unité) esâs ittihâz ve bir küll-i mecmû'î (une tolalité compacte) olduğunu iddi'â ediyordu. Âlem-i hâricî hakkındaki hissiyâtımız, başlıca beş muhtelif mecrâdan ve beş muhtelif sûret üzere, yani havâss-ı hamse-i zâhire vasıtasıyla vicdânımıza vâsıl olduğu için, parça parça ve eşkâl-i mütenevvi'a üzere gelmiş oluyor ki, sonra bu anâsırı zihnimiz te'lîf ve tertîb ederek, bize kâ'inât-ı mâddiyyenin sırf tasavvurî purement représentatif bir panoramasını arz etmiş oluyordu.[21] Onun için ta'addüd, eşkâl ve mekân, o âlem-i mâddînin başlıca evsâf-ı lâzımesinden oluyordu. Rûh ise, bi'l-akis, tecelliyâtıyla yekpâre, mütemâdî, vahîd, gayr-ı kâbil-i inhilâl, mekâna, vaz'a, şekle iftikârdan müstağnî, bir vücûd-ı hakîkî idi. Bi't-tabi' onu bilmek için hâriçten kat'-ı nazar etmek ve "introspection"a ittibâ' etmek lâzımdı.

Tahkîkât-ı felsefiyyede müttehaz olan usûl-i kadîmenin sakâmetine dâ'ir Bergson'un mukaddime olarak serd ettiği şu mütâla'âtın nereye varacağını erbâb-ı ihtisâs derhâl kestirebilir. Fakat iki sözle ben onu îzâh edeyim.

Anlaşılıyor ki, Bergson, mâddiyyâtı rûhtan ayırarak mütâla'a ediyor. Bu iki türlü varlığın, hakîkat-i vücûdu ayrıdır.

---

[21] Meşhûr Lanke (Lange), materyalizm târîh-i ma'rûfunun ikinci cildinde, bu mühim bahse bir uzun bâb açmış ve "représentationisme" felsefesini müdâfa'a ederek, mâddiyyûnu reddeylemiştir.

Yekdîgerine benzemez. Birinin kavânîn-i mihânikiyyesi, dîgerine kâbil-i tatbîk olamaz. Çünkü o kânûnlara rûh tâbi' değildir. Ve onlarla alâkası yoktur. Rûhun zerre kadar mekânla münâsebeti yoktur. Mâdde gibi mekânda kendisine tecellîgâh bulabilen kavânîn-i tabî'iyyeden, rûh, mâhiyyeti ile ser-âzâddır. Bu kânûnlar onu ne ta'rîf edebilir, ne bağlayabilir; ne de tecelliyâtını îzâh ve tefsîr eyleyebilir. Binâenaleyh, fünûn-ı tabî'iyye ve nazariyye prensiplerini, hâdisât-ı rûhiyyeye kat'iyyen tatbîka kalkışmamalı, en büyük yanlışlık buradan geliyor. Ve bizi bedîhî-i bâtıla sevk ediyor! diyor.

Böyle deyince, "déterminisme" felsefesini birinci hamlede inkâr etmiş olduğu gibi, rûhun bedenden ayrı bir şey, bir mevcûd-ı hakîkî ve müstakil olduğunu, artık bu i'tikâdın tekmîl ahkâm-ı tâliyesini levâzımıyla zımnen da'vâ etmiş ve kabûl eylemiş oluyor. Onun için mu'ârızı olan filozoflar bu adamı "yeni bir spiritüalizm", "zımnî bir spiritüalizm" (un spiritualisme mitigé) mûcidi olmak üzere [2040] telakkî ediyorlar. Ve o nokta-i nazardan şiddetle ta'rîz eyliyorlar. Fünûn-ı tecrübiyye erbâbı ve mekanist (mécaniste) filozoflar, Bergson'un tamâmen ve şedîden aleyhindedirler. [22] Rûhun istiklâlini, bekâsını, fa'âlün limâ yürîd ve hareketinde muhtâr olduğunu da'vâ edenler, yani rûhiyyûn dahi tamâmen ve kemâl-i heyecân ile midhat-kârîdirler.

Ma'lûmdur ki, İngiliz filozoflarının en mühimleri, rûhu bir "vâhid-i lâ-yetecezzâ" addetmeyerek bi'l-akis, rûh dediğimiz şeyin, bir "huzme-i ihtisâsât"tan (un faisceau de sensations) ibâret olduğunu ve bir andaki ma'neviyyâtımızın ân-ı âtîdeki hâlet-i rûhiyyemize tamâmen benzemediğini iddi'â etmişlerdir. Bu da'vâyı düstûr hâline koymuş olan filozof Deyvid Hum idi ki, pek çok filozoflar ve Hensley Dueley gibi allâmeler, buna tarafdâr olmuşlardır.

---

[22] Bergson'un âsârı medenî lisânlara tercüme olunur olunmaz, bir çoğu kitâblarla, bu adam hakkında tenkîdler ve reddiyeler ve takdîrler beyân olundu. İngiltere'de bu filozof lehinde ve aleyhinde çıkan kitâbları getirttim. (Hugh S. R. Eliot)'ın yazdığı pek şiddetli bir tenkîddir. *Ulûm-ı Hâzıra ve Profesör Bergson'un Muhayyelâtı* nâmıyla bastırılan bu eserde âlim-i şehîr Rey Lankaster'in (Ray Lan kaster) müdhiş bir mektûbu vardır.

Binâenaleyh, bu siyâk-ı nazariyle Bergson, esâsen İngiliz felsefe-i meşhûresine, daha ilk hamlede şedîd bir darbe vurmuş ve spiritüalizmi henüz sarâhaten müdâfaa etmezden evvel zemîn-i istinâdı olan esâsları tahkîm etmiş oluyordu ve bu yaptığını da pek belli etmiyordu.

Peki, Profesör Bergson'a hak verelim, kendisiyle berâber kabûl ve teslîm edelim ki, bir hakîkat-i mutlaka, bizden müstakilen mevcûd bir varlık vardır. Evet!.. Bunu kabûl edelim; fakat bununla ancak nihilizm yani leysiyye i'tikâdını ve âdî idealizmi ancak reddetmiş oluruz. Bilâ i'tirâz kabûl edelim ki, o hakîkat-i mutlaka ile her sâniye, her ân bir temâs-ı samîmîde bulunuyoruz!.. Lâkin bu temâs, onun hakîkat-i zâtiyyesine muttali' olmak için kifâyet etmiyor. Muhakkaktır ki, bizim için ilk vâsıta-i idrâk havâsdır. Havâs ise, bize, olduğu gibi o hakâyık-ı eşyâyı bildirmiyor. Onların ancak bizim vicdânımızda vâki' olan te'sîrâtını ihsâs ediyor. Bu ancak eserdir. Hâlbûki biz, mü'essir-i hakîkîyi, hakîkat-i zâtiyyesiyle yani –hadd-i zâtında olduğu gibi– görmek, bilmek, anlamak kaydındayız!...

Bu mülâhaza, ki bir sü'âl-i mukadderdir, fatîn Bergson'un, nazar-ı dikkatinden kurtulmuyor. Buna ve emsâline cevâb olmak üzere, birçok mülâhazât-ı mühimmede bulunuyor ki, doğru olduğunda şübhe yoktur. Onları şu sûretle telhîs edebilirim:

"Evet!.. Bu bizim bünye-i uzviyyetimiz iktizâsındandır. Zîrâ bizim makinemiz, evvelâ düşünmek için değil, icrâ etmek, hareket eylemek için yapılmıştır. Yaşamak ve menâfi'-i hayâtiyyeyi mümkün olduğu kadar sür'at ve kat'iyyet ile takdîr ve ta'yîn edebilmek için, uzviyyetimiz, kendi muhîtine mutâbakat (adaptation) etmek mecbûriyetinde bulunmuştur ve kim bilir kaç bin asır süren bu terbiye-i biyolojiyye, a'zâ-yı hissiyyemizle berâber bütün bünye-i uzviyyetimizi, bu bildiğimiz kâbiliyyât ile silâhlamıştır. Zâten başka türlü olamazdı. Eğer olsa idi, birer vücûd-ı uzvî olarak bekâ bulup tekâmül eylemez idik. İşte zarûrât-ı hayâtiyyenin bu menfa'at-güzîn (utilitaire) terbiyesi, bizi bu hâle koymuş ve zihnimizi de o husûsî nokta-i nazara göre tertîb edip uydurmuştur. Onun içindir ki biz, bu havâssımızla kâ'inâta baktığımız zamân, ondaki meknûz olan hakîkat-i zâtiyyeyi değil, işimize yarayan,

bekâ-yı şahsımıza hâdim olan cihetleri, hâdisât-ı sathiyyeyi ancak telakkî edebiliriz. Bi't-tabi' o müdrikâtı i'mâl (élaborer) eden zihnimiz dahi, o nokta-i nazara ittibâ'dan kurtulamadığı için, hakîkat-i mahzayı düşünemiyor, onu kendi arzusuna, kendi fâ'idesine hâdim bir şekilde ancak tasavvur edebiliyor. Binâenaleyh, aradığımız hakîkate bedel, onun zâtına, aslına **[2041]** kat'iyyen benzemeyen bir "timsâl-i fikrî" elde edebiliyoruz" diyor.

Görülüyor ki, bu mu'tenâ mes'elede filozofun nokta-i nazarı, sırf "biyolojik", hattâ "Darvinist"tir. O kadar ki, uzviyyetin muhîtine mutâbakatı bunda en büyük rolü oynuyor ve bekâ-yı şahsî emniyyesini tahsîl etmek gibi, hayât-ı uzviyye için en birinci ve mühim bir menfa'at te'mîni maksadına bu rol hizmet ediyor. Onun içindir ki, kendisiyle dâ'imî ve samîmî temâsta bulunduğumuz şu kâ'inâtı, şu varlıkları –hadd-i zâtında– olduğu gibi değil, ancak bizim hissimize mütecellî göründüğü gibi telakkî edebiliyoruz.

O hâlde ne yapmalı?.. Uzviyyetimizin tabî'î ve zarûrî olan şu şekl-i hâzırına, şu bünye-i mahsûsasına (constitution spécifique) göre ne yapmalı da, hakîkat-i eşyâyı idrâke yol bulmalı?!..

Bu sü'âli Profesör Bergson, olanca ehemmiyetiyle telakkî ediyor ve ona bir cevâb tertîb etmezden evvel, –daha doğrusu öyle bir cevâb tertîb edebilmek için– keyfiyyât-ı vicdâniyyeyi inceden inceye tahlîle girişiyor. Zâten kendince makbûl olan usûl (méthode), introspection (bâtına tevcîh-i nazar) etmekti demiştim. İşte bu usûle tebe'an –kendi hesâbına– "nazariyye-i idrâk"i (théorie de la perception) yeniden tedkîk ve kontrol ediyor ve bu husûsta sahîhan ve bir nüfûz-ı nazar gösteriyor. Vâsıl olduğu netâyic zâten ma'lûm bulunduğu için yeni bir şey değildir; bu tahlîlâtı psikoloji erbâbı kemâl-i salâhiyyetle icrâ etmişlerdi; hâlâ da etmektedirler. Fakat Bergson, o tetebbu'ât-ı tahlîliyyeden kendine mahsûs bir fikr-i felsefî istihrâc eyliyor; felsefeyi ta'rîf için o fikri esâs ittihâz ediyor –bunu da hülâsaten arz etmeliyim:

Ânî olarak telakkî ettiğimiz müdrikât-ı hâzıra (perceptions actuelles), sâf değildir. Öyle karışık, öyle mu'dil (complexe) bir mecmû'a-i hissiyâttır ki, biz onu tahlîle yol bulamadıkça, basît

ve sâf zannederiz. Hâlbûki o külce de sâf olan unsur-ı aslî (élément essentiel) ancak hadsî (intuitif) olan "his"tir ki, onu bilâ vâsıta telakkî ederiz. Asıl vicdâna "mu'tâ" (doné) olan budur. Mâ-bâkîsi muhâkeme ve nazar ile bu nokta üzerine kurduğumuz mebnâ-yı efkârdır. O binâyı yapan, bizim zihnimizdir. Fakat "hadsî" olan zemîn-i istinâd, bizim değildir. Bize verilmiştir. Binâenaleyh bir âmil-i hâricînin bilâ vâsıta vicdânımızda îkâ' etmiş olduğu te'essür, bütün zihnimizin makinesini harekete getiriyor. Ve vicdânımızda öteden beri mekîn ve müdahhar olan nâ-ma'dûd havâtırı (te'essürât-ı sâbıkamızın, o cânsız kalıpları demek olan havâtırı!), tekrâr ihyâ etmiş oluyor. Kıyâsât-ı hafiyye ile, zihnimiz onları kendince tertîb ediyor ve hemân bir anda bu muhâkemâtı icrâ ediyor. Ve bundan haberimiz olmuyor. Biz, yalnız netîceyi istiş'âr ediyoruz. Ve onu basît, ânî ve yekpâre bir duygu gibi telakkî ve kabûl eyliyoruz. İlmimiz, işte, "hadsî" olan böyle bir te'essürün tahrîkâtıyla çalkanan o havâtırın bir muhâkemât-ı hafiyye ile tertîbe girmiş bir sûretidir. Yani şu andaki hadsî duygumuz, bir nokta-i esâsiyyedir ki, onun etrâfına toplanan birçok nukûş, levha-i hayâlimizde derhâl bir "efkâr panoraması" resm ediyor. Biz bu resmi, mutâbık-ı hakîkat bir tablo zannediyoruz. Hâlbûki o, mahzâ netîce-i fikretimizdir; kendi eser-i san'atımızdır!.. Bu tabloda hakîkatin bir pâyı varsa, yalnız hadsî olan o esâsî duygudur. Mâ-bâkîsi, ona –bi't-telâhuk– munzamm olan anâsır ve havâtırdır ki, bi'l-muhâkeme bir sûret-i mürettebe iktisâ edip bir tablo arz ediyorlar. Biz, yanlışlıkla bu sûreti, kâ'inâtın sâdık fotoğrafisi zannediyoruz. Onun içindir ki ilmimiz, hakâyık-ı eşyâya tetâbuk etmiyor ve sırf tasavvurî (purement spéculatif) oluyor, zîrâ [2042] en büyük kısmını o havâtır ve hayâlât teşkîl ettikten mâ-adâ, eser-i idrâk olmaktan ziyâde netîce-i muhâkeme mahsûlü olmuş bulunuyor. Lâkin bilgimiz lâyıkıyla tahlîl olunsa görülür ki, sırf tasavvurî değildir; bütün o mebnâ-yı tasavvurât, bir nokta-i hakîkat üzerine müsteniddir ki, o da hadsî (intuitif), ânî (actuel) olan duygularımızdır.

Bergson, tahlîlî psikolojinin (psychologie analytique) bulduğu bu, hakîkat-i nazariyyeden çok istifâde ediyor: İki mühim fikir istintâc eyliyor. Biri, hâfızanın oynadığı rolün ehemmiyeti hakkında kendisinin siyâk-ı nazarıdır; dîgeri de,

hâfızadan istinbât etmiş olduğu müddet-i bâtıniyyedir ki (durée interne), zamân (le temps) hakkındaki akîde-i şahsiyyesini arz eder bir nazariyye-i cedîdedir ve Bergson felsefesinin bütün binâsı, bu zamân nazariyyesi üzerine istinâd etmektedir. Şimdi bunlara dâ'ir vâzıh ve kısa bir cümle-i ma'lûmât verip makâlemi ikmâl edeceğim.

Mâdâm ki, biz varız ve umûmî varlıkla, yani vücûd-ı kâ'inât ile dâ'imî ve samîmî bir temâsta bulunuyoruz; elbette o temâs noktasına tevcîh ve infâz-ı nazar edersek, varlığın hakîkat-i zâtiyyesini orada görebiliriz. Bulabiliriz!.. Kâ'inât ile vicdânımızın nokta-i temâsı intuitif (hadsî) olan duygumuzdur. Bu kabîlden olan duygular dahi ancak "actuel" yani "ânî" ve "hâzır" olabilir. O bir hâl [23] dir ki hemân mâzîye geçer ve havâtır zümresine dâhil olacak olur. Şu takdîrce felsefeyi hakkıyla ta'rîf edebiliriz. Felsefe, Spensır'ın dediği gibi, anâsır-ı ma'lûmâtı birbirine kıyâsen, cüz'iyyâtı külliyât zımnına derc etmek ve hepsini umûmî bir prensip altına alarak, "tevhîd-i ilm" eylemek değildir.

Bi'l-akis, bu vetîre-i terkîbiyye (procédé synthétique) zıddîdir: Muhteviyyât-ı vicdâniyyemizi (le contenu de la conscience) tahlîl edip, hadsî (intuitif) olan unsur-ı aslîyi tahdîd ve teşhîs ederek, havâtır-ı lâhikadan ayırmaktır.[24] Felsefenin

---

[23] Hâl, felsefe-i İslâmiyye'de pek mühim bir ta'bîr-i ıstılâhî olarak kullanılmıştır. Vech-i isti'mâline nazaran –fikrimce– tamâmen ve aynen "actuel" lafzının mukâbil-i mu'âdili olur. Bu sözün ma'nâ-yı ıstılâhîsi, "vücûd ile adem arası"dır. Öyle ânî bir keyfiyyettir ki, hemân var olmasıyla berâber yok oluverir. Hemân mâzîye intikâl eyler. Şu ma'nâya göre, şimdiki felsefenin "actuel" dediği şeydir. Tasavvufta ma'nâsı "vecd" demektir.

[24] Felsefenin ta'rîf-i meşhûru öteden beri "tevhîd-i ilm"dir. Bakılsa bu ta'rîf daha ziyâde (rasyonalizm) siyâk-ı nazarına göre bir ta'rîftir, İbn-i Sînâ "Et-tefettunu li-keyfiyyeti'l-indirâc" demiş. Yani "Cüz'iyyâtın bir küllî (principe universel) tahtında sûret-i indirâcını (intégration) tafattun etmektir" demek istemiş. Spensır da (tevhîd-i ilm) demekle aynı şeyi murâd ediyor. Bizim Kâtib Çelebi bu nokta-i nazara tevâfuk eden ta'rîf-i felsefenin en güzel ve vâzıh düstûrunu edâ etmiştir. "De'b-i fakîr, her kesrete cânib-i vahdetten dühûl ve ihâta-i külliyât ile zabt, usûldür (principes)!" demiştir ki, bu ta'rîflerin hepsi birdir.

fünûna nazaran en esâslı farkı, en mühim sıfat-ı kâşifesi de budur.

İşte Bergson, felsefenin vazîfesini böyle telakkî ediyor ve böyle ta'yîn eyliyor.

Hadsî, ânî ve basît bir duygu ile ma'lûmât ve tasavvurâtın imkânına gelince, bunda havâtırın tehiyye ve zihne arz ettiği anâsır-ı inşâ'iyyenin ehemmiyet ve kıymetini bir nazar-ı mahsûs ile telakkî ediyor ve bundan zamân fikrini çıkarıyor demiştim. Bakınız nasıl ?!..

Ânî bir duygu, vicdânımızda bir silsile-i havâtır uyandırmakla ne yapmış oluyor?.. Hâl-i hâzır şu'ûrumuzun delâletiyle, bizi vicdânımızın mâzî-i hayâtına götürmüş oluyor. Ânî olmayan hâdisât-ı vicdâniyye ile berâber, onları yekdîgerine rabt eden bu alâka-i teselsülü idrâk ve istiş'âr edebilmekliğimiz hâfıza sâyesinde mümkün olabilir. Hâfıza olmasaydı, [2043] ânî olan duygularımızı havâtırımıza rabt edemez ve binâenaleyh, onların gayr-ı münkati' bir silsile teşkîl etmekte bulunduklarını ta'akkul eyleyemez idik. O havâtırın, hâfıza delâletiyle ibrâz etmekte olduğu suver-i ilmiyyeden dahi bî-haber ve mahrûm kalacağımız için, âlem hakkında bir tasavvur (conception) hâsıl edemez idik. Pek süflî bir dereke-i uzviyyette bulunan bir kurt (vers), ihsâsât-ı hâzıradan (sensations actuelles) öte gidemez. Onun basît vicdânı, hâl noktasından ayrılamaz. Zîrâ o hâl ile te'essürât-ı sâbıkasının râbıta-i teselsülüne şu'ûr hâsıl edemez. İşte o teselsülü istiş'âr etmek "zamân" duygusudur; zamânı idrâk etmek bu duygudan ibârettir. Bâtınî olan bu müddeti (durée) hisseylemektir. O hâlde zamân, sırf bizdedir. Hâriçte yoktur. Zamân, sırf bâtınî olan ve mekâna müftekir bulunmayan hâdisât-ı vicdâniyyenin bilâ inkitâ' teselsül ve temâdîsini idrâk etmekten ibâret bir duygudur. Ve sırf enfüsîdir. Bunda da münhasıran hâfızanın rolü vardır. Hâfıza olmayınca zamân yoktur. Bir gayr-ı münkasım vardır.

