

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İRRADE MESELESİ BAĞLAMINDA NURETTİN TOPÇU'NUN HENRI
BERGSON'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ**

AHMET FARUK SİLİFKE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. İSMAİL TAŞ

Konya - 2016



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk SİLİFKE
	Numarası	138102021004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ
	Tezin Adı	İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan "İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri" başlıklı bu çalışma 27/05/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
2	Doç. Dr.	Nejdet DURAK	
3	Yrd. Doç. Dr.	Mehmet HARMANCI	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk SİLİFKE		
	Numarası	138102021004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Ahmet Faruk SİLİFKE



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk SİLİFKE		
	Numarası	138102021004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	✓	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Tezin Adı	İrade Meselesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri			

Bu tez, irade ve özgürlük bağlamında Nurettin Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerinin analizini hedeflemektedir. Bu amaçla çalışmamızın birinci bölümünde Bergson'un özgürlük düşüncesini inceliyoruz. Fakat Bergson'un özgürlük düşüncesi onun mekân ve zaman düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle öncelikle Bergson'un mekân ve zaman düşüncesine odaklanıyor ve bu bağlamda onun özgürlük düşüncesiyle özgür irade ve determinizm eleştirisini analiz etmeye çalışıyoruz.

Sonraki aşamada ise Bergson'un özgürlük düşüncesine yönelik Nurettin Topçu'nun eleştirilerini iki kısımda inceliyoruz.

Birinci kısım indeterminizmden hareketle özgürlüğün savunulamayacağına ilişkindir. Bu kısımda Topçu'nun eleştirilerini üç aşamada analiz ediyoruz: Birinci aşamada "benlik" konusuyla ilgili eleştirileri, ikinci aşamada imkân, niyet ve seçim konularıyla ilgili eleştirileri, üçüncü aşamada ise "yaratıcılık" konusuyla ilgili eleştirileri ele alıyoruz.

İkinci kısım ise determinizm olmaksızın özgürlüğün savunulamayacağına ilişkindir. Bu çerçevede Topçu'nun determinizm anlayışını, onun deterministlere ve Bergson'a yönelik eleştirilerini inceliyoruz. Son olarak Topçu'nun kendi yaratıcılık düşüncesine odaklanarak onun özgürlük, yaratıcılık ve determinizm arasında kurmaya çalıştığı uzlaşımı açıklamaya gayret ediyoruz.

Anahtar kelimeler: Özgürlük, iradenin özgürlüğü, determinizm, indeterminizm, yaratıcılık, benlik, niyet, imkân, mekân, zaman, süre.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Faruk SİLİFKE		
	Student Number	138102021004		
	Department	Science of Religion / Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<input type="checkbox"/>	
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	Nurettin Topçu's Critique of Bergson With Regard to Free Will			

This thesis aims to make an analysis Nurettin Topçu's criticisms of Bergson in the context of will and freedom. For this reason we examine Bergson's theory of freedom in the first chapter. But because of Bergson's theory of freedom is derived from his thought on time and space. Therefore we firstly focus on time and space in his philosophy. We try to make an analysis Bergson's theory of freedom and his criticisms of free will and determinism.

And after that we examined Nurettin Topçu's criticisms of Bergson's thought on the freedom in two parts.

The first part is about the indefensibility of freedom thought that derived from indeterminism. This part we analyse Topçu's criticisms in three steps: We examine in the first step "self", in the second step the criticisms of some notions as possibility, intention and choice and in third step the criticisms of "creativity."

The second part is about indefensibility of freedom without determinism. In this context we examine Topçu's thought on the determinism, his criticism of determinism and Bergson. Finally by focusing on Topçu's thought on the creativity we try to explain his efforts to ensure harmony between freedom and creativity and determinism.