İşte pek muhtasar ve mütekâsif (condensé) olarak arz etmiş olduğum şu akîde, Bergson felsefesine esâs olmuştur. Bergson, bundan pek mühim netîceler çıkarmış: Hürriyet-i rûhu bu akîdeden istintâc ederek, (déterminisme) felsefesini reddeylemiş. Vicdânı iki bu'dlu (dimensions) bir âlem-i

müstakil gibi telakkî ederek, âlem-i kevn ü mekândan büsbütün ayırmış. Bu müddet-i bâtınadan, bir de tekâmül-i hakîkî (évolution vraie) nazariyyesi istihrâc ederek, Spensır sistemine ta'rîz etmiş ve onu (bâtıl bir tekâmül nazariyyesi) olmak üzere teşhîr eylemiştir. Bergson'a göre insân kendini, kendi vicdânında tekâmüle sevk eder ve bu sûretle kendi kendisini halk eyler gider ki, tekâmül-i hakîkî budur.

Hayât mes'elesine gelince, onu Bergson büsbütün mâddiyyâttan müstakil bir kuvvet addetmiştir. Öyle bir nefha-i muharrike ki, cemâdâta temâs etmekle onlara neş'e-i zindegânî veriyor ve böylece kâ'inât-ı âfâkiyyeyi dolaşıyor ve temâs ettiği her zerre-i âtılayı, duyguya, neşv ü nemâya, harekete müsta'id kılıyor.

Fazla tafsîlâta burada yer yok. Fakat muhtasaran ve kemâl-i sıdk ile arz ettiğim şu üç akîde-i esâsiyye, Bergson felsefesinin sehbâ-yı istinâdıdır. Anlaşılıyor ki, bu mütefekkir, (mécaniste) filozofların düşmanıdır. Rûhun istiklâlini, hürriyet-i mutlakasını, mâdde ile münâsebeti olmadığını, yani "spiritüalizm" felsefesini büsbütün yeni bir sûrette arz ve tahkîm etmiş oluyor ki, bunun için erbab-ı ilmin ve ilim tarafdârı olan filozofların şiddetli i'tirâzâtına hedef olmuştur.

Rızâ Tevfîk

[Bu makâle bi'l-hâssa talebe efendiler için yazılmıştır. Bu husûsta istifsârda bulunmak isteyenler, bir mektûbla, doğrudan doğruya "Bebek'te Rızâ Tevfîk Bey'e" mürâca'at edebilirler.] **[2044]**

Dârülfünûn Felsefe Bölümü

Bergson Hakkında

Felsefe Müderrisi Doktor Rıza Tevfik Beyefendi'nin
Dârülfünûn Dersleri
Metafizik-1

Dârülfünûn Matbaası
İstanbul,
1921

Efendiler!

Felsefe tarihini inceleyenler bilirler ki, büyük felsefe sistemleri büyük dâhîlerin kurmuş olduğu fikir binalarıdır ki, mahiyeti itibariyle her biri evrensel bir rasyonel teori olmaktan ibaret kalır: Beşer dehâsının aşırı çabası bir taraftan bilimlerin, diğer taraftan da felsefenin kurulmasını gerektirmiştir. Temelde pratik bir konuda yarar aramayı amaç edinen bilimsel araştırmalar, olayların bağlantı silsilesini takip etmekle ve görünüşteki ilişkilerini kesin bilgi ile bilmekle yükümlü bulunduğu için, şeylerin hakikatlerini aramakla vazifeli değildir. Eğer bir bilimadamı bu haddi aşar da, bilimsel vasıtalar ile çözülmesi mümkün olamayan muammalara göz atmak isterse, o zaman uzmanı bulunduğu bilimsel alanın sınırları çevresinde felsefe yapmış olur: Ve o takdirde bir dereceye kadar serbesttir. Metafiziksel, yani transandental olan muğlak meseleleri büsbütün kişisel bir bakış açısından inceleyip değerlendirebilir. Çünkü o yüce tabakalarda söz edilmesi lazım gelen muammalara deneyin eli erişemez ve bu yüzden kontrolü olamaz. Onun içindir ki, felsefe az çok somut olmaktan kurtuluyor ve bu sıfatıyla sanata benziyor. Hatta sanat gibi bileşik olması yani –Kant'ın daha anlamlı ve daha güzel

deyişiyle– "mimari" (architectonique) bir kabiliyeti gerektiriyor bulunması da, sanata benzerliğini bir kat daha açığa çıkarıyor. Oysa deneysel metodu rehber ve meslek kabul etmekle salahiyet [3] elde eden "bilim"de hiç kişisellik yoktur ve kesinlikle olmaması gerekir. Deneysel hakikatleri yorumlama konusunda insanlar, ergeç ittifak etmişlerdir. Bu ittifak, mantığın zorlamasıyla meydana gelen bir fikir alışverişi (convergence d'idées) eseri olduğu için zorunludur; zira deney ile keşfedilebilen hakikatlerin anlamı da, beraber gelişir. Eğer deney, layıkıyla uygulanıp da, açık bir sonuç verirse, ona başka başka anlam vermek ve o anlamı başka türlü yorumlamak pek güçtür. Onun içindir ki, bilimin temellerini oluşturan kanıtlanmış bilgilerin, gerek şekil ve gerek mahiyetinde zerre kadar kişisellik yoktur. "Bilimsel meselelerde ihtilaf olamaz!" demek istemediğimi açıklamaya gerek görmüyorum. Haber usulü ile bazı inceleme vasıtalarına ait ihtilaflardan başka, şüphe yoktur ki teoriler ve varsayımlar konusunda tamamen kişisel ve özel bakış açılarıyla ilgili fikir ayrılıkları vardır. Fakat bu teoriler ve varsayımlar, güvenilir bilimlerin felsefî konularını oluşturan kısmıdır ve henüz kesinlikle çözülememiş karışık meselelere ilişkindir. Asıl felsefe de, genel teoriler hazırlamaktan başka bir şeyle uğraşıyor değildir. Bu nedenledir ki, bu konu, açıklanabilmiş rasyonel düşünceler –değeri ve niteliği itibariyle– varsayımlardan ibaret kalıyor ve öyle kaldıkça kişisel olmaktan kurtulamıyor. Kurtulabilmesi için, pozitif bir şekilde çözümlenmesi, herkes tarafından kabul ve teslim edilmiş olması lazım gelir. Ancak o zaman kişisel olmayabilir.

Bu yüzden: Felsefe, terim anlamıyla bir bilim (science) olmadıkça, kişisellik etkisinden kurtulamayacaktır. Zaten pek iyi bilirsiniz ki, felsefede bu da ihtilaflı bir meseledir. [4] Metafiziğin –gerçek anlamı ile– bir bilim olup olamayacağını Kant bir mesele yapıp, bu disiplini tartışma meydanına atmıştı. Oysa bu mesele –aslında biraz başka bir şekilde– Demokritos ve Platon zamanında bile, bilinmekteydi, mahiyetle söz konusu olmakta bulunmuştu. Göreceğiz ki, Mösyö Bergson'un zihnini de ciddi bir şekilde işgal etmiştir.

İki bin beş yüz yıldan beri, bu meseleyi çözmek için en büyük filozofların sarf etmekte bulunduğu himmet ve gayret, şüphesiz felsefeyi kesin bir bilim sıfatıyla kurmak uğrunda gerçekleşmiştir: Yani felsefeyi kişisel etkilerden kurtarmak, bağımsız bir bilim şekline koymak içindir.

Aslında felsefenin tabii gelişimiyle yavaş yavaş büyük sistemler belirmiş ve gittikçe ortaya çıkıp sivrilmeye başlamıştır. Örneğin bugün empirizm (empirisme) ile rasyonalizm (rationalisme), materyalizm (matérialisme) ile spiritüalizm (spiritualisme) ve daha birçok benzeri gibi belli başlı öğretilerin temel iddialarını oluşturan teoriler ve hükümler, açıkça belirli olduğu için birini diğerinden layıkıyla ayırt edebiliriz. Hatta tam bir kanaat ve güvenle iddia edebiliriz ki, bu felsefî öğretiler –birçok çeşitliliklerine rağmen– sayılıdır. Çünkü metafiziğin konularını oluşturan temel meseleler, zaten sayılı olduğu gibi, onları muhtelif yönlerden türlü türlü şekillerle değerlendirebilmek için alacağımız konumları kesinleştiren bakış açıları da sonsuz değil, hem sayılı, hem de sınırlıdır. Bu – bilimsel hakikattir ki, daha önce sizlere arzetmiş olduğum gibi– Sör Villiam Hamilton [5] büyük felsefe sistemlerini makul bir temele göre sınıflandırabilmek için, vicdanın tanıklığına kaç türlü anlam verilebileceğini ilke kabul etmiş ve sınıflandırma yolunu bu temel üzere çizmiştir; bu plan haddi zatında yanlış değildir, fakat dâhî ve mucit filozoflar, bu genel plan dairesinden dışarıya çıkamamakla beraber, hangi yönü gerekli görürlerse, orada yine bir kişisel özellik göstererek, felsefelerine bir ayrıcalık rengi verebilirler. Spiritüalizm, haddi zatında spiritüalizmdir. Materyalizm de öyle, idealizm de!. Bununla beraber, Anaxagoras'ın spiritüalizmi ile Synesios'unkisi bir olmadığı gibi, Mösyö Bergson'ûn spiritüalizmi ile onlarınki arasında büyük bir kişilik farkı var. Keza Mösyö Bergson özgür irade ve zorunluluk konusunda tamamen iradeye inanmaktadır. Bizim seleflerimiz de, bu davayı güden hakîmlere Mutezile derlerdi. Bu yüzden, bu meselede taraftar olduğu itikada göre Mösyö Bergson'u vasıflandırmak ve benzerleriyle sınıflandırmak istersek, Mutezile'dendir deriz ve hiç de yanlış bir sınıflandırma olmaz, çünkü bütün felsefî eserleri ve içtihatları insan iradesini savunma ve ispat uğrunda

ortaya konmuştur. Ancak amaç ve itikat hep bir olmakla beraber, felsefe yapma tarzı ve içtihat metodu itibariyle, örneğin Müntakim, Ebû Huzeyl ve benzerleri ile Bergson arasında o kadar farklar var ki, insan bu filozofları beraber sınıflandırmakta tereddüde düşmüşse mazurdur.

Oysa önemli meselelerin değerlendirilme şeklinde ve çözüm tarzında, içtihat metoduyla ve itikadının kişiselliğiyle belirginleşen bir filozofun, diğerleri karşısında zıtlık ortaya koyması tek yön kalıyor; çünkü felsefeye özel bir şekil veren temel meseleler, çok çeşitlidir. Örneğin Bergson, mutezilî yani [6] irade taraftarı (partisan du libre arbitre) ise, bu durumda Bergson, deterministlere (déterministe), diğer yönlerde cebriyelere (fataliste) karşıdır; ve ancak bu iki grubun erbabına muhalefet durumundadır. Fakat materyalistlere karşı spiritüalisttir. Nitekim entelektüalistlere (intellectualiste) karşı entüisyonisttir (intuitioniste). Yine mekanistlere (mécaniste) karşı dinamisttir (dynamiste). Ve benzeri!.. Böyle olması da pek zorunlu ve tabii görülmelidir, çünkü felsefe alanında hakikat uğruna yapılan muharebeler, aynı zamanda çeşitli cephelerde gelişerek meydana geliyor.

Görüyorsunuz ki, Mösyö Bergson'un ve yahut Platon veya Aristoteles'in felsefesini tanımlayabilmek için, bütün yönlerini ve özelliklerini kuşatacak şekilde bir kelime bulup da ifade edemiyoruz. Bunun biricik çaresi ve kolayı, kendi içtihatlarının eserini tamamıyla kendilerine atfederek Platonizm (Platonisme), Aristotelizm (Aristotelisme) ve Bergsonizm (Bergsonisme) demek ve sonra yön yön araştırıp değerlendirerek, ayrıntılı şekilde yorumlayıp tanımlamaktır. Bu da –daha önce dediğim gibi– büyük sistemlerin kişisellikle belirginleştiğini zorunlu olarak itiraf etmekten başka bir şey değildir. [7]

Herhalde bir mimarın, gerekli maddeleri bizzat icat veya imal etmeyerek, hazır bulup kullanması gibi, en büyük filozoflar bile, seleflerden ve çağdaşlardan birçok fikrî maddeler almışlardır. Bunun, o derece hükmü yoktur. Marifet, o maddeleri uzlaştırarak yeni bir bina kurabilmektedir. Filozof olsa da olmasa da insan için icat kudreti, yoktan var etme kabiliyeti değil, var olan şeyleri kendi üslubunca uzlaştırmak

hüneridir. Bergson da, emsali olan bütün büyük düşünürler gibi, bu anlamda ve bu türlü çalışkan bir filozoftur.

Ben size önemli bir adamın sistemini mümkün olabildiği kadar açık bir dille ve fakat yine tabii ki felsefî bir dille açıklayacak ve sonra da eleştireceğim. Kendisi zamanımızın şüphesiz en meşhur filozofu olmuştur. Fikirleri ve teorileri, düşünürler topluluğu ile Dârülfünun efendilerinin nispeten sınırlı ve pek dar olan yakınlık dairesini aşarak, salonlara kadar sirayet etmiş ve güzel sanatlar ile edebiyata etkiden geri kalmamıştır.

Bir filozofun önem derecesini, hayatı boyuncaki başarılarıyla takdir etmek pek doğru değilse de, şurası da kesindir ki, felsefî teorilerinin –haddi zatında– hakikate yakın olsun olmasın, hayata anlam ve değer veren pratik hükümleriyle ölçülmesi gerekir. Zira insanlık vicdanının ihtiyaçlarının nidasına cevap vermekle hayat meselelerine ait endişeleri –geçici olsun– tatmin eden ve tereddütlü insanlığa yeni bir hareket hattı göstermek için yol açan ve yeni bir [8] davranış ilkesi veren işte bu hükümlerdir.

Mösyö Bergson, gerçekten de birçok çağdaşımız nazarında böyle bir rehber olarak kabul edilmiştir. Onun için, önümüze düşen bu önemli adamı iyice tanımalıyız ve bizleri hangi hedefe yönlendirmekte olduğunu anlamalıyız.

Bu nedenledir ki, en çok önemli ve değerli olan ilk kitabından incelemeye başlıyorum. Zaten şöhretini sağlayan o olmuştu. Bütün felsefesi de, bu ilk eserinde ortaya koyup savunmuş olduğu teorilerin gelişimlerinden ibarettir.

Mösyö Bergson'a itiraz edenler tabii ki çok olmuştur; hatta yalnız İngiltere ve Almanya'da değil, Fransa'da da kuvvetli itirazcıları vardır. Kendisine tâbi olan ve fikirlerini kabul edenler daha çoktur. Ben, bu önemli adam lehinde ve aleyhinde yazılmış olan ciddi kitapların çoğunu okudum ve dikkatle okudum. Bir kısmı pek kuvvetli deliller ortaya koyuyor ve pek sağlam bilimsel ilkeler üzerine dayanıyor; örneğin, miladi bin dokuz yüz on iki tarihinde Hüyo Elyit (Hugh S. R. Elliot) tarafından basılmış olan kitap, bu türdendir. Özellikle onda, zamanımızın en şöhret sahibi anatomi bilimadamlarından Sör Rey Lankester'in (Sir Ray Lan Kester) bir girişi var ki, dikkatle

incelenip düşünülmeye değerdir; fakat bu girişte yürütülen şiddetli eleştiriler, hem haklı hem de haksızdır. Zira yapılan itirazları desteklemek için ortaya konulan bilimsel deliller, hem güçlü [9] hem de zayıftır denilebilir; çünkü onların kesin bilimler alanı dışında bağlantı noktası yok. Oysa Mösyö Bergson, felsefeyi bilimlerin ilkeleri üzerine bina eden pozitivist (positiviste) ve sayntistlerden (scientiste) olmadığı için, teorilerinin binasını bu gibi hücumların erişemeyeceği bir bölgede kurmuştur. Bu yüzden, o felsefeyi yıkmak için girişilen sağlam delillerin, Bergson spiritüalizmine etkisi olamaz. Bergson o gibi bilimsel delillerin deney alanında keşfolunan açık hakikatlerle bağlantısını reddetmiyor, fakat deney zeminine getirilemeyen felsefî meseleler hakkında o türlü hücumların çok olamayacağını sözün başında bir temel postüla (postulat fondamental) olarak ileri sürmüş bulunduğu için, söz konusu delillerin bu tarz ve amaç üzere kullanılmasını gayrı meşru bir hareket kabul ediyor. Bu yüzden, kendisine isabet edebileceğini kabul etmiyor ki, etkisi olabilsin.

İleride –yeri gelince– Sör Ray Lan Kester'in o önemli mektubunu tamamen ve aynen tercüme edeceğim ve göreceksiniz ki, bu büyük bilimadamı bütün metafiziği boş zanlar koleksiyonu (collection d'absurdités) kabul ederek, felsefeyi açık bir sapkınlık olmak üzere reddediyor. Şu takdire göre itiraz yalnız Bergson'a değil, bütün felsefeyedir. Bilirsiniz ki, bu itirazın haklı olamayacağı da filozoflarca söz konusu edilir [10] önemli bir meseledir. Fakat bugün konumuz o değil!.. Bugün yeni bir felsefe sistemi olarak meydana çıkan ve o meydanın iyice geniş bir yerini istila etmek kabiliyetini gösteren Bergson'un, diğer sistemlere göre değerini ve durumunu anlamak ve kesinlikle bilmek istiyoruz. Bu arzumuz ve bu hareketimiz, aslında felsefenin meşruiyetini onaylamakta ve kapsamaktadır. Metafiziksel meselelerle ilgili olabilen düşüncelerimizi, Sör Ray ve benzeri bilimadamları bir sapkınlık olmak üzere takımıyla kaldırıp atarsa onlarla bir vadide iddialaşmanın anlamı kalmaz, örneğin: Metafiziğin konularını oluşturan başlıca muammaları cebir ilminde bilinmeyen değerlerin sembolü olan (x), bazen (s) işaretiyle temsil ettikten sonra, bu bilinmeyeni aramakla ömür kaybetmek boşunadır.

Çünkü: "Bu tabiat mekanizmasının dışında veya içinde –eğer gerçekten bir şey varsa– o şey nedir? Ve o şey nasıl varlık bulmuştur? Yahut nereden gelip nereye gitmektedir? Onun hakikati nedir? Bizim şuurumuz onunla ne şekilde ilişkilidir? O şey niçin var da, biz niçin bu dünyadayız? gibi sorulara çağımız ilminin cevabı yoktur!" diyor. Görüyorsunuz ki, Sör Ray de felsefe yapıyor ve düşünme üslubuna göre agnostik olduğunu anlıyoruz. Kendisinin bu tavrı, bana meşhur üstad Aristoteles'in önemli bir sözünü hatırlatıyor. "Felsefeyi reddetsek de, felsefe yaparız, hatta kabulde inat etsek de felsefe yaparız" demişti. Bu düşüncelerin başa bela olduğunu Yunanlı hakîm ne güzel anlamış ve söylemiş!

Diğer bir kısım eleştirmen de var ki, Bergson'un spiritüalizm felsefesine verdiği gözde şekil ile kazandığı taze hayattan, kendi ekolleri için bir istifade payı almak gayretiyle hareket etmiştir. [11] Bu türden olmak üzere de, iki önemli eser gördüm ki, birisi, İngilizce yazılmış küçük bir kitaptır. Yazarı Herman (Herman) o eserinde, çağdaş Alman filozofu Öyken (Eueken) ile Bergson'u birbirlerine nisbeten inceliyor ve bu iki tür spiritüalizmin Hıristiyan dogmasına nazaran ne anlamı olabileceğine cevap veriyor.[25] İkincisi, Mariten'in (J. Maritain) yazıp 1814'de bastırmış olduğu kapsamlı bir kitaptır. Paris'te, eğitim-öğretim yönteminin ciddiyeti ile öteden beri ün kazanmış olan Stanislas Kolej'inde (Collége Stanislas) muallim imiş. Bu mektep "Jésuite" (Cizvit) kuruluşlarındandır. Mösyö Maritain bu eserinde Bergsonizmi Hıristiyanlık bakış açısından algılanabileceğine göre değerlendiriyor. Özellikle Katolisizm bakımından felsefenin en mükemmel şekli olmak üzere Kutsal Makam'dan (Le Saint Siège) yani papalık tarafından kabul edilip onaylanmış olan Tomizm (Thomisme) sistemini temel ve ölçüt kabul ediyor. Demek ki, Bergsonizm'in mahiyetini anlamak ve değerini takdir etmek için açıkça skolastik (scholastique) bir konum almıyor; çünkü felsefeyi, Hıristiyanlık'ın özel akidelerine tabi tutuyor ve kabul edilmesi ve reddedilmesinin nedenlerini, o felsefenin kendi mahiyetinin değil [hatta genellikle Hıristiyanlık dogmalarına uyuşmasında

[25] Bu kitabın İngilizce unvanı şöyledir: *Eueken and Bergson: Their Significance for Christian Thought*, E. Herman.

ve uygunluğunda da değil v.s!.], papalık tarafından onaylanıp kutsanmış olan [12] Sen Toma Daken'in (St. Thomas d'Acquin) felsefesine uygunluğunda arıyor.