Keywords: Freedom, freedom of will, determinism, indeterminism, creativity, self, intention, possibility, space, time, duration.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	Vi
ÖNSÖZ	Vii
GİRİŞ	1
A. NURETTİN TOPÇU'NUN ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCESİ.....	1
B. UYUŞMUCULUK (COMPATİBİLİSM) VE UYUŞMAZCILIK (INCOMPATİBİLİSM) ÇERÇEVESİNDE N. TOPÇU'NUN ELEŞTİRİLERİ	10
BİRİNCİ BÖLÜM	
BERGSON FELSEFESİNDE “ÖZGÜRLÜK”	13
1. BERGSON FELSEFESİNDE MEKÂN VE ZAMAN	13
1.1. BERGSON FELSEFESİNDE MEKÂN.....	14
1.1.1. Bergson'un "Bir Cinsten Boş Mekân Algısı" Nasıl Anlaşılmalıdır?	15
1.1.2. Soyutlama Yetisinin Kaynağı Olarak Tek Cinsten Mekân Algısı.....	19
1.1.3. Bir “Sezgi” Olarak Tek Cinsten Mekân Algısı	25
1.2. BERGSON'UN MEKÂN DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDE SÜRE/ZAMAN.....	32
1.2.1. Süre-Mekân Çerçevesinde Dilsel Yapının Eleştirisi.....	36
2. BERGSON FELSEFESİNDE ÖZGÜRLÜK	40
2.1. DETERMİNİZM VE ÖZGÜR İRADE ELEŞTİRİSİ	40
2.1.1. Bergson'un Özgür İrade Taraftarlarına Yönelik Bazı Eleştirileri.....	43
2.1.2. Bergson'un Deterministlere Yönelik Eleştirileri	45
a. Bilinç Durumlarını “Önceden Bilmenin/Öngörmenin” İmkânı	45
b. Nedensellik İlkesi Bilinç Durumları İçin Ne Derece Geçerlidir?.....	51
2.2. BERGSON'UN ÖZGÜRLÜK (LIBERTÉ) ANLAYIŞI	53
İKİNCİ BÖLÜM	
N. TOPÇU'NUN BERGSON'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	64
1. İNDETERMİNİZMDEN HAREKETLE ÖZGÜRLÜK SAVUNULABİLİR Mİ?	65
1.1. “BENLİK” SORUNU	65
1.1.1. “Benliğin” ya da “Benliğe Ait Olanın” Ne’liği Problemi	65
1.1.2. İmkânlar Çokluğu, Niyet ve Seçim	71
1.2. NURETTİN TOPÇU'NUN “YARATICILIK” İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ	73
2. DETERMİNİZM OLMAKSIZIN ÖZGÜRLÜK SAVUNULABİLİR Mİ?	78
2.1. SPİNOZA DETERMİNİZMİNE VE BİLİMCİ EPİSTEMOLOJİYE ELEŞTİRİLER	79
2.2. DETERMİNİZM OLMAKSIZIN ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI YAPILABİLİR Mİ?	84
2.3. DETERMİNİZM BAĞLAMINDA TOPÇU'NUN YARATICILIK DÜŞÜNCESİ.....	86
SONUÇ	89
KAYNAKLAR	92

KISALTMALAR

A.Ü. DTCF: Atatürk Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi

bas.: Baskı, basım

bkz.: Bakınız

e.t.: Erişim tarihi

MEB: Milli Eğitim Basımevi

Mtb.: Matbaası

ö.t.: Ölüm tarihi

s.: Sayfa

S.: Sayı

TDKY: Türk Dil Kurumu Yayınları

vb.: Ve benzeri

vd.: Ve diğerleri

Yay.: yayınları, yayınevi, yayıncılık

ÖNSÖZ

Nurettin Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerini analiz etmeyi hedeflediğimiz bu çalışma, gerek iki filozofun “irade meselesi” bağlamındaki görüşlerinin anlaşılması gerekse bu düşüncelerin değerlendirilmesi bakımından son derece önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bilindiği üzere Bergson felsefesi geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısı boyunca yüksek bir şöhret kazanmış fakat sonraki dönemde aynı ilgiyi görememiştir. Yine geçtiğimiz yüzyılın farklı dönemlerinde ve hatta günümüzde bile bir takım ideolojik şartların neticesinde Nurettin Topçu doğrusu Türk toplumunun neredeyse hiçbir kesimi tarafından gerektiği gibi anlaşılmamış bir düşünür ve bir filozof olarak değerlendirilebilir. Üstelik gelinen noktada Nurettin Topçu felsefesiyle ilgili çalışmaları değerlendirdiğimizde onun felsefi düşüncelerinin aydınlatılması ve üretilmesi bakımından henüz başlangıç seviyesinin aşamadığını da belirtmeliyiz. Dahası Topçu felsefesine ilişkin günümüzde yapılan çalışmaların pek çoğu objektiflik terazisinin kaçırıldığı bu nedenle tamamen olumluyu arayan bir bakış açısının egemen olduğu ve eleştirel düşüncenin neredeyse hiç kullanılmadığı çalışmalar olarak nitelenebilir. Bu nedenle Topçu felsefesi henüz üretilmemektedir.