Bununla beraber, Jésuite'ler (Cizvitler) elinden çıkan çoğu eser gibi, sözü edilen konuyu kavrayarak ve bilerek yazılmış olan bu kitabın değerlendirmesinden, birçok yönden memnun oldum ve size sunduğum bu derslerin sonunda Bergson'u eleştiren adamlardan ve hücumlarının metot ve nedenlerinden bahs ettiğim zaman, bu kitabın konularını unutmayacağım, hakkında lazım geldiği kadar ayrıntılı bilgi vereceğim. Şimdilik burada –hatırıma gelmişken– şunu hatırlatayım ki, eğer Bergsonizm, yavaş yavaş öznel yorumların etkisiyle ve çeşitli öğretilerin itikadına yüz vermesi dolayısıyla çığırından çıkacak ve bozulacaksa, elbette Thomisme felsefesinin nüfuzuyla yozlaşacak ve bozulacaktır. Bergsonizm'e taban tabana zıt ve açıktan açığa karşıt olan sistemler, onu reddetmek gayretinde bulundukları için, onun görünüşünü ve kimliğini sürekli kılıp devam ettirmeye hizmetçidirler; şu şekilde ki, ileride hükümsüz olduğu sabit olsa bile, yine bir sistem olarak meşhur kalır ve felsefe tarihine o şöhret ve gayreti ile geçerek kişiliğini koruyabilir. Fakat Hıristiyan felsefesinin, onu büsbütün içselleştirip kullanması ihtimali, kendisi için büyük bir tehlikedir. Bununla beraber, buna karşı gelmek kimsenin elinde değildir; çünkü –âdi alış-verişlerde olduğu gibi– fikir alış-verişinde de, herkes, kabul edeceği şeyin kendisince ne şekilde istifade getirebileceğini düşünür ve ona göre o fikre değer verir. Bir sistemin aslını korumak ve hayatını savunmak, [13] sahibinin yahut varislerinin görevidir. Bu nedenledir ki, eleştirmenler içinde tamamen tarafsız bir kimseye rastlamak pek güç oluyor. Mösyö Bergson da, kendi fikirlerine ve metoduna tabiat olarak karşıt düşen diğer sistemleri eleştirirken, çoğu eleştirmenler gibi davranıyor. Ve iptal etmek istediği metotları ve teorileri çürütmek için çaba ve gayrette o kadar ileri gidiyor ki, aynı saldırı silahının kendi felsefesi aleyhine de kullanılmasının mümkün olduğunu hatırına getirmiyor. Bu yönleri size yerinde göstereceğim.

Bana gelince: Hiçbir felsefenin teorilerinden kesinlikle memnun olamadığım gibi, hiçbir sistemin mükemmelliğine de

inanamadığım için, doğuştan filozoflarda meydana gelmesi tabii olan kıskançlığa gayret etme taraftarı elbette olamam. Bence bütün metafizik –az çok rasyonel– bir varsayımlar toplamıdır. Ancak varsayımlar, zorunludur ve gereklidir; sapkınlık değildir. Çünkü en pozitif ve kesin bilimin sınırı da varsayımlar ile kuşatılmıştır. Nitekim başlangıçları ve ilkeleri de –deney ile ispatı mümkün olamayan– bir takım postülalar ya da verilerdir. Bu yüzden, her ne türlü varsayımlar ve teoriler olursa olsun, soğukkanlılık ile ele alıp inceleyebilirim ve bir eseri iyi anlamak ve değer ve mahiyetini belirlemede aldanmamak için başka çare olmadığı kanaatine de sahibim.

Bu konuyla ilgili inceleme ve araştırmalarımın sonucunda elde ettiğim kanaati, şimdi size arz edeceğim ve savunmasına lüzum gördüğüm her iddiaya gerek Mösyö Bergson'un kendi sözünden, gerekse başka bir yolda filozofların eserlerinden kesin ve açık deliller getirerek kuvvet vereceğim. [14]

Mösyö Bergson'un eserlerini [yalnız *Gülme* (*Le rire*) istisna olmak üzere], dikkatle okudum. Diyebilirsiniz ki, bazılarını tekrar tekrar yedi sekiz kez okuyup, sayfa kenarlarına haşiyeler doldurdum. Eleştirmenlerin, bu filozofu, seleflerden ve çağdaşlardan bazı büyük düşünürlere benzettiklerini biliyorum; bu yüzden iddia olunan benzerlik şekillerini de bizzat inceledim ve büyük filozofların hangisinden ne şekilde etkilenmiş bulunduğuna dair de kesin bir fikir edinebildim. Birinci derecede belagat sahibi bir yazar olduğuna ve ifadesinin üslubunda garip bir büyü bulunduğuna dair, çok kişiler tarafından ortaya konulan iddiayı da yanlış bulmadım; gerçekten de pek ince bir diyalektisyen olduğunu ben de kabul etmek zorunluluğundan kurtulamıyorum. Sonra ben, müstesna kabiliyetlerle felsefe âleminde oynadığı role bakıp da düşününce, bu zeki ve parlak filozofu, en fazla seleflerden Zenon'a (Zenon d'Elée) benzetiyorum: Öyle zannediyorum ki, Zenon tamamıyla Profesör Bergson'un kabiliyetlerine sahip ince diyalektisyen imiştir. Zenon pek çok beğendiğim zekâlardan biri olduğu için, bu benzetmemle Profesör Bergson'un değerini, haksız bir tabirle düşürmek istemediğim açıktır. Bergson, ne olursa olsun ve kime benzerse benzesin şüphe yoktur ki, etkileri açısından zamanımızda yetişen en büyük âlimlerden biridir. [15]

Profesör Bergson'un Diğer Felsefî Öğreti Erbabına Karşı Almış Olduğu Konumun Anlamı

Efendiler!.

Pek iyi bilirsiniz ki, bir olayın gerçekleşme şekline şahit olmak, o olayın manasını anlamak demek değildir. Anlamak için, gerçekleşme şeklini doğru nedenlerine bağlayarak tanımlayabilmelidir. On dokuzuncu yüzyılın büyük düşünürlerinden ve Cambridge öğretim üyelerinlerinden Doktor Hvenvel (Dr. Whenvel) diyor ki: "Tabiat bir kitaptır; o bize bir takım işaretler arzeder. O işaretlere anlam veren ancak bizleriz". Bu söz çok doğrudur; çünkü gerçekten de bizim evrende görüp değerlendirebildiğimiz şeyler ancak olaylardır; onlara biz anlam veriyoruz. Biz olmasaydık –haddi zatında salt mekanik bir sürekli etkinlikten (une activité perpetuelle, purement mécanique) ibaret olan olaylar dünyasında hiçbir şeyin anlamı olmayacaktı. Nitekim biz olmasaydık, ışık ve ses olmayıp, yalnız onların ya da havanın titreşimlerinden ibaret bir takım mekanik olaylar bulunacaktı. Şüphe yok ki, o şeye anlam veren bizleriz. Fakat aynı şeye türlü türlü anlam vermek ihtimali kesin olduğu için –ne yazık ki– en önemli şeylerde ister istemez ihtilaf üzere bulunuyoruz. Aslında deneyle inceleyebildiğimiz olaylara anlam vermekte ittifak ediyoruz ve görüyoruz ki, deney çeşitleri ve metotları ve araçları geliştikçe, olaylara anlam vermekte daha fazla fikir ve görüş birliğine varma ihtimali artıyor. [16] Nitekim deneysel bilgilerimize dair araştırmalarımız, yani bütün pozitif bilimler bu başarının en büyük abidesidir. Ve bu deneyimize göre (çünkü bir önemli deneyimiz de budur!.) istenir ki, bu türden olan kesin bilgilerimiz gittikçe artacak ve aralarındaki ilişkiyi kuran genel bağlar (rapports généréaux) ve sabit bağıntılar (relations fixes) – yani tabiat yasaları (lois naturelles) dediğimiz şeyler– daha fazla gelişerek, bu bilgilerimiz gittikçe uyum ve düzen kazanabilecektir. Buna kesinlikle inanabiliriz. Fakat bu tabiat bilimlerinin sahte keşfetme çalışmalarıdır. Biz, birçok olayların daha gerçekleştiğine şahit oluyoruz ki, onları birazcık deney alanına getirebilmek imkânını henüz göremiyoruz. Oysa vicdanımıza kanaat ilham etmek ve kesinlik telkin etmek

konusunda bu ikinci kısım olayların, deneysel hakikatlerden aşağı kalır yanı yoktur. Bununla beraber, –bu ele avuca sığmayan şeyleri– deney meydanına sevk edebilsek bile, ölçüp tartabilecek aletler ve araçlara sahip olmadığımız gibi, değerlerini takdir edebilecek bir birim de keşfedememişizdir. Sonra bazı fikirlerimiz ve itikatlarımız, bir takım emellerimiz ve niyetlerimiz, birçok eylemlerimiz ve hareketlerimiz vardır ki, şüphesiz bizi kuşatan dış dünyayla ve hele hayatımız ve türlü türlü ihtiyaçlarmızla ilgili bulunduğu için, nedensiz olaylardan olmamakla beraber, onlar –dışsal olaylar gibi– [17] kendi kendilerine sabit ve başlı başına kaim bir şeyler değildir. Bizim endişelerimiz, bizim emellerimiz, bizim düşüncelerimiz, bizim itikatlarımız, belki de bizim zanlarımızdır. Özetle, bizimle beraber mevcut olan haller ve niteliklerdir. Bu olaylara da anlam vermek zorundayız. Ne yazık ki, bu daireye girip de incelemeye girişince görüyoruz ki, dayanak yerimiz –deney âleminde olduğu gibi– sağlam ve sabit değil, aksine daima hareketli ve pek kaypaktır. Oysa genel felsefe, bu iki âlemin olaylarını da kapsayabilecek kadar geniş kuşatıcı bir teori oluşturup varlığın hakikatini ve değişim şeklini tanımlamakla yükümlü tutulmuştur.

Felsefenin anlamı böyle geniş ve rasyonel bir teori demektir. Teori bir fikirler toplamıdır, dışarıda öyle bir şeyin elbette varlığı yoktur. Evrene karşı bir bakış tarzıdır. Bir anlam veriştir. Yukarıda arz ettiğim gibi, aynı şeye akılla birkaç türlü anlam vermek ihtimali kesindir. İşte o ihtimale göre kurulan her genel teori, bir felsefî ekolün temel tezini (la thése fondamentale) oluşturur.

Felsefe tarihinin rivayetler sermayesi, birbirine egemen olmaya ve birbirini öncelemeye uygun olan bu teorilerin mücadelelerinin hikâyelerinden ibarettir. Bunun böyle olmasına da başlıca neden, insan zihninin, çelişkiden, doğası gereği nefret ediyor bulunması ve birbirlerine tamamen zıt olan iki tanımın, birini diğerine tercih ve ötekini iptal etmeye eğilimidir. Tabiidir ki, bu savaşı yapanlar, o gibi teorilerin mucitleri ve savunucuları olan öğreti sahibi filozoflardır.

Şüphe yoktur ki, o teorilerin itikatlarımızla, itikatlarımızın hayatımızın incelenmesiyle ve bu yüzden mutluluğumuzla sıkı

sıkıya ilgisi sabit olmasaydı, itikatlar uğrunda açtığımız cihat, [18] her muharebeden uzun sürmezdi.

Mösyö Bergson da, kendi öğretisini savunma uğruna ortaya çıkmış bir mücahittir. Fakat kendisince seçilmiş olan spiritüalizm felsefî öğretisi –bu son altmış yıl içinde, tabii ve deneysel bilimlerin olağanüstü ilerlemeleri ve gelişmeleri yüzünden– değerden düşüp terk edilmiş ve ihmal edilmiş olduğu için, eski şekil ve haliyle savunulamazdı. Spiritüalizmin temelini sarsıp hayatını ve niteliğini tehdit eden deneysel keşifler ve bilimsel gelişmelerden, Mösyö Bergson kuvvet alarak, yine spiritüalizmi canlandırmanın çarelerini buldu ve o felsefeye yeni bir şekil ve konum vererek, teveccüh kazandırabildi ki, bütün dehası ve olanca marifeti işte bu başarılarında açığa çıkar.

Profesör Bergson'un bu başarısına zamanın da büyük bir yardımı oldu. Felsefe âleminde ardı arası kesilmeyen teorik mücadeleler hangi öğretiyi desteklerse desteklesin, çağımızın siyaset tarzı ve yaşam şekli tamamen materyalistti. Demek ki, ahlâkî ilkesi temelde materyalist idi. Bunun nedenlerini burada açıklayacak değilim; uzun sürer. Şu kesindir ki, çağın en büyük ve insansever düşünürleri, zamanın yüzeysel ahlâkını âlemin düzeni ve milletlerin mutluluğu için müthiş bir tehlike olarak kabul ediyorlar ve bundan dolayı materyalizmi sorumlu tutuyorlardı. Bu tehlikenin ne korkunç bir şekil almakta olduğunu görenler, biliyorlardı ki, çağın itikadında kuvvet (la force), para (l'argent) ve zevk (le plaisir), [19] teslis ilkesi gibi hüküm sürmektedir. Bilinmektedir ki, siyasette kuvvet, iktisatta para, yaşam tarzında da haz prensiplerini takip etmek ["ahlâkî materyalizm" (matérialisme moral)] gidişiyor. Bu son zamanlarda, hemen her memlekette birçok dönüşür, bu gidişi açık bir sapkınlık olmak üzere eleştirerek, ahlâkı ıslah etmek için felsefeyi ilk önce ıslah etmek gereğini görüyordu. Hatta materyalist Almanya'da bile, Öyken (Eucken) gibi bir adam yetişmiş ve yalnız materyalizme karşı değil, tabiat bilimlerinden çıkarılan her türlü natüralizm felsefesine karşı bile şiddetli saldırıya giriştiği halde, genellikle teveccüh görmüş ve büyük bir şöhret kazanmıştı. Bu filozofu, birçok yönden Mösyö Bergson'a benzetiyorlar. Aralarında tabii ki bazı önemlice

farklar olmakla beraber, materyalizm akımına ve bilimsel felsefeye karşı aldıkları saldırı konumu ve hele spiritüalizme katabildikleri yeni şekil ve taze hayata göre, bu iki mücahit düşünür, birbirine hakikaten cidden benzer. Şüphe yoktur ki, birinin Almanya'da ve diğerinin Fransa'da çağdaş olarak ortaya çıkışının, aynı manevî ve toplumsal nedenlere atfedilmesi gerektir.

Hele bu Birinci Dünya Savaşı felaketini, bir taraftan Niçeizm (Nietzschéisme) ve diğer taraftan Darvinizm (Darvinisme) itikadına isnat etmek genel açısından makbul bir varsayım olalıdan beri,[26] çağımızın dinî filozofları da –ortak

---

[26] Meşhûr Frederik Niçe (Friedrich Nietzsche) zihni [20] biraz bozuk bir dâhî olduğu için, felsefesinde garip garip fikirler göstermiş ve özellikle üstinsan, bir insan örneği (Superhomme= Übermensch) varsayımıyla âlemin dikkatini çekmişti. Öyle iddia ediyordu ki, bugünkü insanlar henüz adi bir derekededirler ve evrim ile ileride bu insanların üstünde bir insan örneği ortaya çıkacaktır. Bu iddia, aklen reddedilemezdi; fakat Nietzsche o yüksek insan örneğini tanımlarken biraz sapıttı. O, üstinsanı bütün insanlık üzerine mutlak hâkim olarak tasvir etti ve ona askerî faziletler (vertues militaires) denilen bütün kabiliyetleri isnat ederek, halk üzerinde her türlü tasarruflara doğası gereği haklı olduğunu kabul edip öğretti. Öyle bir adam, hayır ve şer kaydının altında olmayan (au dessur du bien et du mal) despot bir hâkimdi. Âdi bir adam, örneğin kendi kümesindeki tavuklara nasıl muamele ederse; canı istediği zaman, onları nasıl kendi ihtiyacına kurban ederse, üstinsan da adi adamların kendisine bu muamelede doğası gereği haklı idi ve salahiyeti vardı. Kendisini pek aristokrat zanneden ve oysa haddi zatında pek âdi bir Polonyalı aileden doğmuş olan Nietzsche, genellikle dinlerden ve özellikle Hıristiyanlıktan şiddetle nefret ediyordu; çünkü, sürü insanının [21] itikadi sistemi olan dini, miskin ve demokratik bir manevî zabıta olmak üzere kabul ediyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından beri, materyalizmin etkisiyle terbiye olmuş ve yaşamış olan yeni Almanya'nın mizacına, bu fikirler hoş göründü. İçeride aristokrasi militer (aristocratie militaire) şeklinde kurulu olan nüfuz sahibi asker sınıfını yücelttiği gibi, genç nasyonalistlerin egoist gururlarına dahi hak veriyor ve dayanak noktası oluyordu. Dış politikada da, emperyalizmin tecavüzcü girişimlerini haklı gösteriyor ve –hayır ve şer değerlendirmesine gerek görmediği

düşman [20] olan materyalizmi kesinlikle mağlup edebilmek için– Eucken ve Bergson tarafından [21] desteklenip savunulan spiritüalizme yardım ellerini uzattılar. Din felsefesi, zaten spiritüalizmden kesinlikle vaz geçemez, çünkü, itikadında ruh en önemli ve ilk prensiptir. Fazla olarak din "intuition" (sezgi) taraftarca; zira ilhâm da o türdendir; vahiy ise, Cenâb-ı Hakk'ın beşer vicdadına doğrudan doğruya tebliğ vasıtadır. Hatta nidasıdır da diyenler var. [22] İşte dinî hikmet ile spiritüel felsefe bu temel noktalara samimi olarak değinip, aynı dinî itikat hükümlerine zorunluluk duydukları için, din erbabı Eucken, Bergson felsefî hareketiyle uyuşuyor ve ittifak edebiliyordu. Hıristiyanlık hükümlerine uygunlukla en makbul ve rağbet edilen bir felsefe örneği olan Tomizm'in (Thomisme), özellikle Bergsonizm ile uygunluğuna ve ilişkisine neden, bu durum ve bu özellik olmuştu.

Eucken'den yeri geldikçe söz ediyorum; bu konuya karıştırmayacağım; zira henüz İngilizce'ye tercüme edilmiş iki küçük eserinden başka kitabını görmedim, burada inceleyip eleştirmek istediğim sistem, ancak Bergson'un felsefesidir. İleride, tabii ki bu Alman filozofunu da aynı dikkatle değerlendireceğim. Vaktim uygun olursa, ona dair de size ayrıntılı bilgiler veririm. [23]

Bununla beraber, Eucken ve Bergson'un bağımsız ve ortak gayretleriyle meydana gelen ve ortaya çıkış nedenleri zamanın şartları dairesinde aranılması lazım gelen bu felsefî hareketin,

---

için– adeta tecavüze teşvik ediyordu. Altmış yıldan beri sanatlarda, fenlerde, ticarette olağanüstü ilerleyen ve kendi siyasi, toplumsal ve bilimsel kuvvetinden tamamıyla haberdar olan yeni Almanya, [22] tabii ki, Nietzsche'nin bu fikirlerini kendi yükselme iddiasına açık bir tercüman olarak kabul edip güzel karşıladı ve Hak katındandır diyerek, müthiş bir işe girişti. Sonucu bilinmektedir. Yine kuvvete mağlup oldu.

Darvinizm'e gelince: Hayat mücadelesi prensibini temel kabul etmiş olduğu için, kuvvetin, daha doğrusu çevresine layıkıyla uyum sağlayan türlerin, zayıf türleri, yani çevresine kendini uyduramayanları yeryüzünden kaldırmasını pek tabii ve bu yüzden pek de haklı görüyordu ki, bu da, ahlâkta materyalizmin ilkesi olan [23] "Hak gâlibindir" iddiasına bakıyordu. [24]

bu derece süratle yayılmasının nedenlerinden bir kısmını da, natüralist felsefenin başarısızlığında aramalıdır. Ve unutulmamalıdır ki, bu yeni hareket, natüralizme karşı bir "reaction" ve bir isyan mahiyetindedir. Tarihsel bir bakış açısından, başka bir anlamı yoktur.