Bu çalışmamızda N. Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerini analiz etmeyi, daha anlaşılır bir biçimde yeniden ifade etmeyi ve bu sayede onun söz konusu eleştirilerinde nispeten arka planda kalan mantıksal örgüyü daha açık bir biçimde göstermeyi hedefledik. Bu bakımdan tezimizin betimleyici karakterinden çok analiz edici karakterinin daha ağır bastığını ifade etmeliyiz.

Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerinin incelenmesi ve analiz edilmesi bu tezin temel hedefini oluşturmaktadır. Fakat onun eleştirilerinin daha iyi anlaşılabilmesi için doğal olarak Bergson'un eleştiriye muhatap olan düşüncelerinin de yeterince anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle birinci bölümde Bergson'un irade ve özgürlük düşüncesinin açıklanması hedeflenmektedir. Ne var ki Bergson'un irade ve özgürlük düşüncesi onun mekân-zaman anlayışının bir neticesidir. Bu nedenle filozofun mekân ve zaman düşüncesinin incelemeyi öncelendik. Böylece tezin birinci bölümünde Bergson'un mekân-zaman düşüncesi çerçevesinde özgür irade taraftarlarına ve deterministlere yönelik eleştirilerinin ve kendisinin *özgürlük* anlayışının betimlenmesine ve analiz edilmesine ayrıntılı olarak yer verdik. Bu sayede ikinci bölümde Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerini inceleyebilmemiz için gerekli zemini oluşturmayı hedefledik.

Bu noktada determinizm ve özgür irade ilişkisi yapılan bir sınıflandırma – uyuşumculuk (compatibilism) ve uyuşmazcılık (incompatibilism) – çerçevesinde Topçu'nun eleştirilerini ele aldığımızı belirtelim. (Bu durumu giriş bölümünde açıklayacağımız için üzerinde durmayı gerekli görmemekteyiz.) Buna göre Topçu'nun eleştirilerini iki aşamada ele almaya çalıştık. İlk aşamada onun indeterminizmden hareketle özgürlüğün savunulamayacağına ilişkin eleştirilerini ikinci aşamada ise onun determinizm olmaksızın özgür iradenin savunulamayacağına ilişkin iddiasını ve bu çerçevedeki eleştirilerini ele almaya gayret ettik.

Lisans ve yüksek lisans öğrenim sürecim boyunca emek ve desteğini esirgemeyen, kendisinden son derece faydalandığım saygıdeğer hocam Prof. Dr. İsmail Taş beye müteşekkir olduğumu özellikle belirtmeliyim. Ayrıca çok değerli hocalarım Doç. Dr. Nejdet Durak beye, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Harmancı beye ve Doç. Dr. Tahir Uluç beye önemli katkı ve eleştirilerinden ayrıca dostane yaklaşımlarından ötürü teşekkürü bir borç bildiğimi ifade etmeliyim.

Ahmet Faruk Silifke

Karaman 2016

GİRİŞ

A. Nurettin Topçu'nun Özgürlük Düşüncesi

Bu başlık altında şu sorunlara açıklık getirmeyi hedeflemekteyiz: Nurettin Topçu nasıl bir özgürlük anlayışı ortaya koymaktadır?¹ Bu anlamda onun özgürlük düşüncesi bir tür “özgür irade” teorisi olarak ele alınabilir mi? Öncelikle Nurettin Topçu'nun doktora tezi *Konformizme İsyân*² (İsyân Ahlakı) adlı eserini dikkate alarak bu soruları yanıtlamayı hedefliyoruz.

Fransızca “libre arbitre” olarak ifade edilen³ ve günümüz Türkçesinde “özgür irade” olarak ifade edilebilecek⁴ olan düşünceye Nurettin Topçu doktora tezinde doğrusu pek sıcak bakmamaktadır. Bu anlamda kendisinin Bergson'un eleştirdiği türden bir özgür irade düşüncesini (determinizmi tamamen etkisiz kılan bir düşünce olduğu için) kabul etmek istemediğini söyleyebiliriz. Tezimizin birinci bölümünde ele alacağımız üzere Bergson, geçmişteki kararları konu edinerek geçmiş imkânlar üzerinde değerlendirme yapan, seçimden önce diğer seçenekleri de seçebilmenin aynı derece mümkün olduğunu, sebeplerin belirleyici bir egemenliği olmaksızın seçim yapılabilmesini ve bu anlamda nedensellik tarafından kayıtlanmadığımızı savunan bir anlayışı eleştirmektedir. Bergson'un ifadelerine göre söz konusu *libre arbitre* taraftarları için seçmeden önce başka türlü seçebilmek aynı derecede mümkündür. Bunun delili de bilincin

¹ Nurettin Topçu'nun özgürlük anlayışına ilişkin ayrıca bkz. Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, 1. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1995, s. 31-34.