Natüralizm, başlıca üç ilkeye dayanıyordu. Subjektivizm (subjéctivisme), entelektüalizm (intellectualisme) ve mekanizm (mécanisme). Bu üç temel öğreti de (doctrine essentielle), Descartes felsefesiyle revaç bulup kurulmuştu. Dört yüz yıldan beri filozoflar, bu üç istikameti takip ederek, mümkün olabildiği kadar incelemelere koyuldular. Sonuçta kesinlikle ortaya çıktı ki, subjektivizm her durumda agnostisizme ulaşmış oluyor. Çünkü bilimlerin göreli olmaktan kurtulamayacağını, daha hareketinin başlangıcında postüla (postulat) ve bir rehber olarak kabul etmek zorunda kalıyor. Entelektüalizm, dünya olaylarını analitik bir şekilde ele alarak, nedenler silsilesine bağlamakla, dış dünyada "fa'âlün limâ yürîd" yani "dilediği gibi hareket etmeye muktedir" bağımsız bir kudret kabul edemiyor; bu yüzden mekanizme uyuyor [24] ve dinsizliği haklı gösteriyor. Fazla olarak, aynı inceleme metodunu vicdanî olaylara da yönelterek, insanda iradeyi inkâr ediyor (nier le libre arbitre); çünkü vicdanî konularda ilkin çevresel nedenler göstererek, dışarıda meydana gelen mekanik olaylar silsilesiyle, vicdanda cereyan eden subjektif olaylar arasında paralelizm (parallélisme) kuruyor ve bu suretle vicdanî konuları dışsal nedenlerle sıkı sıkıya bağlıyor, analitik bir metot (une méthode analytique) takip ettiği için de, hayatı etkinlik halinde (dans son état d'activité) kavrayamayarak, statik (statique) bir şekilde incelemekten başka bir başarı gösteremiyor.

Demek ki, natüralizm felsefesi hangi şekilde cilve gösterirse göstersin, hakikatten bize haber veremiyor. Determinizm (déterminisme) cenderesine bizi sokmakla, zerre kadar kımıldanacak irade ve kudret bırakmıyor. Maneviyatımızı aynı şekilde mekanikliğe indirgemekle, ruhumuzu inkâr etmek zorunda kalarak, bizi şuursuz tabii kuvvetler elinde kukla gibi oyuncak edip bırakıyor. Hayat etkinliğini de tanımlayamıyor; çünkü analitik olan metoduyla hayatı yok ettikten sonra, mahiyetini araştırmaya kalkışıyor. Bu kuru felsefe –demek ki–

bizi en önemli meselede ümitsiz edip bırakıyor. Bu itikatlara göre ortaya çıkacak ahlâkî hükümlerin (fonctions morales) insanlara [25] ne gibi bir davranış ilkesi (principe de conduite) gösterebileceğini açıklamaya hacet yok; bilinmektedir.

İşte klasik ve bilimsel felsefeye karşı isyan eden düşünürlerin saldırılarının özeti budur.

Natüralist felsefelerin –mantıksal bir zorunlulukla– bu sonuçları vermekte olduğu kesinlikle ortaya çıkınca, felsefeden insanlık ümidine müjde bekleyen çoğu düşünürler, ümitsiz oldu ve tekrar dine iltifat etti. İnsanlar ümitsiz olurlarsa dine yönelirler. Bu pek tabiidir: Ve kupkuru bir felsefenin büsbütün soyut kavramlarla ilgili talimatıyla, dinin ümit verici ve avutucu telkinleri arasında gerçekten etki açısından pek büyük bir fark vardır. Din, akla değil, duygulara hitap eder. Bize ümit verir, avuntu verir, gayret verir, kuvvet verir, korku verir, rahmet ve şefkat verir, aşk verir, bizi yaşatır. Bunlar, hep heyecan (émotion) türünden bir takım psikolojik hallerdir (état d'âme). Biz, yaşamak için bu tür duyguların hepsine muhtacız. Hayat bu gibi duygulardan ibaret olmasa bile, şuurlu bir hayat, bunlarla pek sıkı sıkıya ilişkilidir. Çünkü şuur dediğimiz hal, en çok bu duygularla ortaya çıkar. Bizde benlik duygusu (le sentiment du moi), bu duyguların bileşkesidir. İhtimal ki, ruha itikadımız da, bu benlik duygusundan doğmuştur. Her ne hal ise, şurası kesin ve üzerinde ittifak edilmiş olan bir şeydir ki, bu psikolojik haller rasyonel değil, duygusal türdendir. [26] Hayatımıza yalnız değer değil, hatta anlam veren ümit ve aşk gibi şeyler, akıldan kaynaklanmıyor; vicdanımızın en meçhul ve en derin yeri olan gönülden doğmaktadır. Onun için, bu duygularımız –mahiyet bakımından– mantıkla ilgili değildir. Onlar mantığı istediği tarafa çekerek, aklı "arzu"ya boyun eğdiriyor. Anlaşılıyor ki, yalnız mantıksal düşüncelerle aklımızı temin etmek, vicdanımızı tatmin etmekle bir değildir.

Mutlu ve huzurlu olabilmek için, asıl vicdanımızı memnun etmeli ve susuvermeliyiz. Bundan dolayıdır ki, ümitlerimizi okşayarak arzularımıza –hiç aslı faslı olmasa bile– bir hakikat rengi verebilecek ve bu yüzden duygularımıza dayanak noktası olacak itikatlara da, şiddetle ihtiyacımız vardır. İnsanız; filozof olsak da insanız. İnsanlığın kuvveti, bu zaafındadır.

İşte din, bize, bu türlü itikatlar veriyor ve aklımıza değil, imanımıza itikat telkin ettiği için, eleştiriyi hükümsüz bırakıyor. Çünkü eleştiri, mantığın kullanılması, yani aklın alameti demektir. Aklın ilgilenemeyeceği işlerde ve konularda, elbette dayanak noktası pek sallantılıdır; hatta yoktur bile!.

Değerlendirmelerimiz bu aşamaya varınca görebiliyoruz ki, bu yeni felsefî hareket, yalnız din ile değil, güzel sanatları tanımlama tarzıyla ve tabiat ve mahiyetiyle de pek uygun düşüyor. Öncelikle bizi hakikatin keşfine sevk edebilecek olan bilgi vasıtası (moyen de connaissance), bu felsefeye göre [27] "intuition" (sezgi) ise, güzel sanatlarda da odur. Dinde "vahiy", san'atta "ilham" (inspiration), felsefede "intuition" aynı psikolojik hali ifade için yüceltilmiş eş anlamlı kelimelerden ibarettir. Fazla olarak sanat da, din de Bergson felsefesinin temel iddiasını göstermektedir. "Biz, hakikatle bir an temastan uzak değiliz; onu görememekliğimiz nasıl oluyor?" diyen bu felsefeyi, -ilahi kaynaklı olan- ruhumuzu Hakk'la doğrudan doğruya temas vasıtası kabul eden din de savunuyor. Sanata gelince, estetikçiler ittifakla teslim ediyor ki, sanatın doğrudan doğruya hayatın mahiyetine bakışı vardır: Ve eserlerinde olayların görünüşlerini resmetmek değil, hayatın hakikatine -özel bir eda üzere- anlam vermekle yükümlüdür. Sanatın, en yüce anlamıyla ele alınış tarzı budur. Sanata bu anlamı veren ve mahiyetini bu sıfatla ele alan büyük dâhîler, hiçbir dine mensup olmasalar bile, o kadar derin ve hatta kutsal bir duygu ile daima heyecan halinde yaşarlar ki, bu psikolojik hal, din duygusunu da doğuran şuursuz, fakat taşkın bir coşkunluktur.

Natüralizm bu meseleleri bu türlü düşündürebilecek yolları önceden kapatmış olduğu için, dinden ne kadar nefret eder bulunuyor ise, sanatın bu anlamından da o kadar uzak bulunuyordu. Oysa "intuitioniste" felsefe, bu iki önemli beşeri kurumu da kendisiyle ittifaka davet edip -metotta olsun- uzlaştırıyor. [28] Bu, az kuvvet değildir. İnsanî etkinliğin her türlü akımlarını ahenkli bir şekilde uzlaştırmayı başarabilen bir felsefe sistemi, diğerlerinden elbette daha felsefîdir; çünkü hem daha kapsamlıdır, hem de daha eşgüdümlü (coordonnée) bir teoriler alanıdır.

Bununla beraber, bütün bu olayları çok daha basit olarak görenler de vardır. Bunların itikadınca "natüralizm" artık ihtiyar ve hükümsüz (caduc) olmuştur. Bir felsefenin temel hükümleri değişmez ve sabit ilkeler kalıbına girerse donar, kristalleşir ve o halde taşkın hayatını kaybetmiş olur. Artık bize yeni fikirler, kısacası yeni ilhamlar veremez. Öyle olunca suyu çekilmiş ve kurumuş demektir. Hiç şüphe yoktur ki, kuvveti tükenmiştir. O zaman zihinler, yeni bir feyiz kaynağı bulmak için aksi tarafa çekilirler. İşte natüralizmin iflası üzerine, yeni tarzda bir spiritüalizmin ortaya çıkmasına neden, bu olmuştur. İnsan zihni, daima sarkaç gibi iki zıt yöne gidip gelmekten bir an uzak değildir. Meşhur Spencer, bu sarkaç hareketini atomlarda, gök cisimlerinde, kalbimizin atışlarında, siyasi ve toplumsal olaylarda, özetle her şeyde gördüğü için, ona "evrensel ritim yasası" (la loi du rythme universel) diyor. Birbirine zıt ve karşıt olmakla beraber, zihinlere egemen olan iki önemli felsefe öğretisinin birbirini takip ederek itibara kavuşmasının da, bu evrensel yasanın gerektirdiği bir durum olması gerektir. [29]

İşin doğrusu şudur ki, felsefenin rolü bütün olayları ve hayatı rasyonel bir şekil üzere tefsirden ibaret kaldığı için, herhalde olaylar âlemini keşf etmeye çalışan bilimler, fikirlerin cereyanına hâkim ve felsefî tartışmalarda hakem oluyor. Herhangi bir felsefî öğreti olursa olsun, bilimsel keşifleri güzel bir şekilde tanımladıkça düşünürlerin görüşleri de itibarını koruyor; fakat araştırılmasında kendi yolunu takip eden bilimlerin ortaya koyduğu yeni keşiflerin huzurunda, o eski geçerli teori dilsiz ve suskun kalırsa, söz sırası onun rakibi olan teoriye düşüyor ve her defasında felsefe, teorilerini önemli olaylar ve keşiflerin gereğine ve anlamına uydurarak, gelişip ilerliyor. Örneğin, bu son zamanlarda manyetizma (magnétisme) ve telepati (télépathie) hakkında yapılan deneyler karşısında, adi materyalizmin susması ve spiritüalizmin söze cesaret etmesi ve bu dışsal olayları tanımlayabilmek için teoriler oluşturması gibi.

Felsefe tarihinin tanıklığına bakılırsa, anlaşılır ki, pek eski zamanlardan beri öğretiler arasında ve özellikle materyalizm ile

spiritüalizm arasında mücadeleler şiddetli olmuş ve o şiddetle devam içinde bulunmuştur.

Pek iyi bilirsiniz ki, bundan iki bin beşyüz yıl önce, Yunanistan'da, birçok felsefî okul kurulmuştu; fakat birbirlerine şiddetli minder rakibi olarak başlıca iki öğreti vardı; birisi İyonik (Ionique), diğeri Eleat (Eléate) [30] okulu idi. Birincisi, gerçek mahiyetiyle materyalist idi; ikincisi tamamen idealist (idéaliste) idi. Bunlar, taban tabana zıt düşünmüşlerdir. Bu zıtlık, birkaç temel meselede fikir ve bakışın tabii taarruzundan dolayı çeşitli şekiller üzere cilve gösteriyor. Ve ayrı ayrı iddialaşmalar doğurarak, türlü türlü tartışmalara meydan açıyordu. Örneğin, o zamanlar en önemli metafizik meselelerden biri ve belki birincisi, asıl varlıkların arkhesini (l'archée/le premier principe) keşf edip belirlemekti. Bu konuyla ilgili fikir ihtilafları, yalnız o arkhenin madde veya ruh ve yahut şuursuz bir kuvvet türünden olması lazım geleceğine dair verilmiş hükümlere özgü kalmıyordu; o arkhenin birlik (unité) ve çokluğu (pluralité) ve sabit (immuable) ve değişmez (inaltérable) olup olmaması da büyük tartışmalara neden oluyordu. Eleatler (les Éléates) ancak bir arkhe kabul ediyorlar ve o mutlak varlığın maddî türden bir şey olması iddiasını kesinlikle reddediyorlardı. Sonra onu sabit ve değişmez biliyorlardı. Bilgi vasıtası (moyen de connaissance) konusunda da İyonikler'le taban tabana zıtlık içindeydiler. Çünkü bunlar, duyuların tanıklığına (témoignage des sens) inanıp duyu bilgisini temel tutarlar, oysa Eleatlar duyulur şeyleri [31] duyuların yanılsaması (illusion) olarak bütünüyle reddedip, aklın hükmüne inanırlardı. Birlik kavramı (le concept de l'unité) akıldan kaynaklandığı için ve daima değişim üzere bulunan duyulur dünyayı (le monde sensible) bir hakikat olarak kabul edemeyip duyuların aldatmacası gibi kabul ettikleri için, bu Eleat okulu mensupları, hem idealist, hem entelektüalist, hem de monist (moniste) olduktan başka, "sabitlik felsefesi" (philosophie de la stabilité) taraftarı idiler. İyonikler, materyalist ve spiritüalist olmakla beraber, plüralist (pluraliste) idiler; çünkü onların iddiasınca, bütün varlıkların başlangıcı, türlü türlü atomlardı. Atomizm (atomisme) ilkesini, Lösip (Leucippe) ile Demokrit (Democrite) ortaya koymuşlardı. Tabiata ve hayata

ait bütün olayları bu atomların bileşimi ve olgunlaşmasına atfederek tanımlamaya zorunluluk gördüklerinden dolayı da, "hareket ve değişim felsefesi" (philosophie du mouvement et du changement) taraftarıydılar ki, bu itikadı daima destekleyen ve onun en güzel ilkesini veren Heraklit (Héraclite) olmuştu. Demek ki, bu iki felsefî öğreti (doctrine philosophique), temel hükümlerinde [32] tam bir zıtlık arz ediyordu.

Eleatlar'ın o zamanlar öncüsü bulunan meşhur filozof Parmenidis (Parménide) ile onun öğrencisi olan Zenon (Zenon d'Elée), özellikle İyonik felsefesini eleştirip reddetmek için, ta İtalya'dan kalkıp Atina'ya tartışma açmak için seyahat etmişlerdi.

Zenon, olağanüstü bir tartışma kabiliyetine sahip bir dâhî idi. İddialaşma ve tartışmada Atina filozoflarını hayran bıraktı. Ve asıl maksadı, materyalizmi inkâr ve iptal etmek olduğu için, o felsefenin hükümlerine saldırma konusunda öyle bir konum aldı ve öyle bir "tactique" kullandı ki, hakikaten felsefe tarihinde ikinci bir örneğine tesadüf edilememiştir.

Bu zeki filozof, doğrudan doğruya maddeyi inkâr ederek iddiasına deliller getireceğine, materyalizm itikadını şekillendirmek için "aporie"ler icad etti. O zamandan beri felsefe tarihinde terim olarak şöhret kazanan bu tabirin asıl anlamı "sıkıntı" demektir. Anlaşılıyor ki, rakiplerini sıkıntıya sokup, cevaptan aciz bir takım meseleler oluşturmakla saldırıya girişiyordu. İşte tarihin bize nakl ettiği bu meseleler –o zamanlardan beri– "aporie" adıyla meşhur olup kalmıştır.

Bu meselelerin mahiyeti ve durumu dikkatlice incelenecek olunursa anlaşılır ki, duyu verileri [33] (les données des sens) ile rasyonel hükümler arasındaki ihtilaf üzerine dayanarak, bazı acayip meseleler oluşturarak, aklın hükmüne nazaran duyunun tanıklığını apaçık saçma (absurde) derecesine indirmek ve bu yüzden ancak duyular vasıtasıyla algılayabildiğimiz olaylar âleminin, aldatmaca ve yanılsama türünden olduğunu ispat etmek suretiyle, bu çokluk âleminin hakikatte mevcut olmadığını rakiplerine teslim ve kabul ettirmekti. Bu tür akıl yürütmeyle Zenon, yalnız maddenin ve ona bağlı olarak şu gördüğümüz dış dünyanın varlığını iptal ve reddetmiş olmakla kalmıyordu. Aynı zamanda çokluk kavramı (la notion de la

pluralité) ile hareketin gerçekliği (la réalité du mouvement) iddiasını da çürütmüş ve sonuçta sabit ve değişmeyen olarak bir "Vâhid-i Küll" (□□□□π□ = ebekeban = yani Bir ve Bütün) ispat etmiş oluyorlardı ki, Eleatlar'ın temelde panteist–idealist (panthéiste–idealiste) olan itikadınca, mutlak varlık (l'etre absolu) yani biricik ve gerçek varlık oydu.

Hareketi inkâr edebilmek için uydurmuş olduğu aporie'ler incelenirse açıkça anlaşılır ki, onların tümünün dayanak noktası mekânın –akıl açısından– sonsuzca bölünüp parçalanabilmesi ihtimali ve hatta itikadıdır. Örneğin kaplumbağa ile Aşil'in (Achilles) yarışması ve kaplumbağaya hiçbir zaman yetişememesi [34] iddiasına dayalı olan "aporie", sırf mekânın sonsuzca bölünebilirliği itikadı üzerine kuruludur. "Okun hareketi" meselesi için oluşturduğu "aporie" safsatası bir ikilem (dilemme) teşkîl eder ki, o zamanlar hilesini anlayan olamamıştı. Darı taneleri aporisi de (l'aporie des grains de millet), hiç yoktan bir şeyin var olamayacağını iddia eden İyonik filozofları, cidden şaşırtmıştı. Bu psikolojik bir aporidir ve bunları size layıkıyla tarif etmiş olduğum için ayrıntısından vazgeçiyorum; fakat kitabın sonunda bu şaşırtmalar (apories) hakkında açıklamalar veririm.

Bergson'un felsefesini ortaya koyma ve tanımlama ve çözümleme ve eleştirme amacında verdiğim derslerin girişinde, felsefe tarihinin ilk sayfalarını karıştırarak size Zenon'dan söz edişime ihtimal ki, bir anlam veremezsiniz; çünkü Zenon'un Bergson ile ne gibi ilişkisi olabileceğini bir hamlede düşünüp keşfedemezsiniz. Oysa benim araştırmalarıma göre çok ilişki vardır. Ve Zenon'a benzetilebilecek bir kimse varsa, o da ancak Bergson'dur. Çünkü Zenon'un bütün büyüleyiciliklerine sahip olan bu filozof da, materyalizmi yenmek için, Hegel'in yaptığı gibi doğrudan doğruya cephede hücum etmemiş, adeta Zenon'ca şaşırtmalar oluşturmuştur. Ve yine tıpkı Zenon gibi, dışarıdaki hareketi yani mekânda gerçekleşmesini duyu gözüyle gördüğümüz hareketi inkâr ederek, asıl süreyi de, vicdanî konulara özgü kılmıştır. Bu yüzden, bu verdiğim işaretler yersiz değildir. Yakında asıl konuya girişeceğim, göreceksiniz. [35]

Şunu da hatırlatmayı unutmayalım ki, on sekizinci, hatta on yedinci yüzyılda natüralizm ve materyalizme şuurlu bir şekilde itiraz etmek niyeti ile öğreti kurmuş pek büyük filozoflar ortaya çıkmıştı. Laypniç (Leibnitz) tamamıyla dinamist ve spiritüalist (çünkü monadlar birer maddi olmayan ve ruhsal olan kişiliklerdir!) Bir meslek kurmuş ve özellikle Locke'un sensüalist ve materyalist psikolojisine hücum etmişti. Hele Berkele (Bishop Berkeley) dinî itikatlarında ihlâsının kemalinden dolayı, materyalizm aleyhine şuurlu olarak cihat açmış ve gayretini taassup derecesine vardırmıştı. Hatta o kadar ki, maddeyi yok etmek için kullandığı saldırı silahının, Deyvid Hum (David Hume) elinde Berkeley'in ruhu aleyhine başarıyla çürütülemeyeceğini bile düşünmüştü. Dini zayıflatıp aşağılayan Şopenhaver (Schopenhauer), şiddetli idealist olduğundan materyalizmi de aynı derecede ve aynı şekilde zayıflatıp aşağılıyordu. Bununla beraber, temelli bir meselede, üstadı Kant'a da karşıt bulunuyor, hatta onu düzelttiğini iddia ediyordu. Kant'ın agnostisizmini reddederek (x) işaretiyle temsil ettiği mutlak bilinmeyene "volonté" adını veriyor. Ve onu ancak "intuition" bir surette bilebileceğimizi açıklıyordu. Demek ki, "volontarioniste" yani "anti-intellectualiste" olduğu gibi, "intuitioniste" [36] idi.

Hatta "dynamisme", "cinétisme" iddiası, son zamanlarda mekanik bilimler (sciences mécaniques) dairesinde bile ciddi ve sürekli tartışmalara meydan açmış ve Güstav Adolf Hirn (Gustave Adolphe Hirn) ile Profesör Klaziyus (Prof. Clausius) gibi çağın en büyük bilim adamlarını birbirine kapıştırmıştı.

Felsefede, bu yenidir diye bir şey yoktur. Yenilik varsa bakış açısında, ele alış ve sentezleyiş tarzındadır.

Ben size açıkça göstereceğim ki, Mösyö Bergson ruhu ispat etmek için determinizmi çürütmek zorunda kalmıştır; bunun için de, Descartes'ın mekanik felsefesini (La philosophie Mécaniste de Descartes) Laypniç'in dinamist felsefesi (La philosophie Dynamiste de Leibnitz) ile karşılaştırmıştır. Fakat determinizm itikadı, temelde dışsal olaylar ile içsel olaylar arasındaki nedensellik ilişkisine dayandığı için, Bergson o bağlantıyı (ki genellikle buna, "parallélisme" derler) keserek, vicdanî konuların [37] bağımsız olarak meydana gelmekte

bulunduğunu göstermek istiyor. Bunu sağlamak için aldığı konum önemlidir.

Öncelikle olayların öznel şekilleri (formes subjectives) ile uzamsal ve mekanik şekilleri (formes spatiales et mécaniques) arasında kesinlikle benzerlik ve uygunluk (adéquation) olmadığı açık bulunduğundan, doğaları gereği birbirine benzemeyen bu olayları birbiriyle değerlendirip ölçmek, hele nicelikçe (quantitativement) değerlendirmek imkânı da olmadığını göstermek için, nicelik ve nitelik (quantité et qualité) tartışmasına girişerek, vicdanî konuların bağımsız nitelikler türünden olduğunu ve niteliklerin nicelikçe değerlendirilemeyeceğini iddia ediyor. Tabii ki, bu iddiası "benzer olmayan şeylerin ortak ölçülü olamayacakları", yani "l'incommensurabilite des choses différentes par leur nature" prensibi üzerine dayalı bulunduğu için, başlangıçta doğru görünür. Fakat duyumlarımız üzerine deney yapan ve duygularımızın şiddetini dışsal nedenler ve etkilerin niceliği ile ölçerek, aralarında matematiksel ilke ile ilişki kuran bir bilim var ki, o da psiko-fizyolojidir. Bergson, elbette bu bilimin, temelsiz olduğunu göstererek, değerini yıkmak için bu tartışmalara girişiyor. [38] Ve duyumlarımız, haddi zatında ölçüye gelmez, çünkü salt nitelik türündendir. Onları nicelikçe değerlendirmeye kalkışmak, mekânın ölçülerini alıp, zamana uygulamaktan nispet, fahiş bir hatadır. Çünkü sırf öznel olan nitelikler, mekândan arınmış bulunduğu için, mekân ölçüsüne gelemezler. Onlar, salt zaman (pure temps) yani içsel süre (durée interne) ile ilgilidir. Sürenin ise, mekân ile hiçbir ilişkisi yoktur, deriz.

Bütün bu tartışmalar da, insanî iradeyi (le libre arbitre) ispat etmek içindir. İrade ispat edilebilirse, hareketlerinde inatçı ve ihtiyar sahibi olan bir şey de kendi kendine sabit olmuş olur ki, o da ruhtur. Tabii ruh kabul olunduktan sonra, Allah'ı kabul etmek pek kolaydır, çünkü zorunludur. Allah, Mutlak Ruh'tur.

İşte materyalizmi red ve spiritüalizmin iddiasını ispat edebilmek için gayet ince ve dolambaçlı yollar keşf etmiş olması, Bergson'un dehasının yegâne eseridir.

Kendisi, ilk ve önemli eserinin Önsöz'ünde insan iradesini ispat amacıyla kitap yazdığını inkâr etmiyor. [39]

Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Önsöz'ün Özeti

Mösyö Bergson, kitabının temel konusunu oluşturan mesele hakkında bazı değerlendirmeler ve açıklamalar veriyor ki, özeti aşağıdadır:

> Biz insanlar, zorunlu olarak kelimelerle fikir ifade ediyoruz. Ve genellikle mekânda düşünüyoruz. Başka bir tarzda söyleyelim: İfade dili gerektiriyor ki, maddî varlıklar arasındaki süreksizliği fikirlerimiz arasında da kurarak, onları da şeyler gibi açık şekilde ayrı ve bağımsız olarak ele alalım. [Leibniz aynı değerlendirmeyi tersine açıklamıştı: "Biz hayallerimize "images"larımıza bakıyoruz ve fikirlerimiz arasındaki bağlantılara, düzenlere bakıyoruz, dış dünyayı da o bağımsız ve bireysel hayallere ve fikirlere kıyasla kısımlara ayırarak, aynı bağlantıları o şeyler arasında da görüyoruz. Bundan büyük yanlışlık yoktur!" demişti. Öyleyse Leibniz'e göre tekleşme, ayrılma ve bireyleşme ve düzen, ancak bizim fikirlerimizde var. Dış dünya ise, sürekli ve kesintisiz sonsuz bir okyanustur. Bergson'a göre, aksine bizim ruhumuz bir seldir ve olayları sürekli ve kesintisizdir, parçalanmaz. Bu yüzden: Sayılmaya gelmez, oysa dış dünya parça parça bireysel ve sayılı şeylerin bileşimidir.] [40] Bu analoji, yani sayılmaya gelmeyen vicdanî olayları uzamsal olaylara benzetmek, pratik hayyatta ve bazı bilimlerde faydalıdır. Fakat bazı felsefî meselelerin ortaya çıkardığı çözülmesi imkânsız güçlükler, acaba bu nedenle ortaya çıkmıyor mu? Yani hiç mekân tutmayan vicdanî konulara mekânda mütekabil bir konum vermekte ısrar etmekten, bu güçlükler meydana gelmiyor mu? Ve mücadele vesilesi olan o kaba analojiler ortadan kaldırılırsa, bu mücadeleye son verilmiş olmaz mı? Burası sorulacak şeydir. Sürekli olmayan ve mekânsız bir şeyi sürekli ve mekâna ait olarak tefsir edersek, niteliği nicelik gibi kabul edersek, bu gayrı meşru kabulümüz, söz konusu meselenin ruhunda çelişki tohumu ortaya çıkaracağından, o meselenin çözüm şekillerinde de aynı çelişkinin tekrar görülmesi şaşırılmaya değer olabilir mi?

Biz, önemli meselerler arasında, metafizik ile psikolojinin ortaklaşa ilgili olduğu irade meselesini seçtik. Belirlemeye çalışıyoruz ki, deterministler ile rakiplerinin bütün tartışmaları, daha başta bir karışıklık hatasını içeriyor, o da, süreklilik ile sürenin kesintisizlik ile birliğin, nitelik ile niceliğin bir tutulmuş, birbirinden ayırt edilmemiş olmasıdır. Bir kere bu karışıklık ortadan kaldırılırsa, belki o zaman irade aleyhine yöneltilen itirazlar, irade hakkında verilen tanımlar ve bir bakıma göre bizzat irade meselesiyle çöküntüye uğramış olacaktır. (Yani insan iradesinin apaçıklığı sabit olacağı için, onu bir mesele yapıp ortaya atmasına bile hacet kalmayacaktır demek isteriz.) **[41]** Bunu ispat etmek, bu eserin Üçüncü Bölüm'ünün konusunu oluşturur. İlk iki bölüm ki, onların birinde şiddet kavramı, diğerinde de süre kavramı inceleniyor, üçüncü bölüme giriş olsun diye yazılmıştır.

–Birinci Bölüm–

Psikolojik Hallerin Şiddeti Hakkında

Mösyö Bergson, kendi felsefesinin temel taşı olarak meydana koyduğu bu önemli eserinde amacını gizlemiyor. İrade meselesinden söz etmek ve insanın fail-i muhtar [istediğini yapmakta serbet] olduğunu ispat etmek için, bu kitabı yazdığını itiraf ediyor; ilk iki bölümün de, üçüncüye önsöz teşkil etmek üzere düzenlenmiş olduğunu söylüyor.

Bu, önemlidir ve daima hatırda tutulmalıdır.

İrade iddiasının spiritüalizm felsefesiyle ne ilişkide bulunduğunu sizlere çok defa açıklamıştım; o açıklamaları burada iki cümle ile hatırlatarak tekrar edeceğim ki, o da hatırınızda yer tutabilsin:

İnsan eylemlerinde irade gerçekleşirse, iradî eylemlerin, dış dünyada geçerli olan mekanik zorunluluktan (nécessité mécanique) alınmış [42] olarak meydana geldiği sabit olmuş

demektir. Öyleyse hareketlerimizin arazlardan nedenlenmiş (causé par les accidents) olmaması lazım gelir. Öyle olunca, bütün eylemlerimizin temelinin ve kaynağının ve ilk nedeninin, maddî olmaması gerektir, çünkü madde âtıldır (inerte) ve o niteliğiyle mekanik zorunluluğa ve tabii nedenlere bağımlı olmaktan kurtulamaz. Demek ki, o ilk neden, tamamen bağımsız ve serbest, yani çeşitli gerçekleştirme vasıtalarından (moyens d'exécution) sıradan herhangi birini tercih edebilir ve seçebilir bir fail (agent) olmalıdır. Bizim eski filozofların mükemmel tabirince, bir "fail-i muhtar" (agent libre) olmalıdır. Bu yüzden: Akıllı (intelligent) olmak gerektir. Çünkü seçme kabiliyeti, akıl ile gerçekleşebilir. Görüyorsunuz ki, bütün bu vasıflar ve kabiliyetler, ruh (l'âme) dediğimiz ve haddi zatında maddî olmadığına inanıyor bulunduğumuz bir "manevî kişilik"in asıl vasıfları ve kendine özgü kabiliyetleridir.

Bu açıklamalarımdan da anlayabilirsiniz ki, irade meselesi, şuur (conscience) meselesinde içkin sırlardan biridir. Elbette irade, şuurla ilgili (conscient) bir harekettir. Zira [43] cansız şeylerin örneğin civanın (mercure) barometre borusunda hareketi ve yahut bitkilerin ışığa doğru yönelişi, hatta uyurgezer (somnambule) bir adamın tıpkı şuurlu adamlar gibi hareketi, sırf mekaniktir. Çünkü şuura erişmiş olmadığı gibi, belirli bir niyete (intention déterminée) dayalı ve bir amaca yönelik değildir. Bu sözlerimden de anlıyorsunuz ki, iradî hareketler, kesinlikle şuura erişmiştir ve bir niyeti içermektedir. Bu yüzden, ereksel neden (cause finale) itikadının da irade itikadından ayrılamadığının nedenleri burada açığa çıkıyor; çünkü ereksel neden, gücül (virtuellement) bir niyetten ibarettir. Gerçekleşince, yani edimsel olarak (actuellement) meydana gelince, ona ereksel neden deriz. Demek ki, ereksel neden, fail-i muhtarın iradesiyle niyetin edimsel olarak gerçekleşmesidir. Bütün bu vasıflar ve bütün bu kabiliyetler ve bütün bu muhakemeler, aynıyla ve tamamıyla Allah'a uygulanır. Çünkü Allah, maddî olmayan, "fa'âlün limâ yürîd" (yani her istediğini, istediği gibi yapar) ve "belirli bir niyet ile yapar, boş ve anlamsız iş işlemez", bu yüzden akıllı ve tedbirli bir "Mutlak Ruh"tur. [44]

Allah itikadı ile ruh itikadı, ruh itikadı ile irade itikadının, irade itikadı ile ereksel neden itikadının ve bütün bu itikatlar ile spiritüalizm felsefesinin ne kadar sıkı ve temel bağları olduğunu görüyorsunuz: Ateizm (athéisme) ile madde (matière) itikadının, madde ile mekaniklik ve determinizmin (mécanicisme et déterminisme) ve ereksel nedeni inkâr etmek zorunluluğunun ve bütün bu itikatlar ile materyalizm felsefesinin de ne kadar sıkı ve temelli bağları olduğunu elbette anlıyorsunuzdur.

Öyleyse, insanda irade kudretini ispatlamak için felsefe yapan Mösyö Bergson'a, kimlerin taraftar ve kimlerin aleyhde olması ve niçin öyle davranması lazım geleceğini de tam olarak bilebilir ve anlayabilirsiniz.

Sadece fen bilimcilerinin, Bergson felsefesinden nefret eder olmasının nedenlerine gelince, onu uzun uzadıya açıklamaya artık hacet görmüyorum, çünkü şu önemli özelliği kavradığınızdan eminim ki, bugünkü anlayışımıza göre bilim (science), ancak kendi uzmanlık alanında araştırdığı olayları yakın nedenleriyle (causes proches) tanımlamak zorunluluğunda bulunduğu [45] için ve [dünya olayları aralıksız bir daimi akış arz ettiğinden dolayı – herhangi bir olay, öncesine nazaran etki (effet) ve fakat sonrasına nazaran da neden sıfatıyla görüldüğü için!] bilimsel incelemeler ve açıklamalar, nedenler silsilesi (enchainement des causes) vadisini takip etmekten kurtulamıyor. Onun içindir ki, bilimin ruhu ve anlamı (l'esprit de la science) ve açıklama metodu (méthode d'explication), determinizmdir. Zira olayları nedenler silsilesi ile açıklamak, ancak "deterministçe bir açıklama"dır. Hatta bilimin inceleme ve araştırma metodu (méthode d'investigation) olan deney de (l'expérience) determinizme varır ve ona dayalıdır. Çünkü deney, yani tabiatı sorgulamak (interroger la nature) ne demektir? Olayları birbirine bağlayıp akışını sağlayan nedenleri ve olayların ardarda gerçekleşmesini gösteren yasaları sormak ve bir bakışta gözümüze görünmeyen, yani yalnız gözlem (observation) ile kavranamayan o gizli faktörleri (facteurs) keşfetmektir. [46]

Bu yüzden her hangi bilim olursa olsun, hatta yalnız kimya ve fizyoloji gibi kesin ve deneysel bilimler değil, isterse tarih ve

siyaset gibi hükümleri kesin olmayan bazı zannî bilimler olsun, kesinlik iddiasında bulunduğu takdirde her olayı tabii nedenleriyle tanımlamak zorundadır. Yani determinizm metodunu kabul edip uygulamakta ileri gidebildiği kadar gitmek zorundadır.

Özetle determinizm –hâlâ düşünürlerin çoğunun zannettiği gibi– materyalizmin değil, kesin ve deneysel bilimlerin metodudur. Ancak onun malıdır. Materyalizm ve pozitivizm (positivisme) felsefeleri, yalnızca maddî ve nesnel olaylar (phénomènes objectifs) dünyasında inceleme yürüten bilimlerin prensipleri ve kanunları üzerine itikat kurmuş olmak iddiasında bulundukları için, bilimin kendi metodu olan determinizmi kendilerine mâletmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, çok filozoflar, hem büyük filozoflar, bu konuda yanılmış ve materyalizm ile determinizmi bir tutmuşlardır. Oysa materyalizm bir felsefedir. Determinizm bir bilimsel metottur (méthode scientifique). İnsan itikatça dindar ve spiritüalist olur da, kendi bilimsel dairesinde determinizm üzere incelemeler yapmak zorunluluğundan kurtulamaz. Hikmetsever [47] ve deneyimli bilimadamlarından Sör Oliver Loc (Sir Oliver Lodge) ile Sör Vilyam Korks (Sir Villiam Crookes) ve daha birçok benzeri gibi meşhur Sör İsak Nivton da (Sir Isaac Newton) bu zümre içindedir.

Determinizm ile materyalizmi ve ateizmi bir tuttukları içindir ki, birçok büyük filozoflar, bazı acayip fikirler beyan etmişlerdir. Örneğin Kant (Kant), "Her felsefe, materyalizm ile başlamalıdır. İlk düşünce adımı odur" demiş ve materyalizm teriminden, determinizm anlamını muradetmiştir.

Spencer, *Les premiers principes* [*İlk Prensipler*] adıyla meşhur olan önemli kitabında, din ile bilimin son düşüncelerinden bahs ederken: "Newton ve benzerleri gibi bir bilimadamı itikadında dindar olabilir; fakat bilim, mahiyet itibariyle dinsizdir!" diyor ve dinsizlikten determinizm anlamını muradediyor. Yine tekrar edeyim ki: Determinizm ancak bir metottur ve kesin ve deneysel bilimlerin metodudur. Şeylerin hakikati ile hiç ilgili değildir. Olayların meydana gelişinde düzen arar, yasalara ve nedenlere bakar, yani bağlantılara bakar. En aşırı idealizm, determinizm ile uyuşabilir. Bilim ise, ne dindardır ne de

dinsizdir. Tamamıyla tarafsızdır. Çünkü "gayet karmaşık ve şuursuz" (trés complexes et inconscient) [48] genel duygularımızdan doğan dinî itikatlar ile zerre kadar ilgisi yoktur. Nitekim pek kadim ve pek karışık toplumsal ilişkilerden doğan ahlâkî itikatlarımıza karşı da tamamen kayıtsızdır. Hatta bizzat dini ve onun kaynağını ve gelişim tarihini araştırıp inceleyen bilim bile, böyle tarafsızdır. Bütün bu olayları, tabii hallerden ve olaylardan sayar. Bunu böyle bilmelisiniz. Bilimi dine yahut dinsizliğe alet edenler, onun niteliğini inkâr ediyor, mahiyetini bozuyor ve verilerini kötüye kullanıyorlar.

Bununla birlikte, bu noktada söz etmek zorunda olduğumuz önemli bir iddia vardır:

Başta bilimadamları olmak üzere, birçok büyük düşünürler diyorlar ki: "Genellikle bir bilim, konuyu ne kadar iyi inceler de, söz konusu olayların gerçekleşme şekline nedenler gösterebilirse, o bilim, o oranda doğruluk (précision) ve kesinlik (certitude) kazanır. Bu yüzden bize o derecede kesin kanaat (conviction décisive) verebilir. Her bilimin ilerlemesi ve hükümlerinin kesinlik kazanması, bu vadide ilerlemesi ile beraber gider". [49] Bu iddiaya göre, henüz hükümleri ve yasaları pozitif (positif) olmayan bazı bilimler (örneğin tarihsel ve siyasal bilimler!), eğer kesin ve pozitif hükümler ve yasalara dayanan bilimler gibi olmak isterse, bu bilimlerin metodunu, yani determinizmi uygulama konusunda mümkün olduğu kadar ileri gitmelidir; demek çıkar.

Meşhur filozof ve mantıkçı Con Stuart Mil (John Stuart Mill), mantığa dair yazmış olduğu kitapta tümevarımsal bilimler (sciences inductives) ve tümdengelimsel bilimlerden (sciences déductives) söz ederken, tabii ve zorunlu olarak kesinlik (certitude) meselesini anıyor; çünkü "tümevarım yoluyla keşfolunan tabii yasaların tek bir istisnaî fenomen ile iptal ve ihtal edilebilmesi mümkün olduğu ve genellikle bilimler tarihinde gerçekleştiği için, bu gibi yasalar bize kesin bir kanaat ilham etmekte, matematiksel ve mantıksal yasaların kuvvetine sahip değildir. Bunlar –Kant'tan beri meşhur olan bir tanıma göre– analitik (analytique), yani tümdengelimseldir (déductive). Doğruluğu genellikle kabul edilmiş bazı ilkelerden

tümdengelim yoluyla çıkarılan yasalardır ve onun için bunlar kesin hakikatlerdendir. Karşıtlarını tasavvur etmek mümkün değildir" [50] demekte ısrar eden rasyonalistleri (rationalistes) reddetmek ve deneysel metodu (la méthode expérimentale) yüceltmek gayretini güdüyor idi.

Mill, sonuçta iddia ediyor ki, tümevarımsal olan bilimler de, git gide tümdengelimsel bir görünüm kazanacaktır. Çünkü: Determinizm, uygulama sahasını gittikçe genişleterek, tümevarımsal bilimler dairesinde nüfuz kazanacak ve deneysel araştırmalar da onunla beraber ve paralel gidecektir. Öyle olunca, deney yoluyla araştırılan olayları da nicel (quantitatif) bir şekilde değerlendirmek (évaluer), yani matematiksel formülleri (les formules mathématiques) tümevarımsal bilimlere de uygulamak mümkün olacaktır.

Demek oluyor ki, bir taraftan mekanik metodunu (la méthode mécanique) her tür olaya uygulamak ve determinizmi genişletip yaygınlaştırmak, diğer taraftan da matematiksel formüller ile o olayları nicelik açısından değerlendirmek sayesinde kesin olmayan ve tümevarımsal bir bilim, kesin ve doğru ve kusursuz ve pozitif bir bilim niteliğini kazanabilecektir. [51] Örneğin kimya (chimie), az zaman zarfında bu gelişim devirlerini geçirmiş ve bugün adeta matematik bilimler kadar tümdengelimsel bir bilim olmuştur.

Sırf deney ile keşfedilebilmiş olan hakikatlerin kesinlikle zayıf [yani felsefe terimiyle mümkün (contingent)] olması lazım gelmez. Makine bilimi yasaları, deney ile keşfolunmuştur; fakat kesin ve zorunlu (certaine) bir tabiata sahiptirler. Ve birer matematiksel formül şeklinde kayıtlıdırlar. Bir hakikatin bu niteliğe sahip olması, tümevarım yoluyla keşfedilip edilmemesiyle o kadar ilgili değildir. Özsel (essentielle) ve yahut türetilmiş (dérivée) olmasıyla ilgilidir. Türetilmiş olan hakikatler, tabii olarak çıkarımsal (déduite) olduklarından dolayı [belirli bir nedenin sonucu olduklarından dolayı], elbette o öncellere bağımlıdırlar, bu bağımlılık ilişkisi bir mantıksal zorunluluk şeklinde göründüğü için, zihin üzerinde büyük bir ikna kudreti gerçekleştiriyor.