² Nurettin Topçu'nun söz konusu eseri bilindiği üzere kendisinin Fransa'da kaleme aldığı ve doktora tezi olarak savunduğu eserdir. Bu tezin özgün ismi “Conformisme et Révolte” olup Türkçeye “Konformizme İsyân” şeklinde çevrilebilir. “İsyân Ahlakı” ifadesi Topçu'nun maksadını bir yönden açıklıyor olsa da hem özgünlüğün gözetilmesi hem de Topçu'nun birçok maksadının daha iyi anlaşılması bakımından “Konformizme İsyân” onun felsefesini gayet iyi özetlemekte ve isyanın neye yöneldiği konusunda daha baştan bilgilendirici olmaktadır. Dolayısıyla burada ayrıntılı bir açıklamaya fırsat bulamadığımız daha birçok gerekçeden dolayı Topçu'nun doktora tezi için bu çalışma boyunca “Konformizme İsyân” ifadesini kullanacağımızı belirtmeliyiz. Bkz. Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, Editions Ministère De La Culture, Ankara, 1990; Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, Türkçesi: Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 8. bas., İstanbul, Mayıs 2012.

³ Örnek olarak bkz. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1888), s. 78, elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/essai_conscience.pdf (e.t.16.04.2016). Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, s. 28.

⁴ *Libre arbitre* ifadesinin M. Şekip Tunç tarafından “cüz’i irade/irade-i cüziye” olarak çevrildiğini görüyoruz. (Bkz. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çeviren: M. Şekip Tunç, MEB, İstanbul, 1997, s. 158; ; ayrıca bkz. Tahsin Saraç, *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, TDKY, Ankara, 1976, Cilt: 2, “libre arbitre” maddesi.) Ayrıca Mustafa Kök ve Musa Doğan tarafından bu ifadenin “kayıtsız hürriyet” olarak çevrildiğini görmekteyiz. (Bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, s. 52.)

farklı seçim yapabilme gücünü hissetmesi ve buna tanıklık etmesidir.⁵ Eleştiriye muhatap olan bu özgürlük düşüncesine göre irade; özgür, kayıtsız, kayıtlanamamıştır. Topçu bu şekilde savunulan özgür irade düşüncesini (*libre arbitre*) şu şekilde ifade etmektedir: “*İnsana kayıtsız hürriyet (cüz’î irade) atfedildiği zaman bundan, insanın tek başına kendi iradesiyle ve bağımsız olarak şu veya bu hareketi yapabilme gücüne sahip olması anlaşılır. Keza, insanın belirleyici bir sebebe dayanmaksızın kendi hallerinin bazılarını yaratabilme yeteneğine sahip olduğu kabul edilir.*”⁶ Bu ifadelerde betimlenen bu tür bir irade özgürlüğünü/kayıtsız hürriyeti (*libre arbitre*) Topçu’nun çok sıcak karşılamadığını tekrar belirtelim. Üstelik Topçu’nun bir takım ifadelerine bakarak bu tür bir özgür irade düşüncesine Spinoza ve Bergson’un yönelttiği eleştirilerin bir kısmını olumlu karşıladığını en azından bu eleştirilere bir yönüyle katıldığını söyleyebiliriz. Topçu Bergson’un eleştirilerinin az bir kısmına katılmış olabilir diyoruz çünkü Bergson’un söz konusu *libre arbitre* düşüncesine yönelttiği eleştiriler büyük oranda *Topçu’nun savunduğu* özgürlük anlayışının da aleyhine olan eleştirilerdir. Nitekim Topçu’ya göre determinizm olmaksızın özgürlük savunulamaz.⁷

Bu anlamda Bergson’un *libre arbitre* eleştirisinde Topçu’nun hak verdiği asıl nokta bu konuyla ilgilidir. İkinci bölümde de açıklayacağımız gibi Topçu nedenlerin belirleyiciliğini kabul etmekte ve determinizm olmaksızın bir özgürlükten söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü determinizm yoksa seçim yapmanın da bir anlamı kalmayacaktır. Bu anlamda *belirli* bir şey yoksa *seçilebilecek* bir şey de yoktur. Bu anlamda insan kendisini belirleyen unsurların farkına vardığı zaman o durumla ilgili tercihte bulunabilme etkinliğine/özgürlüğüne erişebilecektir.⁸

Fakat birazdan değineceğimiz gibi Topçu, determinizm konusu haricinde söz konusu *libre arbitre* düşüncesine yakın bir tavır almaktadır. Örneğin Topçu, Bergson’un *libre arbitre* bağlamında imkânların çokluğuna, seçim yapabilmenin ve niyetin önemine ilişkin düşünce ve eleştirilerine büyük ölçüde katılmamaktadır. Bu anlamda Topçu *sebeplerle kayıtlanamamış* bir

⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.158, 159.

Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1888), s. 78.

⁶ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 41.

⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 64.

⁸ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 64.

irade düşüncesini benimsememektedir. Bu durumu hem giriş bölümünde hem de tez boyunca ayrıntılı olarak açıklayacağız.

Ayrıca Topçu'nun bu kabul etmek istemeyişin ardında metafizik ve ontolojik ön kabul-lerin de olduğu söylenebilir. Bu anlamda Topçu'nun ifadelerinden hareketle Hüseyin Karaman'ın da dikkat çektiği üzere külli irade ve cüzi irade ayrımını Topçu kabul etmek istememektedir.⁹ Bu anlamda Topçu Tanrı'nın evrendeki en kuşatıcı tezahürü olarak değerlendirilebilecek *harekete ait determinizmden* bağımsız ve kayıtsız bir iradeyi kabul etmek istememektedir. Birazdan değineceğimiz üzere özgürlük de ancak bu determinizmi aşan bir iç determinizmle mümkün olabilecektir.¹⁰

Fakat diğer taraftan Topçu insan için özgürlüğü kabul etmekte, insanın iradesiyle kendini yönlendirebileceğini ve bu iradenin harekete dönüşmesiyle de bir bütün olarak özgürlüğün ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Nitekim o, hareketten önceki düşünme ve kararsızlıkların son derece önemli olduğunu vurgulamakta ve bunu göz ardı ettiği için Bergson'u eleştirmektedir.¹¹ Ayrıca hareketten önce farklı imkânların bilincinde olduğumuzu kabul etmekte,¹² benliğin seçim yapabileceğine, tercihlerde bulunabileceğine işaret etmektedir.¹³ Dahası Topçu'nun bilincin deneyimlediği "niyet" (niyeti kasti istek, bilinçli isteme durumu olarak ifade edebiliriz) durumlarını son derece önemsedğini görmekteyiz.¹⁴ Görüldüğü üzere Topçu doktora tezinde her ne kadar iradi seçimlerde nedenlerin etkinliğini kabul etmeyen bir *libre arbitre*¹⁵ düşüncesine çok sıcak bakmasa da *iradenin/istencin* harekete dönüştüğü ve bütün olarak özgürlüğe ulaşılan bir *irade özgürlüğünü* kabul ettiğini yukarıda açıkladığımız düşüncelerinden hareketle

⁹ Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergâh Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2000, s. 48. Topçu'nun konuyla ilgili söz konusu ifadeleri için bkz. Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yay., 5. baskı, İstanbul, 2014, s. 16.

¹⁰ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 65.

¹¹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 61.

¹² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 65.

¹³ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 62, 63, 65-67.

¹⁴ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 65, 66.

¹⁵ Ayrıca bilindiği üzere genel geçer bir özgür irade tanımından ya da betimlemesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Bkz. Michael McKenna ve D. Justin Coates, "Compatibilism", (*first published Mon Apr 26, 2004; substantive revision Wed Feb 25, 2015*), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Summer 2015 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/> (e.t. 10.04.2016)