Özetle geçtiğim bu değerlendirmelerin, Bergson felsefesiyle pek sıkı bağlantısı vardır ki, bir bakışta göze çarpmayabilir;

fakat onu meydana çıkarmak ve açık şekilde göstermek kolaydır.

Mekanik yasalarını, matematiksel metodu, her türlü olaya ve bu yüzden [52] bilimlerin her hangi türüne uygulamakla, her şeyi determinizm açısından görüp o şekilde tefsir etmek, meşhur Descartes'ın önerdiği metottur. "Mécanicisme cartésien" dedikleri tanımlama metodudur. Bu da, dünyada her şeyin, rasyonel ve mantıksal bağlarla birbirine ve genel bazı nedenlere bağlı olması itikadını içeren bir iddiadır.

Bergson, zihni, temelde bu iddiayı reddetmek için Kartezyenizm'in (Cartésianisme) aleyhine isyan etmiş bir filozoftur. Sıkı bir determinizm çıkmazına düşüren bu mekanist (mécaniste), entelektüalist (intellectualiste) ve matematiksel (mathématique) metodu yine büsbütün atamıyor: Madde âlemi için en uygun bir metot olarak kabul ediyor. Fakat hürriyet ve maneviyat ve duygular âlemine uygulanmasını en büyük bir sapkınlık olmak üzere kesinlikle reddediyor. Bu iddiasında hak kazanmak ve yahut isabetini ispat edebilmek için, mekân ile zamanı mahiyet olarak birbirinden ayırıyor; zorunluluk (nécessité) yasasını, mekâna yani madde alanıyla ilgili konulara özgü kılarak, iradeyi vicdanî olaylarda görüyor. [53] Ve salt zaman ile ilgili buluyor. Bu meseleleri, tabii ki şimdi inceleyeceğiz. Ancak bu Bergsonizm akımı, aslında bundan yarım yüzyıl önce, Almanya'da, Kartezyenizm ve mekanizm aleyhine baş göstermiş olan bir reaksiyonun (réaction) olgunlaşmış bir şeklidir ve bunun tarihçesi yapılmıştır. Bergson'un taraftarı olan Fransızlar da itiraf ediyorlar ki, Descartes'ın felsefede ve matematikte gösterdiği aynı dehâ derecesi nedeniyle dünya hakkındaki bakışı sırf mekanik idi. Bu maddi evreni, atom ile hareketten ibaret görmüş ve onları sayısal oranlardan (grandeurs numérique) olarak kabul etmeyi pek akla uygun bulmuştu. Diğer taraftan ise, matematiksel bilgileri, kesin ve doğru bilgilerin en mükemmel örneği saydıktan başka, matematiği, mantık gibi yalnız formel (formelle) bir bilim olarak kabul etmiyordu. Bizzat şeyler hakkında da bize bilgiler verebilir bir bilim diye tanıyordu. Yani bugün kabul ettiğimiz gibi soyut (abstrait) değil, somut

(concret) bir bilim biliyor ve olayların yalnız şeklinden değil, maddesinden de bizi haberdar edeceğine inanıyordu.

Gerçekten de, bir yönden rasyonalist, bir yönden empirist olan Descartes bizzat bu mécanisme ve mathématisme [54] metodunu vicdanî olaylara uygulamamış ve yalnız madde âlemine özgü kılmakla kalmıştır. Fakat bilim metodu önerisinde demişti ki, kesin ve doğru olmak için, makine ve matematik bilimi yasalarını ve prensiplerini her türlü olaya uygulamaya çalışmalı ve yol bulmalıdır. Gerçekten de tabiat bilimleri, o zamandan beri Descartes'ın bu nasihatini kabul etmiş ve o sayede ilerlemekte bulunmuştur. Fakat Descartes'ın çağdaşı ve öğrencisi sayılan Spinoza, daha o zaman "kartezyenizm mekanist" metodunu ahlâk alanına uygulamaya kalkışmış ve tıpkı geometri kitabı yazar gibi bir *Ethique* yazmıştı. Adeta bir geometrik teorem (théorème géometrique) ortaya koyup da, onun ispat edilip, ondan bazı zorunlu sonuçlar çıkarıldığı gibi, Spinoza da, başlangıçta ahlâkî bir prensip ortaya koyarak, ondan kesin ilkeler çıkarmıştı.

Bu "mathématisme", daha sonra meşhur Hegel'in (Hegel) elinde bir "panlojizm" (panlogisme) şeklini almış, bu yüzden yalnız nicelikleri değil nitelikleri de kuşatır olmuştu. Hegel'in iddiasınca her rasyonel olan gerçekti ve her gerçek de (réalité) rasyoneldi; o derecede ki deney, bilim için gereksiz oluyordu, çünkü evrenin bütün hayat mekaniği [55] tamamıyla bizim mantığımıza uygunlukla gerçekleştiğinden dolayı, tabii yasaları ve hakikatleri keşfetmek için teorik karşılaştırmalar ve muhakemeler yeterliydi.

İngiltere filozofları, Descartes'tan çok, Beykın'ın (Bacon) etkisine kapılarak başka bir yola koyulmuş ve fakat zannımca David Hume'un fenomenizmince (phénomenisme) yapılan şiddetli eleştiriler de, kuvvetle İngiliz felsefesine egemen olarak, sırf bilimsel (scientifique) bir psikoloji kurulmasını gerektirmiştir. Yani psikolojik olayların incelenmesine dikkat gösterilerek, ruhun hakikatinin, özsel meselesinin bir yana bırakılması âdet olmuş ve psikolojik olaylar da yalnızca mekanik bir tarzda kabul edilerek, bütün organizma duyumlara, duyumlar ise sinirsel titreşimlere indirgenmiştir. Çağrışımcılık (associationisme) teorisini icat eden Hartle

(Hartley) büsbütün İngiliz psikolojisinin bu sonuca varmasını sağlamıştır. Demek oluyor ki, madde âleminde geçerli olan "atomizm" ve "cinétisme" teorileri, tamamen psikolojiye uygulanmış ve bu da, "determinizm" metodunun psikolojide de kesin egemenliğini sağlamıştır. Spencer ve Mill ve Hamilton gibi [56] birbirine benzemeyen ve metafizik meselelerde başka başka düşünen birçok büyük adamlar, bu noktada aynı metoda bağlıdırlar. Çünkü bunu positif ve bilimsel (scientifique) olmak üzere kabul etmişlerdi. Unutmayalım ki, Auguste Comte'un pozitivizmi, İngiltere'de olağanüstü hürmet ve itibar görmüş olduğu için, bu sistemi desteklemekte ve benimsemekte hiçbir etkiden aşağı kalmamıştır.

Kartezyenizme karşı önce Almanya'da ortaya çıkan bu fikir hareketinin gelişim aşamalarını, başka bir yerde kısaca arz edeceğim. Burada yalnız şu önemli noktayı dikkatinize sunayım ki, Descartes'ın mekanist felsefesine karşı isyan eden sonrakiler, Leibniz'in dinamizm felsefesinden kuvvet almışlar ve kartezyenizmi temelinden sarsmak gayretiyle tabiat yasalarını (yani en çok olayların gerçekleşme zorunluluğunu destekleyen ilkeleri) eleştirmeye girişmişlerdi. Bergson'un dayanağı olan Mösyö le Butro (Boutroux) Almanya'da özellikle felsefe öğrenimini tamamlamak için –zannederim– iki yıl meşhur Zeller'in (Zeller) derslerine düzenli olarak devam etti. Ve oradan bu fikirlerle dolu olarak Fransa'ya döndü ve düşüncelerine özel bir şekil verdikten sonra, *Contingence des lois de la nature* [*Tabiat Yasalarının Zorunsuzluğuna Dair*] [57] adıyla bilinen kitabını yazdı.

Bergson, bu yolda daha ileri gitti. psikolojik olaylarda determinizmin dayanak noktası olan paralelizmi (parallélisme) şüpheye sokmak ve inkâr etmek için temelli vesileler araştırmasında bulundu. Ve özellikle determinizm ve materyalizme karşı adeta "aporie"ler icat etti ki, bunların hemen tümü de, herhangi bir olayın öznel ve nesnel şekilleri arasındaki mahiyet farkıdır (différence de nature). Biri de, dış dünyadaki mekanik nedenler aralıksız ve devamlı ve homojen bir silsile oluşturduğu halde, bizde ortaya çıkan duyguların kesintili, anî, heterojen olması niteliğidir. Şimdi, iddiasına nasıl

uygun bir zemin hazırlamak istediğini ve tartışmaya nasıl giriştiğini göreceğiz.

Birinci Bölümün Tartışma Fihristi

Vicdanî hallerin şiddeti, nicelik açısından değerlendirilebilir mi? –Nitelik ve nicelik meselesi.– Nitelikte azlık çokluk olabilir mi?. –Oran kavramının mekân kavramıyla ilişkisi.– Psikolojik hallerden birini, dış dünyadaki mekanik nedenin derecesiyle ispat metodu.– Bu metodun yanlışlığı.– Vicdanımıza başlangıçta doğan ve malum olan şey, bizzat psikolojik haldir. [58] Dışsal nedenleri değil.- Kinetik teorisinin (théorie cinétique) duyumlar hakkındaki tanımı, meseleyi niçin halledemiyor? –Duyumlar, çaba hayatı.– Çaba, rasyonel hareketlerle ilişkilidir.– Bazı psikolojik haller, kendi kendilerine kaim ve yeterli görünüyor.– Vicdanî konularda, çoklukta birlik.– Temel heyecana karışıp onunla birleşen yalın haller.– Bu, niteliksel bir değişimdir; niceliksel değişim değil.– Ümit gibi.– Sevinç ve keder gibi.– Estetik duygularda şiddetin mahiyeti ne kadar?– Bergson'un, bu vesileyle sanat hakkında ortaya koyduğu temelli değerlendirme.– Schopenhauer'ı ne kadar andırıyor!– Ahlâkî duygularda şiddetin mahiyeti.– Merhamet gibi.– Yine çaba ve kuvvetin merkezleşmesi konusu.– Dikkat gibi.– Kızgınlık gibi ve görünür belirtileri.– Bu psikolojik hallerin şiddeti, yine temel heyecan, yine birçok yalın hallerin karışması ve bu yüzden niteliğin değişmesidir. Zevk ve elem duygusu, yalnız olmuş geçmiş bir hali değil, olacağı ve geleceği de haber veriyor.– Özel olmayan derecelerden geçerek, zorunlu hareketlerden, özgür hareketler meydana geliyor.– Ya duyumların varlığına gerek yoktur; yahut iradenin başlangıcıdır.– Ses ve hece örnekleri.– Psikofizyoloji aleyhine eleştiriler.– Delbof'un (Delbouf) deneyleri.– Fehner'in (Fechner) deneyleri ve eleştiriler.– Sonuç: Her ne türlü olursa olsun, psikofizyoloji, temelde bir kısır döngü üzerine dayalıdır ve mümkündür. [59] Bergson, vicdanî hâllerin nicelik açısından değerlendirilemeyeceğine kanaat getirmiş bulunduğu halde, bu tartışmaya başlangıç incelemesi ile girişiyor. Ve introspection yaptıktan sonra, bu itikada zorunlu olarak bağlanmaktan

kurtulmak mümkün değilmiş gibi bir duygu ile okuru ikna etmek istiyor.

Öncelikle vicdanî hallerin şiddetini inceliyor ve bu konuda herkesin değerlendirmelerine uygun sözler söyleyip tartışmayı yürütüyor ve diyor ki: Duyumlar, duygular, tutkular, çaba gibi psikolojik hallerin azalıp çoğalmaya kabiliyetini, herkes alelade kabul edip onaylıyor. Bazı kimseler, hatta bizi kesinlikle temin ediyorlar ki, bir duygu, aynı cinsten olan diğer bir duyguya oranla iki üç dört defa daha şiddetli denilebilir. Zaten psikofizyolojinin iddiası da budur ki, ileride incelenilecektir. Fakat psikofizyolojiye karşıt olanlar da, duyguların farklı dereceleri üzere şiddetinden bahs etmekte hiç sakınca görmüyorlar. Ve bu şekilde sırf içsel olan vicdanî haller hakkında niceliksel farklar bulmakta dikkatsiz davranırlar. Gerçekten de, sağduyu (sens commun) bu konuda tamamen o yöne hükmediyor. Aslında az çok sıcak duyulduğundan, az çok sevinç ve kederden söz edilir; bu "az", "çok" ayırımı, sürekli öznel hallere de genelleştirildiği takdirde, kimse buna hayret etmiyor. Oysa burada gayet karanlık bir nokta var ki, aydınlatılmasına muhtacız; genellikle benzetildiğinden çok ciddi ve tehlikeli bir mesele vardır ki incelemeye değerdir. [60]

Bir sayı diğerinden büyüktür ve yahut bir cisim diğerinden büyüktür denildiği zaman, neden söz edildiğini biliriz. Zira iki halde de birbirine eşit olmayan mekân değerlendirmesi vardır. Örneğin büyük bir cisim daha büyük bir mekânı işgal edendir. Ve küçüğü içerir. Fakat nasıl olur da daha şiddetli bir duygu, daha zayıf bir duyguyu içerir? İnsan, şiddetli bir duyguyu duymazdan önce, aynı duygunun birçok hafif mertebeleri ve derecelerinden geçip de, o şiddetli duyguya geliyor ve bu yüzden şiddetli bir duygu, hafif bir duyguyu bir şekilde kapsamış ve içermiş oluyor; diyebilecek miyiz? Birçok haller vardır ki, böyle bir zanna kuvvet verir ve insanların çoğunun bu konudaki itikadını destekliyor gibi görünür. Fakat bu itikadı, felsefî bir tanıma uydurmak mümkün olmuyor: Zihni, kısır döngüye düşürüyor. Zira şüphe yoktur ki, bir sayı, sayı dizisinde kendisinden önce geçen sayıları sınır olarak aşar, bu yüzden onları içerir; onun içindir ki, bir sayının diğer bir sayıdan ne kadar büyük olduğunu, yani onu ne oranda aştığını

açıklamaya insan zanla bağlılık hisseder. Burada mesele, yine içeren (contenant) ve içerilen (contenu) arasındaki ilişkiyi bilmektir, yani yine mekân meselesine bağlanır. Öyleyse işimiz şu yönü sağlamaya özgü kalır. Birbiri üzerine konulması ve eklenmesi (superposer) mümkün olamayan muhtelif şiddetlerle (intensités) [61] böyle bir sayı dizisi yani dizi mertebeleri ve dereceleri nasıl oluşturabiliriz?. Ve bu dizide, sınırların (termes) arttığını ve eksildiğini, ne gibi işaretler vasıtasıyla bilebilir ve değerlendirebiliriz? Eğer meseleyi bu şekil üzere ortaya koyarsak niçin "şiddet" bir "oran"a (grandeur) benzetilebiliyor diye sormak zorundayız.

Sıradan şekilde düşünüldüğü gibi, iki türlü nitelik (quantité) kabul edip birini uzamsal (extensif), diğerini şiddetsel (intensif) ve bu yüzden ölçüye gelmez varsaymak ve bununla beraber, ona yine azlık ve çokluk isnat edebilmek, bu meselede içkin olan güçlüğü halletmek değil, ona karşı yan çizmektir. Zira onların ikisini birer tür nicelik gibi kabul etmek, onlarda ortak bir vasıf bulunduğunu kabul etmektir. Mademki, her ikisine de oran (grandeur) deniliyor. Ve her ikisinin de azalıp çoğaldığına kanaat getiriliyor!.. Fakat uzamsal olan şeylerle şiddetsel olan nitelikler arasında, oran açısından ne gibi bir ortaklık şekli olabilir? Nesnel olan şeylerde içerene büyük deniliyorsa, öznel olan şeyler hakkında nasıl böyle bir hüküm verilebilir ki, orada içeren ve içerilen yoktur. Eğer bir şey azalır ve çoğalırsa, bu nedenle bölünebilir ve bu yüzden [62] sürekli ve uzamsal (étendu) olduğu ortaya çıkmıyor mu?.. Oysa genelin muhakeme tarzı, yani sağduyu (sens commun), saf şiddeti (intensité pure) bir nicelik olarak tıpkı mekân (étendue) gibi kabul eden filozoflarla uyuşmaktadır.

Gerek daha büyük bir şiddet, gerekse daha büyük bir mekân düşündüğümüz zaman, aynı etkiyi duyar ve aynı kelime ile onu ifade ederiz. "Daha büyük" ve "daha küçük" ifadeleri, her iki halde de aynı fikri uyandırır. Şimdi, bu fikrin neden ibaret olduğunu araştırırsak, yine vicdanımız bize bir içeren ile bir içerilen hayali arzeder. Örneğin, daha büyük bir çabayı, daha büyük bir "zenberek" (ressort) gibi kabul ederiz ki, açıldığı zaman daha geniş bir mekân işgal eder. Hatta şiddet (intensité) anlamında değil, kelimesinde bile, hali hazırda

sıkışık duran ve bu yüzden gelecekte açılabilecek bir kuvvetin hayali vardır. Yani bugün gücül bir biçimde sıkışık, fakat daha sonra edimsel olarak gelişecek bir kudretin hayali vardır. Şu takdirce bir bakımdan sıkışmış ve yahut sıkıştırılmış bir mekân anlamı vardır. Şu duruma göre zannederiz ki, biz şiddeti mekân ile tefsir ediyoruz ve bu iki tür şiddetin [63] karşılaştırmasında iki tür mekânın önemli bir şekilde ilişkilerini sezgiyle (intuitivement) kabul etmiş olduğumuz anlaşılır. Oysa bu bağlantının mahiyetini bilmek ve kurmak, gayet güç bir şeydir.

Derhal hatıra gelen bir çözüm yolu şu olabilir, gerek bir duyumun, gerekse psikolojik hallerden birinin şiddetini –ona varlık veren yani o duyumu meydana getiren nesnel (objectif) nedenler ve etkenlerin sayısı ve büyüklüğü ile tanımlamak ve bu yüzden ölçülebilir şeylerle tefsir etmek!. Zira şüphe yoktur ki, daha şiddetli bir ışık duyumu (sensation de lumière), birbirine aynen benzeyen ve aynı mesafede varsayılan ışık kaynaklarının daha çok bir mikdarından elde edilir. Fakat pek çok hallerde biz, nedenin mahiyetini bilmeden, neden olunanın şiddeti hakkında görüş belirtiriz. Etkenlerin mahiyetini bilmeyince, büyüklüğünü de bilmediğimizde şüphe yoktur. Hatta neden olunanın şiddetindeki nedenlerin sayısı ve mahiyeti hakkında bizi bir varsayım oluşturmaya sevk eden ve o nedenleri ilk önce önemsiz gösteren duyularımızın bu muhakemesini iyileştirmeye bizi zorunlu kılar. Gerçekten de, şu hakikat ima edilebilir ki, biz bu gibi araştırmalara girişince "ben"imizin (notre moi) şimdiki bir halini, önceki bir halle karşılaştırıyoruz ki ... [64]

Henri Bergson ve Felsefesi

["Henri Bergson ve Felsefesi", *İçtihad*, n. 291, 30 Kânun-ı sâni, 1329, s. 2036-2044.]

Henri Bergson, medeni dünyanın her tarafında büyük bir şöhret kazanmış bir Fransız filozofudur. Kendisi, henüz elli, elli beş yaşlarında olduğu halde, felsefe meselelerini kendine özgü bir açıdan ele almış ve üç dört önemli eser meydana getirmiştir. Bu kitaplar, pek çok dillere tercüme edilmiş ve şiddetli taraftarlar ile aleyhtarlar ortaya çıkarmıştır. Böyle bir adamın felsefesi hakkında arzu edilen bilgiler ve açıklamalar, bir makalenin havsalasına sığamasa da, sığdırmaya gayret edeceğim. Onun için, makaleyi iki kısma ayırmak zorunda kaldım. Birincisi, ikincisini aydınlatmaya hizmet eden tarihsel bir giriştir.

Felsefe tarihine aşina olanlar bilirler ki, Eski Yunan filozoflarının ilk tabakasını oluşturan hakîmler, tabii olayların sürekli bir değişim akışı içinde deveran etmekte olduğunu ve şeylerin görünüşlerinden hiç birinin sabitleşmeyip, sürekli değişip başkalaşageldiğini birincil bir önemli özellik olmak üzere dikkate almışlardı. "Oluş ve bozuluş" dedikleri bu genel özellik, onların felsefî değerlendirmelerine hem kaynak, hem de hareket noktası olmuştu. Kendilerince hiç şüphe yoktu ki, bu sonsuz değişimin dayanak noktası, "Varlık'tır. Çünkü yoklukta değişim ihtimalini tasavvur etmek, imkân dışıdır.