söyleyebiliriz. Fakat buradaki irade özgürlüğü ancak harekete dönüştüğü nispette özgürlük olarak nitelenebilir.¹⁶ Nitekim benliğe ait bir iradenin/istencin hareketle birlikte gayesine ulaşmasından söz edilebiliyorsa iradenin özgürlüğünden söz ediliyor demektir ki bu düşünce “irade özgürlüğü” bağlamında ele alınabilir. Çünkü irade gayesine ulaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle Topçu’ya göre özgürlük, bilincin hissettiği imkânlarla birlikte başlamakta hareketin bütününde ise tam anlamıyla ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda irade kendini gerçekleştirir. Topçu ve M. Blondel niyetin yani kasti isteklerin, bilinçli isteme durumlarının hareketle birlikte gayesine ulaştığını vurgulamakta ve bu süreç içinde bir tür yaratıcılığın söz konusu olduğunu düşünmektedir ve ancak böyle bir hareket “özgürlük” nitelemesine uygundur. Bu anlamda istenmiş bir hareketin anlamsız olacağını ve benlikte bir değişim yaratmayacağını söylemek mümkün değildir.¹⁷ Ayrıca isteme ve hareket arasındaki ilişkinin önemli olduğunu tekrar hatırlatmalıyız. Hatta Blondel ve Topçu’ya göre irade hem hareketten doğmuştur hem de hareket yaratıcıdır.¹⁸

Dahası Topçu’nun doktora tezi çerçevesinde baktığımızda şöyle bir sorunun da yanıtlanması gerekmektedir? Topçu insanın özgür bir varlık olabileceğini iddia etmektedir. Fakat diğer taraftan kendisi determinizmi kabul etmektedir. Yani diğer bir ifadeyle seçimlerimizin bir takım nedenlere göre yapıldığını kabul etmektedir. Fakat bir takım nedenler seçimlerimizi *belirlenmektedir* ki bu durum özgürlükten söz etmemizi zora düşürecektir. Örneğin A ve B olmak üzere iki seçenektan söz edelim. Kişi A’yı X nedeninden dolayı seçmektedir ve bu anlamda X nedeni tarafından belirlenmektedir. Şu halde nedenler seçimlerimizi belirliyorsa Topçu özgürlükten nasıl söz edebilmektedir? A seçeneği seçildiği ve eyleme dönüştüğü zaman gerçekleşen olayı ele aldığımızda Topçu’ya; irade, niyet ve düşüncenin doğurduğu hareketteki bütüncül oluş mevcut determinizmi aşıyorsa bu eylem “özgür” bir eylem olarak nitelenebilir. Böylece Topçu mevcut determinizmin daha üst ve tercih edilen başka bir determinizmle aşılabileceğini ve insanın özgürlüğünün de bu şekilde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle seçilen seçenek sonucunda ortaya çıkan eylem mevcuda isyan içeren bir eylem ise ancak o zaman ahlaki ve elbette özgür bir eylem olabilecektir. Dolayısıyla Topçu’ya göre seçeneklerden her

¹⁶ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 64-70; Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, Dergâh Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 48.

¹⁷ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 64-70; Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 50.

¹⁸ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 49.

ikisini de seçmemizin bir nedeni mutlaka olacaktır. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere özgür ve yaratıcı denilebilecek bir hareket ancak determinizmin aşılabildiği durumlarda geçerlidir. Üstelik determinizmin farkına varmak mevcut determinizmi aşma iradesini insana vermektedir.¹⁹ Bu çerçevede hareketin isteği insanı belirlemekte fakat yine hareketin içinde bir varlık olan insanın Tanrı'nın (bir anlamda hareketin) istediğini istemesi de hürriyeti meydana getirmektedir.²⁰

Ayrıca determinizmin aşıldığı yaratıcı eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayan sürece ilişkin bazı noktalara da değinmemiz gerekmektedir. Eğer insan bu tür özgür bir eylemi harekete geçirdiğinde onun bu hareketine neden olan bilinçteki nedensellikten denilebilir ve bazı deterministler bu şekilde bir itiraz öne sürebilir. Buna göre kişi mevcut determinizmin aşılmasına neden olabilecek bir imkânı seçmiş olsa dahi bilinçte bu imkânın seçilmesine ilişkin nedensellik zinciri takip edildiğinde yine determinizme ulaşılabilecektir. Bu anlamda Topçu'nun ve Blondel'in ifadelerinden anlaşılmaktadır ki özgür bir eylemin başlatıcısı düşüncedeki yaratıcılıktır, özgürlüktür. Bu anlamda düşünce hareket tarafından üretilmiş fakat hareketleri de üretebilen bir gücü barındırmaktadır. Yaratıcı eylemlere götüren imkânlar düşüncenin yaratıcılığında ortaya çıkmaktadır.²¹ Elbette tüm bunlara rağmen harekete dönüşmemiş bir niyet özgürlüğe ulaşmış değildir.²²

Ayrıca Topçu'nun *Tanrı'nın istediğini istediği* zaman insanın özgür olabileceğine ilişkin düşüncelerini de²³ dikkate almamız ve onun felsefesinde iradenin ontolojik ve metafizik bütünlük içinde ifade edildiğini de göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Nitekim kişi bir şeyi seçtiği zaman Tanrı'nın istediğini diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bir anlamda tecellisi olan

¹⁹ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyah Ahlâkı*, s. 64, 68, 69.