Gerçekten de, bir şey değişmek için elbette öncelikle varolmalıdır. Bu yüzden olayların değişiminde asıl olan varlığı aramak ve hakikatini anlamak, o zamanın başlıca felsefesi olmuştu. Filozofların bu soruya verebildikleri cevaplar, mahiyet ve niteliklerine göre öğretilerin oluşumuna temel oldu. Bilinmektedir ki, bunların kimisi şeylerde "asıl" olan (le principe des choses) sudur dedi, kimisi havadır dedi, kimisi de ateştir, yahut akıldır ve yahut sonsuzdur dedi. Bu aranılan şeye

"archée" de derlerdi ki, bizde "ilklerin ilki" diye tercüme edilmiş kalmıştır.

Mutlak, bir ve değişmez olması gereken ve öyle varsayılan soyut varlık (l'être abstrait) hakkında bu kadar çeşitli ve hatta birbirine zıt varsayımlar, elbet günün birinde çarpışacak ve bütün felsefe sistemleri bozulup yıkılacaktı. Bu, pek tabii bir şeydir. O naif varsayımlara tekmeyi vuran bir eleştirmenler grubu oldu ki, felsefe tarihinde Sofistler (les Sophistes) adıyla şöhret almıştır. Sofistler'in felsefeye pek büyük bir hizmeti olmuştur, boş yere kesin dogmalar gibi kabul ediliveren varsayımlara karşı zihni kışkırtarak ve en sağlam görünen felsefî akideleri şekillendirerek, akıl ve nazarı kendi kabiliyetlerine yöneltip indirgeyen bu eleştirmen düşünürlerdir. Bunlar, şeylerin hakikatini bilmek, mutlak varlığı belirlemek boş iddiasında bulunan filozoflara: "Siz arkhe sudur, yahut şudur, budur! diye kesin bilgi iddiasına girişmezden önce, insan bilgisinin ortaya çıkma ve kesinlik kazanma konusunu, vasıtalarını ve şartlarını araştırın; salahiyet derecesini ve kapsam derecesini belirleyin! Öncelikle kendinizi bilin, haddinizi bilin! [2036]

Demişlerdi. Kendi itikatlarına gelince, nihayet çeşitli görecilik şekillerine bürünmüştü. İnsan bilgisinin kesinlikle göreli olduğunu; olaylar perdesinin ötesine nüfuz edebilmenin, insan için, hiçbir yönden mümkün olmayacağını, hatta hiçbir zaman, hiçbir kimse için böyle bir başarıya imkân bulunmayacağını iddia ederlerdi.

Sofistler'in eleştirileriyle açılan bu önemli ve meşhur tartışma, felsefede en çapraşık ontolojik meselelere (questions ontologiques) özel bir alan hazırlamış ve epistemoloji (épistémologie) alanını açmış oldu. Nitekim bilginin göreliliği (relativité de la counaissance) hakkındaki iddialarını da, zamanımız zorunlu olarak onayladı.

"Şu içinde bulunduğumuz ve bizzat bir parçasını oluşturmakta olduğumuz evren, kendinde de (en soi) böyle bize görünmekte olduğu suret üzere mi mevcuttur?. Yoksa büsbütün başka türlü bir şey midir? Bunu nasıl araştırabiliriz?. Buna imkân var mı, yok mu?.. Bu varlıkları algıladığımızda şüphe yok; fakat algı ne?.. Ve algılayan kim?.. Bir şeyi nasıl

algılıyoruz?.. Algılanan bir şeyin varlığının bağımsızlığına dair, vicdanımıza kanaat veren nedir?... Bu eminlik bize nereden geliyor... Duyudan mı?. Akıldan mı?.. Yoksa doğrudan doğruya gönülden mi?.." vb. vb. gibi birçok sürüncemede kalmış mesele, hep epistemoloji alanında çözümlenmesi talep edilen muammalardandır. Bu alana, şimdi "bilgi teorisi" (théorie de la connaissance) diyoruz.

Bu sorulara cevap olmak üzere oluşturulabilen varsayımlar ve teorilerin mahiyetine göre bir felsefî ekol ortaya çıkar.

Bütün ontoloji ve metafizik muammalarına dair ortaya çıkan tartışmaların temel eksenini, öteden beri işte bu "bilgi teorisi" konusu oluşturuyor: "Şeylerin hakikatini biliriz ve yahut bilebiliriz" iddiasını kesin bir dogma olmak üzere ileri süren filozoflara, nasçılar ve dogmatikler (les dogmatiques) denilmiştir. Eskiler "cataleptiques" derlerdi[27] bunların karşısında, bilginin göreliliğine inanan görecilerin (relativiste) türleri, her şeyden şüphe eden şüpheciler (les sceptiques); bir de olasıcılar (les probabilistes) bulunuyordu. Bilginin kaynağı ve vasıtalarından ancak birine güvenmek itibariyle de dogmatizm, üç büyük sınıfa ayrılıyordu. Duyumların tanıklığına inananlar duyumcular (les sensualistes), aklın hükümlerine dayananlar akılcılar (les rationalistes) adıyla bilinmekteydiler. Duyuyu da, aklı da yanıltıcı kabul edip de, kesinlik elde etmek (obtenir la certitude) konusunda salahiyetini inkâr edenler ve ancak içsel sezgiye (l'intuition de la conscience) inananlar, –itikatlarının hükümlerine göre– ya mistik (mystique), yahut subjektivist (subjectivistes/görecilik) fırkasına mensup idiler.[28] Fakat her ne olursa olsun, açıkça anlaşılıyor ki tartışmanın özü, şüphe ve kesinlik (le doute et la certitude) iddiası idi ve bugüne gelinceye

---

[27] Özellikle Ehl-i Sünnet'in kelâmcıları, nasçılık ilkesine en iyi şeklini vermişlerdir: "Hakâyıku'l-eşyâi sâbitetun ve'l-ilmu bihâ mutehakkikun" yani "Şeylerin hakikati sabittir; bilgimiz onlarla gerçekleşir" demişlerdir. Bilginin kesinliği için bildiklerimizi kontrol etmek lazım geldiği zaman, şeylerin hakikati dayanak ve ölçüttür demek olur.

[28] Bu ayırım ve sınıflandırma, tarihidir. Meşhur Sir Villiam Hamilton, felsefî ekollerin bir "tabii sınıflandırma"sını yapmıştır. Zamanım olursa, bu önemli konuya bir makale ayırırım.

kadar mahiyetini değiştirmedi. Fakat şekli, türlü türlü değişim evreleri geçirdi.

Felsefe âleminde modern dönemi açan Dekart (René Descartes), varlık meselesinde vicdanı –dolayımsız kavramak iddiasından dolayı– maddî evrenin önüne koymakla, bilgi kriterini (critérium de la connaissance) nesnel âlemden subjektif âleme taşımış ve bu sayede subjektivizmi büsbütün kurup sabitlemişti.

Bilinmektedir ki, bu dâhî filozof, "Cogito; ergo sum" ("Düşünüyorum; öyleyse varım!") demekle, varlığın açıklığının kanıtını dışarıdaki maddede değil, kendi nefsinde bulmuş oluyordu. Bu cümle ile ifade olunan ilke, bir kısır döngü örneği olmakla beraber, temelde bir büyük hakikati içeriyor bulunduğu için, bütün felsefeyi değiştiren nedenlerin birincilerinden oldu. Bugün artık özel ekoller ne olursa olsun, genel felsefe bu subjektif mahiyetini muhafaza ediyor.[29]

"Bilinmeli ki, insan nefsinin varlığı ilk apaçık bilgidir ve ilk apaçık bilgi, delil ve açıklama ve kanıt ve ispat getirmeye ihtiyaç duymaz. Zira şeylerin açıklığı, insana, kendi zatının hakikatidir ki, bir an ve bir saat gizli ve bilinmez olması söz konusu değildir. Gerek uykuda, gerek uyanık; gerek kendinden geçmiş ve gerek aklı başında, tüm hallerde ve tavırlarda, insan nefsi [2037] kendi zatının şuuru ve bilgisinden uzak değildir ve insan zatına ait bilgisinde kanıt ve çıkarıma muhtaç olmaz; zira bir şey ile nefs arasındaki vasıtanın bozulması imkânsızdır."

Bu sözler Kınâlızâde'nin, bu meselede Descartes'dan hiç farklı düşünmediğini açıkça gösteriyor. Oysa Descartes'ın "automatisme" yani "otomatizm" teorisini, Kınalızâde kendi hesabına değerlendirmiş ve kesinlikle reddetmeyerek, hayvanların da akıl ve muhakemeye sahip olduklarına kanaat getirmiştir.

Descartes'ın arkasından, Leibniz, Malebranche, Spinoza, Wolff gibi pek büyük filozoflar geldi; fakat İskoçyalı Deyvid

---

[29] Bizde, Kanunî Sultan Süleyman devri âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi, tamamıyla bu meselede Kartezyen'dir (Cartésien). Gariptir ki, Descartes ile çağdaştı. Tabii birbirlerini bilmezlerdi. Ali Efendi de, tıpkı Descartes gibi ruhu sezgisel olarak dolayımsız bildiğimize inanmaktadır. *Ahlâk-ı Alâ'î*'de.

Hum (David Hume) subjektivizmi bütün bütün sınırlandırıp kesin sınırına indirgedi ve Descartes öğretisini spiritüalizme çeken Barkley'i (Berkeley) materyalizm aleyhine kullandığı mantıksal silahla susturdu. Hume, özetle şöyle söylüyordu:

"Sağlam olarak ve kesinlikle bildiğimiz ancak duygularımızdan ibarettir. Onlar da ancak olaylar türünden şeylerdir. Fakat bu duygularımıza bir etken neden (une cause efficiente) düşünmekten vazgeçip uzak kalamadığımız için, dış duyumlarımızı (sensations externes) tanımlama ve dayandırma bağlamında, o bilinmeyen nedene madde (matière) diyoruz. İç duyumlarımız (sensations) için de aynı bilinmeyen nedene ruh (âme) diyoruz. Bunları kesin hakikatlerden sayamayız. Çünkü kesinlikle bildiğimiz yalnız duyumlarımızdır.

Madde ile ruhu, nedensellik bağıntısı ile duyumlarımızdan dolaylı olarak çıkarıyoruz. Bu yüzden onların hakikati, sorunsal (problématique) bir meseledir".

Hume'un bu önemli değerlendirmesi sağduyunun (bon sens, sens commun) herkese açıkça varolduğunu bildirmekte olduğu ruhu ve maddeyi, adeta şüpheye düşürmüş oluyordu. Subjektivizmin bu açıklık derecesine karşı bütün düşünürler ürktü. Hume'un zamanı adamlarından iki dâhî filozof, insanların akidelerini şüpheden kurtarmak için gayret ettiler. Biri İngiliz filozofu Reyd'dir ki (Reid), sağduyunun tanıklığıyla varlığı sabit olan apaçık hakikatleri (madde ve ruh!) savundu. Felsefe tarihinde, "philosophie du sens commun" diye bilinen subjektivizm budur. Diğeri meşhur Kant'tır ki (Kant), dogmatizmin dayanak noktası olan temel hükümleri ilk önce eleştiri süzgecinden geçirmek ve değer ve doğruluk derecelerini anlamak istedi. Bunun için de, "bilgi teorisi" meselesini ontoloji (ontologie) konusunun önüne aldı.[30] Eleştirilerin ve araştırmaların sonucunda: "Şeylerin hakikati konusunda kesin bilgi kazanmak ihtimalinin, insanlar için hiçbir zaman mümkün olamayacağını kabul etmekle beraber, bir mutlak varlık (être absolu) kabul etmek konusundaki zorunluluğu gösterdi. Bu

[30] Kadı Guzad'ın *Mevâkıf* adlı kitabında bilgi teorisinin o zamana göre tartışması vardır. Bu hakîm "zorunlu bilgi" ve "tasarımsal bilgi" terimlerini "connaissance intuitive" ve "connaissance representative" anlamında kullanmışlardır.

şekilde, herkes tarafından kabul edilen ve hüküm yürütülen akidelere uymakta da kusur etmemiş oldu: "Öyle bir mutlak hakikat vardır; fakat zatı itibariyle aşkındır (transcendent); (bir tür vehim ve akıl ve idrak)'tir. İnsanlar hiçbir vasıta ile ona eremezler" dedi ve böyle demiş olduğu için de, öğretisine, "idéalisme transcendental" denildi. Olağanüstü bir dehâ sahibi olan Şopenhaver (Schopenhauer), Kant'ın felsefesini iyileştirip olgunlaştırdı: Çelişkilerini giderip sıradan akidelerini dışarı attı.

Mesele, bu şekle girmişken, İngiliz filozoflarından Brovn (Brown), bundan yaklaşık yarım yüzyıl önce Reyd'i (Reid) şiddetle eleştirmişti. Eleştiri hedefi olan mesele, bizdeki bilimsel şekillerin, şeylerin hakikatine uygun (adéquat) olup olmadığını kestirmek bağlamında dönüp dolaşıyordu, zaten bu eski bir mesele idi; fakat yeni bir bakış açısından ele alınıyordu: "Acaba biz, bildiğimiz şeyleri doğrudan doğruya (immédiatement) ve sezgisel (intuitif) bir şekilde mi biliyoruz?.. Yoksa dolaylı olarak ve tasarımsal (représentatif) bir şekilde mi biliyoruz?" sorusu, bu eski meseleye en son ve en yeni şeklini vermiş oldu. Birinci şekil, iddia ve kabul edilince, şeylerin hakikatini bilmek imkânı kendiliğinden kabul olunuyor demekti; öyle olunca dogmatizm, dolayısıyla kabul edilip onaylanmış bulunuyordu. Aksi takdirde, yani ikinci şık kabul edildiği takdirde, şeylerin hakikati hakkında kesin bilgi elde etmek ihtimali kesinlikle reddedilmiş oluyordu. Ve bu yüzden, yalnız şeylerin niteliklerini bilebileceğimiz ortaya çıkıyordu. Bundan, iki felsefî ekol meydana geldi. Birincisine sezgicilik (l'école intuitioniste), ikincisine tasarımcılık (école représentationiste) denildi.[31] Sör Vilyım Hamiltın (Sir William Hamilton), birinci grubun en güçlü ve belirgin savunucusuydu. [2038] Con Stuart Mil (V. Stuart Mill) ikinci grubun en büyük filozofuydu. Hamilton felsefesini şiddetle eleştirmiş ve Brovn'u (Brown) savunmuştur.

[31] İnceleme metodu itibariyle bu fark olağanüstü önemli ve dikkate değerdir. Daima sezgicilik, "iç gözlem"i seçmiş; tasarımcılık ise her zaman psikofizyoloji deneylerine önem vererek, önceki metodun genellikle yanıltıcı olduğunu iddia etmiştir. Bu iki metodun, şu iki zıd öğretiyle ilişkilerini tanımlayıp açıklamak için burada yer müsait değildir. Gayet ince bağlantıları vardır ki, incelenmiştir.

Bu konuda yazmış olduğu saygın eser, felsefe alanında benzeri ender olan önemli kitaplardandır.

Felsefe tarihinin geçen yüzyıla rastlayan bu tartışması, "iki ekol savaşı" diye şöhret bulmuştur. Şimdi artık "épistémologie" davası, bu iki kutup arasında çalkanıp gidiyor. Stuart Mill zamanında "représentationisme" büyük bir kuvvet ve itibar kazanmıştı. Şimdi Bergson (Bergson) "intuitionisme" mesleğini tekrar canlandırıyor; fakat ona yeni ve kişisel bir şekil vererek, kuvvet ve hayat kaynağı bahş eyliyor ki, asıl değer ve itibarı da bu yeni "bakış tarzı"ndadır (manière de voir).

Şimdi bu yeni "intuitionisme"in asıl tabiatları hakkında, bir şematik bilgi (connaissance schématique) verebilirim.

Bergson, en önce miladi 1889 yılında meydana koymuş olduğu bir eserle dikkatleri üzerine çekmişti. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* başlığını taşıyan bu kitap, doktora sınavı için bir tez (thèse) olmak üzere hazırlanıp düzenlenmişti. Psikoloji açısından ele alınması gereken bu türlü incelemelere, Bergson, ilke olarak "psycho-physiologie" deneysel metodunu değil, sırf "introspection" yani "iç gözlem" yolunu seçmişti.

Doğrudan doğruya vicdanı, daha doğrusu kendi vicdanını incelemek ve olaylarını analiz etmek tarzındaki bilinen metoda (procédé connu) birçok sezgici gibi yalnız taraftar olmakla kalmadı; şimdiye kadar belki hiçbir filozofun bu derece kesinlik ve açıklıkla beyan etmiş olmadığı, bu derece önemle dikkate değer görmüş olmadığı özel bir fikri ele aldı ve belirli bir ilke olarak ortaya koydu. Hatta onu, kendi felsefesinin kaynağı olmak üzere gösterdi. O akidenin mahiyetini arz edeceğim. Fakat kısaca!..

Bergson bu iddia ile başlıyor ve söylediklerinin özeti şudur:

"Dış dünyayı oluşturan maddî varlıklar, tek tektir; silsile halinde değildir; ve onlar, nasıl olursa olsun mekanda bir uzam işgal ederler. Fikirlerimiz de bu dünyadan gelmiştir; o dışsal şeylerin bizde bir şekilde bilgi suretleridir. Onun içindir ki, fikirlerimizin toplamıyla şekillendirebileceğimiz "dış dünya panoraması", adeta mozaik parçalarından yapılan tablolar gibidir, yani unsurları haddi zatında bireysel ve süreksiz, yapıştırma ve bitiştirme bir şeydir. Çünkü şeyler hakkında edinmiş olduğumuz fikirlerin sıraya konulmasından meydana

gelmiştir. Fazla olarak mekâna ihtiyacı vardır. Oysa irademiz ve psikolojik niteliklerimiz büsbütün başka mahiyette şeylerdir. Onların, öncelikle mekâna ihtiyacı yoktur. Sonra, sürekli ve kesintisizdirler. Maddî varlıklar gibi, tek tek somut varlıklardan değildirler. Biz, ruhumuzun tecellilerini maddî dünyanın kaneviçesine (canevas) uygulayarak ele alıyoruz; ona göre değerlendirip ölçüyoruz. Bir sürekli silsile oluşturan manevî tecellilerimizi, mekânda karşı karşıya koyup mahiyetlerini –birbirlerinin göreli konumlarını karşılaştırarak– anlamak istiyoruz. İfade dilimiz de, neredeyse yalnızca fikirlerimizin sessel temsilcileri olduğu için, tıpkı fikirlerimiz gibi sonlu ve belirli kalıplardır. Fikirlerimize göre biçilmiş elbiselerdir. Biz, manevî kişiliğimizin içsel ve samimi tecellilerini, dış dünyanın düzenine uygulamakla bir büyük hatanın –fahiş bir ayırt edici kıyas hatasının– kurbanı oluyoruz. İfade dilimizin benzetimsel ve tasarımsal olan mahiyeti de buna yardım ediyor. Varlık âlemi, kendi varlığımızla açıkça sabit, biz de onunla doğrudan doğruya sürekli bir temasta iken, onun hakikatini bilemiyoruz ve hatta şüpheye düşüyoruz. Yalnız onun hakkında elde edebildiğimiz göreli fikirler ve tasarımsal varsayımlar ile kalıyoruz. Felsefe meselelerinden kaynaklanan –yenilmesi imkânsız– güçlükler, hep bu yanlış kabullerden, bu yanlış inceleme metodundan (méthode d'investigation) [2039] ileri geliyor. Buna dilin mecazî ifadesinin meydana getirdiği teşvikler de ekleniyor. Şimdi!.. Felsefe meselelerini, bir hâle gibi kuşatan tasarımlar ve hayallerden soyutlarsak, bütün boş tartışmalardan meselenin kendisini arındırıp temizlemiş oluruz ve bu türlü laf mücadelelerine belki bir son vermiş oluruz. Ruhumuzun içsel tecellilerini –mekânı göz ardı ederek– analiz edip ortaya koyarsak, yani sezgisel bakışımızı kendi içimize çevirirsek, vicdanımızın kendine özgü ve anlık içe doğuşlarını kesin olarak bulmuş ve görmüş oluruz. İşte bu şekilde görüp bulmuş olacağımız şey, varlığın, niteliklerden arınmış olan kendiliğidir" diyor.

Tam bir dikkat ve sadakatle özetlediğim şu değerlendirmelerden anlaşılıyor ki, Bergson'un epistemoloji (épistémologie) konusundaki bakış tarzı (manière de voir), İngiliz bakış tarzına zıt ve Almanlar'ınkine temelde uygundur.

Bilinmektedir ki, İngilizler atomizm (atomisme) felsefesini temel kabul ederek, hükümlerini, metodunu psikolojiye de uygulamışlardı. Hatta meşhur Spencer, bütün maneviyatımızın atomistik şeklini (la forme atomistique) bile belirlemek istemiş ve hepsini sinirsel titreşimlerden kaynaklanır kılmıştı ki, bu varsayımların ayrıntısı psikojisinde içerilmektedir. Oysa Alman bakış tarzı, dışsal ve maddî dünya için atomizmi kabul etmekle beraber, ruhun birliğini (unité) ilke kabul ediyor ve tıkız bir bütünlük (une tolalité compacte) olduğunu iddia ediyordu. Dış dünya hakkındaki duyumlarımız, başlıca beş çeşit yoldan ve beş çeşit şekil üzere, yani beş dış duyu vasıtasıyla vicdanımıza ulaşıyor olduğu için, parça parça ve çeşitli şekiller üzere gelmiş oluyor ki, sonra bu unsurları zihnimiz uzlaştırıp düzenleyerek, bize maddî evrenin sırf tasarımsal (purement représentatif) bir panoramasını arz etmiş oluyordu.[32] Onun için çokluk, şekiller ve mekân, o maddî dünyanın başlıca zorunlu vasıflarından oluyordu. Ruh ise, aksine, tecellileriyle birlikli, sürekli, bir, parçalanması imkânsız, mekâna, uzama, şekle ihtiyaç duymaktan uzak gerçek bir varlıktı. Tabii ki, onu bilmek için dışarıya bakmayı bırakıp "introspection"a (içe bakışa) bağlanmak lazımdı.

Felsefî araştırmalarda kullanılan eski metodun yanlışlığına dair Bergson'un giriş olarak ortaya koyduğu şu değerlendirmelerin nereye varacağını, uzman kişiler derhal kestirebilir. Fakat iki sözle ben bunu açıklayayım.

Anlaşılıyor ki, Bergson, maddeyi ruhdan ayırarak değerlendiriyor. Bu iki türlü varlığın, varlık gerçeği ayrıdır. Birbirine benzemez. Birinin mekanik yasaları, diğerine uygulanamaz. Çünkü o yasalara ruh tâbi değildir. Ve onlarla ilgisi yoktur. Ruhun zerre kadar mekânla ilişkisi yoktur. Madde gibi mekânda kendisine tecelli alanı bulabilen tabiat yasalarından, ruh, mahiyeti ile bağımsızdır. Bu yasalar onu ne tanımlayabilir, ne bağlayabilir; ne de tecellilerini açıklayıp tefsir edebilir. Bu yüzden, tabii ve teorik bilimlerin prensiplerini, psikolojik olaylara kesinlikle uygulamaya kalkışmamalı, en

---

[32] Meşhur Lanke (Lange), ünlü materyalizm tarihinin ikinci cildinde, bu önemli konuya uzun bir bölüm açmış ve "représentationisme" felsefesini savunarak, materyalistleri reddeylemiştir.

büyük yanlışlık buradan geliyor. Ve bizi apaçık yanlışa sevk ediyor! diyor.

Böyle deyince, "déterminisme" felsefesini birinci hamlede inkâr etmiş olduğu gibi, ruhun bedenden ayrı bir şey, gerçek ve bağımsız bir varlık olduğunu, artık bu itikadın izleyen bütün hükümlerini gerekleriyle dolaylı olarak iddia ve kabul eylemiş oluyor. Onun için karşıtı olan filozoflar bu adamı "yeni bir spiritüalizm", "dolaylı bir spiritüalizm (un spiritualisme mitigé) mucidi olmak üzere [2040] kabul ediyorlar. Ve bu açıdan şiddetle eleştiriyorlar. Deneysel bilimler erbabı ve mekanist (mécaniste) filozoflar, Bergson'un tamamen ve şiddetle aleyhindedirler.[33] Ruhun bağımsızlığını, bekasını, dilediği gibi hareket etmeye muktedir ve hareketinde özgür olduğunu iddia edenler, yani spiritüalistler de tamamen ve büyük bir heyecanla övmektedirler.

Bilinmektedir ki, İngiliz filozoflarının en önemlileri, ruhu bir "bölünemeyen birlik" kabul etmeyerek aksine, ruh dediğimiz şeyin, "duyumlar demeti"nden (un faisceau de sensations) ibaret olduğunu ve bir andaki maneviyatımızın gelecek andaki psikolojik halimize tamamen benzemediğini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı ilke haline koymuş olan filozof David Hume'du ki, pek çok filozoflar ve Hensley Dueley gibi büyük bilginler, buna taraftar olmuşlardır.

Bu yüzden, bu bakış tarzıyla Bergson, temelde meşhur İngiliz felsefesine, daha ilk hamlede şiddetli bir darbe vurmuş ve spiritüalizmi henüz açıkça savunmazdan önce dayanak noktası olan ilkeleri sağlamlaştırmış oluyordu ve bu yaptığını da pek belli etmiyordu.

Peki, Profesör Bergson'a hak verelim, kendisiyle beraber kabul ve teslim edelim ki, bir mutlak hakikat, bizden bağımsız varolan bir varlık vardır. Evet!.. Bunu kabul edelim; fakat

---

[33] Bergson'un eserleri medeni dillere tercüme olunur olunmaz, bir çoğu kitaplarla, bu adam hakkında eleştiriler ve reddiyeler ve takdirler beyan olundu. İngiltere'de bu filozof lehinde ve aleyhinde çıkan kitapları getirttim. Hugh S. R. Eliot'ın yazdığı pek şiddetli bir eleştiridir. *Günümüz Bilimleri ve Profesör Bergson'un Hayalleri* adıyla bastırılan bu eserde meşhur âlim Rey Lankaster'in (Ray Lan kaster) müthiş bir mektubu vardır.

bununla ancak nihilizm yani hiççilik itikadını ve adi idealizmi ancak reddetmiş oluruz. İtirazsız kabul edelim ki, o mutlak hakikat ile her saniye, her an samimi bir temasta bulunuyoruz!.. Ancak bu temas, onun özsel hakikatinin bilgisine sahip olmak için yetmiyor. Kesindir ki, bizim için ilk algı vasıtası duyulardır. Duyular ise, bize, olduğu gibi şeylerin o hakikatini bildirmiyor. Onların ancak bizim vicdanımızda meydana gelen etkilerini duyuruyor. Bu ancak sonuçtur. Oysa biz, gerçek etkeni, özsel hakikatiyle yani –kendinde olduğu gibi– görmek, bilmek, anlamak kaydındayız!...

Bu değerlendirme, ki sorulması gereken bir sorudur, kıvrak zekâlı Bergson'un, dikkatinden kurtulmuyor. Buna ve benzerlerine cevap olmak üzere, birçok önemli değerlendirmede bulunuyor ki, doğru olduğunda şüphe yoktur. Onları şu şekilde özetleyebilirim:

"Evet!.. Bu bizim organizmamızın yapısının gereklerindendir. Zira bizim makinemiz, öncelikle düşünmek için değil, gerçekleştirmek, hareket eylemek için yapılmıştır. Yaşamak ve hayata ait yararları mümkün olduğu kadar sürat ve kesinlikle takdir edip belirleyebilmek için, organizmamız, kendi çevresine uyum (adaptation) sağlamak zorunluluğunda bulunmuştur ve kim bilir kaç bin yüzyıl süren bu biyolojik terbiye, duyu organlarımızla beraber bütün organizma yapımızı, bu bildiğimiz kabiliyetlerle silahlandırmıştır. Zaten başka türlü olamazdı. Eğer olsaydı, birer organik varlık olarak devam edip evrim geçirmezdik. İşte hayat zorunluluklarının bu yarar gözeten (utilitaire) terbiyesi, bizi bu hale koymuş ve zihnimizi de o özel bakış açısına göre düzenleyip uydurmuştur. Onun içindir ki biz, bu duyularımızla evrene baktığımız zaman, ondaki saklı olan özsel hakikati değil, işimize yarayan, kendimizin bekasına hizmet eden yönleri, yüzeysel fenomenleri ancak kavrayabiliriz. Tabii ki, o algıları imal (élaborer) eden zihnimiz de, o bakış açısına bağlı olmaktan kurtulamadığı için, salt hakikati düşünemiyor, onu kendi arzusuna, kendi faydasına hizmetçi bir şekilde ancak tasarlayabiliyor. Bu yüzden, aradığımız hakikate bedel, onun özüne, aslına [2041] kesinlikle benzemeyen bir fikrî sembol elde edebiliyoruz" diyor.

Görülüyor ki, bu özen gösterilmiş meselede filozofun bakış açısı, sırf "biyolojik", hatta "Darvinist"tir. O kadar ki, organizmanın çevresine uyumu bunda en büyük rolü oynuyor ve kişisel beka güvencesini elde etmek gibi, organik hayat için en birinci ve önemli bir yarar sağlama amacına bu rol hizmet ediyor. Onun içindir ki, kendisiyle sürekli ve samimi temasta bulunduğumuz şu evreni, şu varlıkları –kendinde– olduğu gibi değil, ancak bizim duyumumuza tecelli ettiği gibi kavrayabiliyoruz.

Öyleyse ne yapmalı?.. Organizmamızın tabii ve zorunlu olan şu mevcut şekline, şu özel yapısına (constitution spécifique) göre ne yapmalı da, şeylerin hakikatini kavramaya yol bulmalı?!..

Bu soruyu Profesör Bergson, olanca önemiyle ele alıyor ve ona bir cevap hazırlamazdan önce, –daha doğrusu öyle bir cevap hazırlayabilmek için– vicdanın niteliklerini inceden inceye analiz etmeye girişiyor. Zaten kendince makbul olan metot (méthode), introspection (içe bakış) yapmaktı demiştim. İşte bu metoda bağlı olarak –kendi hesabına– "algı teorisi"ni (théorie de la perception) yeniden inceleyip kontrol ediyor ve bu konuda gerçekten etkin bir bakış gösteriyor. Ulaştığı sonuçlar, zaten bilindiği için yeni bir şey değildir; bu analizleri psikoloji erbabı tam bir salahiyetle gerçekleştirmişlerdi; hâlâ da gerçekleştirmektedirler. Fakat Bergson, o analitik incelemelerden kendine özgü bir felsefî fikir çıkarıyor; felsefeyi tanımlamak için o fikri temel kabul ediyor –bunu da özetle arz etmeliyim:

Ani olarak edindiğimiz "edimsel algılar" (perceptions actuelles), saf değildir. Öyle karışık, öyle karmaşık (complexe) bir duyular toplamıdır ki, biz onu analiz etmeye yol bulamadıkça, yalın ve saf zannederiz. Oysa o toplam açısından da saf olan temel unsur (élément essentiel) ancak sezgisel (intuitif) olan "duygu"dur ki, onu doğrudan doğruya ediniriz. Asıl vicdana veri (doné) olan budur. Geriye kalanı muhakeme ve nazar ile bu nokta üzerine kurduğumuz fikirler binasıdır. O binayı yapan, bizim zihnimizdir. Fakat "sezgisel" olan dayanak noktası, bizim değildir. Bize verilmiştir. Bu yüzden dışsal bir etkenin doğrudan doğruya vicdanımıza düşürmüş olduğu

duygulanım, bütün zihnimizin makinesini harekete getiriyor. Ve vicdanımızda öteden beri yerleşik ve yığılı olan sayısız hatıraları (geçmiş duygulanımlarımızın, o cansız kalıpları demek olan hatıraları!), tekrar canlandırmış oluyor. Gizli karşılaştırmalarla, zihnimiz onları kendince düzenliyor ve hemen bir anda bu muhakemeleri gerçekleştiriyor. Ve bundan haberimiz olmuyor. Biz, yalnız sonucu biliyoruz. Ve onu yalın, ani ve birlikli bir duygu gibi görüyor ve kabul eyliyoruz. Bilgimiz, işte, "sezgisel" olan böyle bir duygulanımın tahrikleriyle çalkanan o hatıraların gizli muhakemelerle düzene girmiş bir şeklidir. Yani şu andaki sezgisel duygumuz, bir temel noktadır ki, onun etrafına toplanan birçok nakış, hayal levhamızda derhal bir "fikirler panoraması" resmediyor. Biz bu resmi, hakikate uygun bir tablo zannediyoruz. Oysa o, salt fikirlerimizin sonucudur; kendi sanat eserimizdir!.. Bu tabloda hakikatin bir payı varsa, yalnız sezgisel olan o temel duygudur. Geriye kalanlar, ona –eklenerek– katılan unsurlar ve hatıralardır ki, muhakemeyle düzenli bir şekle bürünüp bir tablo arzediyorlar. Biz, yanlışlıkla bu sureti, evrenin doğru fotoğrafı zannediyoruz. Onun içindir ki bilgimiz, şeylerin hakikatine uygun düşmüyor ve sırf tasarımsal (purement spéculatif) oluyor, zira [2042] en büyük kısmını o hatıralar ve hayaller oluşturduktan başka, algı eseri olmaktan çok muhakeme sonucunun ürünü olmuş bulunuyor. Ancak bilgimiz layıkıyla analiz edilse görülür ki, sırf tasarımsal değildir; bütün o tasarımlar binası, bir hakikat noktası üzerine dayalıdır ki, o da sezgisel (intuitif), ani (actuel) olan duygularımızdır.

Bergson, analitik psikolojinin (psychologie analytique) bulduğu bu teorik hakikatten çok istifade ediyor: İki önemli fikir çıkarıyor. Biri, hafızanın oynadığı rolün önemi hakkında kendisinin bakış tarzıdır; diğeri de, hafızadan çıkarmış olduğu "içsel süre"dir ki (durée interne), zaman (le temps) hakkındaki kişisel akidesini arzeder bir yeni teoridir ve Bergson felsefesinin bütün binası, bu zaman teorisi üzerine dayanmaktadır. Şimdi bunlara dair açık ve kısa bir bilgi cümlesi verip makalemi tamamlayacağım.

Madem ki, biz varız ve genel varlıkla, yani evrenin varlığıyla sürekli ve samimi bir temasta bulunuyoruz; elbette o

temas noktasına bakıp nüfuz edersek, varlığın özsel hakikatini orada görebiliriz. Bulabiliriz!.. Evren ile vicdanımızın temas noktası intuitif (sezgisel) olan duygumuzdur. Bu türden olan duygular da ancak "actuel" yani "ânî" ve "edimsel" olabilir. O bir haldir[34] ki, hemen maziye geçer ve hatıralar zümresine dâhil olacak olur. Şu takdirce felsefeyi hakkıyla tanımlayabiliriz. Felsefe, Spencer'ın dediği gibi, bilgi unsurlarını birbiriyle karşılaştırarak, tikelleri tümeller içine sokmak ve hepsini genel bir prensip altına alarak, "bilginin birliği"ni sağlamak değildir.

Aksine, bu sentetik işleminin (procédé synthétique) zıddıdır: Vicdanımızın içeriğini (le contenu de la conscience) analiz edip, sezgisel (intuitif) olan temel unsuru sınırlandırıp teşhis ederek, en yeni hatıralardan ayırmaktır.[35] Felsefenin bilimlere nazaran en temel farkı, en önemli keşfedici sıfatı da budur.

İşte Bergson, felsefenin görevini böyle kabul ediyor ve böyle belirliyor.

Sezgisel, edimsel ve yalın bir duygu ile bilgilerin ve tasarımların imkânına gelince, bunda hatıraların malik olduğu ve zihne arzettiği yapısal unsurların önemini ve değerini özel bir bakışla ele alıyor ve bundan zaman fikrini çıkarıyor demiştim. Bakınız nasıl ?!..

---

[34] "Hâl", İslâm felsefesinde pek önemli bir terminolojik kelime olarak kullanılmıştır. Kullanım şekline nazaran –fikrimce– tamamen ve aynen "actuel" kelimesinin eşanlamlısı olur. Bu sözün terim olarak anlamı, "varlık ile yokluk arası"dır. Öyle ani bir niteliktir ki, hemen var olmasıyla beraber yok oluverir. Hemen maziye geçer. Şu anlama göre, şimdiki felsefenin "actuel" dediği şeydir. Tasavvufta anlamı "vecd" demektir.

[35] Felsefenin meşhur tanımı öteden beri "bilginin birliği'dir. Bakılsa bu tanım daha çok "rasyonalizm" bakış tarzına göre bir tanımdır, İbn-i Sînâ "Et-tefettunu li-keyfiyeti'l-indirâc" demiş. Yani "Tikellerin bir tümel (principe universel) altında toplanma şekline (intégration) akıl erdirmektir" demek istemiş. Spencer da "bilginin birliği" demekle aynı şeyi kastediyor. Bizim Kâtib Çelebi bu bakış açısına uygun düşen felsefe tanımının en güzel ve açık ilkesini ortaya koymuştur. "Fakirin âdeti, her çokluğa birlik yönünden girip bütünlüğü kuşatarak kavramak, metottur (principes)!" demiştir ki, bu tanımların hepsi birdir.

Ani bir duygu, vicdanımızda bir hatıralar silsilesi uyandırmakla ne yapmış oluyor?.. Hali hazır şuurumuzun delaletiyle, bizi vicdanımızın geçmiş hayatına götürmüş oluyor. Ani olmayan vicdanî olaylar ile beraber, onları birbirine bağlayan bu zincirlenme ilişkisini kavrayıp bilebilmekliğimiz hafıza sayesinde mümkün olabilir. Hafıza olmasaydı, [2043] ani olan duygularımızı hatıralarımıza bağlayamaz ve bu yüzden, onların kesintisiz bir silsile oluşturmakta bulunduklarını akledemezdik. O hatıraların, hafıza aracılığıyla göstermekte olduğu bilgi şekillerinden dahi habersiz ve mahrum kalacağımız için, dünya hakkında bir kavrayış (conception) elde edemez idik. Pek aşağı bir organik basamakta bulunan bir kurt (vers), anlık duyumlardan (sensations actuelles) öteye gidemez. Onun basit vicdanı, hal noktasından ayrılamaz. Zira o hal ile geçmiş duygulanımlarının zincirlenme ilişkisine dair şuur oluşturamaz. İşte o zincirlenişi bilmek "zaman" duygusudur; zamanı algılamak bu duygudan ibarettir. İçsel olan bu süreyi (durée) hissetmektir. Öyleyse zaman, sırf bizdedir. Dışarıda yoktur. Zaman, sırf içsel olan ve mekâna ihtiyaç duymayan vicdanî olayların kesintisiz ardı ardına gelişi ve sürekliliğini algılamaktan ibaret bir duygudur. Ve sırf özneldir. Bunda da yalnızca hafızanın rolü vardır. Hafıza olmayınca zaman yoktur. Bir parçalanmayan vardır.

İşte pek özet ve yoğun (condensé) olarak arz etmiş olduğum şu akide, Bergson felsefesine temel olmuştur. Bergson, bundan pek önemli sonuçlar çıkarmış: Ruhun özgürlüğü bu akideden çıkarak, "déterminisme" felsefesini reddeylemiş. Vicdanı iki boyutlu (dimensions) bir bağımsız âlem gibi kabul ederek, varolanlar âleminden büsbütün ayırmış. Bu içsel süreden, bir de gerçek evrim (évolution vraie) teorisi çıkararak, Spencer sistemini eleştirmiş ve onu temelsiz bir evrim teorisi olmak üzere göstermiştir. Bergson'a göre insan, kendini, kendi vicdanında evrime sevk eder ve bu şekilde kendi kendisini yaratır gider ki, gerçek evrim budur.

Hayat meselesine gelince, onu Bergson büsbütün maddîlikten bağımsız bir kuvvet saymıştır. Öyle bir hareket ettirici esinti ki, cansızlara temas etmekle onlara hayat neşesi

veriyor ve böylece nesnel evreni dolaşıyor ve temas ettiği her atıl zerreyi duyguya, filizlenmeye harekete yetenekli kılıyor.

Fazla ayrıntıya burada yer yok. Fakat özetle ve tam bir sadakatle arzettiğim şu üç temel ilke, Bergson felsefesinin dayanak noktasıdır. Anlaşılıyor ki, bu düşünür, "mécaniste" filozofların düşmanıdır. Ruhun bağımsızlığını, mutlak özgürlüğünü, madde ile ilişkisi olmadığını, yani "spiritüalizm" felsefesini büsbütün yeni bir şekilde arz edip sağlamlaştırmış oluyor ki, bunun için bilim erbabının ve bilim taraftarı olan filozofların şiddetli itirazlarına hedef olmuştur.

Rıza Tevfik

[Bu makale, özellikle talebe efendiler için yazılmıştır. Bu konuda yorum almak ve soru yöneltmek isteyenler, bir mektupla, doğrudan doğruya "Bebek'te Rıza Tevfik Bey'e" başvurabilirler.] [2044]

BERGSONHAKKINDARIZATEVFİK

"Bir filozofun önem derecesini, hayatı boyuncaki başarılarıyla takdir etmek pek doğru değilse de, şurası da kesindir ki, felsefî teorilerinin –haddi zatında– hakikate yakın olsun olmasın, hayata anlam ve değer veren pratik hükümleriyle ölçülmesi gerekir. Zira insanlık vicdanının ihtiyaçlarının nidasına cevap vermekle hayat meselelerine ait endişeleri –geçici olsun– tatmin eden ve tereddütlü insanlığa yeni bir hareket hattı göstermek için yol açan ve yeni bir davranış ilkesi veren işte bu hükümlerdir.

Mösyö Bergson, gerçekten de birçok çağdaşımız nazarında böyle bir rehber olarak kabul edilmiştir. Onun için, önümüze düşen bu önemli adamı iyice tanımalıyız ve bizleri hangi hedefe yönlendirmekte olduğunu anlamalıyız."

Rıza Tevfik

ISBN975-8867-68-7
9 789758 867684
çizgi KİTABEVİ