²⁰ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlâkı*, s. 70.

²¹ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlâkı*, s. 65-68; Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 48. Ayrıca hareketin üretilmesinde belli bir ölçüde etken bir konuma sahip olan düşüncenin bu niteliği aynı zamanda iradeye de atfedilmektedir. Bu duruma Blondel'in ifadelerinden hareketle Topçu'nun da hak verdiğini söyleyebiliriz. Bkz. Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 49.

²² Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 48.

²³ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyah Ahlâkı*, s. 200-213; Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 16, 17.

hareketin istediğini isterse²⁴ ve bu anlamda haz, toplum, devlet gibi unsurları²⁵ hareketin gayesine uygun bir biçimde düzenler ve dahası sorumluluk idealini hedefler²⁶, merhamet duygusunu²⁷ ve tekâmül isteğini²⁸ dikkate alarak düşünür ve seçim yaparsa ancak o zaman gerçekleştirilen hareket özgür ve Tanrı'nın istediği bir hareket olmaya adaydır. Örneğin “tekâmül” hareket felsefesinin anlaşılmasında son derece önemli bir kavramdır. Konu bağlamında değerlendirilecek olursak determinizmi aşan eylemlerin özgür ve yaratıcı olarak nitelenmesinin bir nedeni de hareketin tekâmül etmesiyle ilgilidir. Bu anlamda kişi Topçu'ya göre seçtiği eylemi elbette belli nedenlerden dolayı seçecektir. Fakat yukarıda belirtilenler çerçevesinde bir özgürlük determinizmin başka bir determinizmle aşıldığı bir eylemin niteliğidir. Bu çerçevede Topçu'nun isyan kavramına sahip çıkması da bu çerçevede anlaşılmalıdır. Nitekim İsmail Kara'nın da dikkat çektiği üzere haz, devlet gibi aracı unsurlar özgürlüğü kısıtlayabilmekte ve tekamülü engelleyebilmektedir ki “isyan” insanın sonsuzluğa, Allah'a olan iradesini ortaya koymakta ve böylece özgür olmasını sağlayan eylemlerin bir ifadesi olmaktadır.²⁹ Böylece M. Blondel'in ünlü ifadesi ve hareket felsefesinin özeti sayılabilecek ifade de bu bağlamda daha iyi anlaşılacaktır: “*Hareket insanla Allah'ın bir terkibidir.*”³⁰

Ayrıca Topçu'nun “Allah'ın insanda isyanı” ifadesiyle anlatmaya çalıştığı durum da³¹ bu minvalde anlaşılabilir. Yine Topçu'nun evrende tek bir iradenin olduğuna ilişkin düşüncesinin³² bir takım gerekçeleri de bu bağlamda anlaşılacaktır. Nitekim ona göre (az önce de belirttik) evrendeki nedenselliğin dışında bir insan iradesinden söz edilemez.

²⁴ “Hareketin istediğini isteme” olarak ifade ettiğimiz bu durum hareket felsefesinin evrensel çıkış noktasıdır diyebiliriz. Bu anlamda ahlaki bir eylemi temellendirmek için de bu hareket analiz edilmektedir. Örneğin diğer insanların sorunları için dertlenmek ve fedakâr olmak gibi erdemlerin Topçu tarafından *hareketten* yola çıkılarak temellendirildiğini görmekteyiz. Bkz. Nurettin Topçu, Nurettin Topçu, *Yarıncı Türkiye*, Dergâh Yay., 8. baskı, 2011, s. 26, 27.

²⁵ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 71-89.

²⁶ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 90-104.

²⁷ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 102-104, 210.

²⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 29, 68, 69, 72, 199.

²⁹ İsmail Kara, *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergâh Yay., 1. baskı, İstanbul, 2013, s. 39.

³⁰ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 70.

³¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 199.

³² Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 16.

Topçu'nun *Konformizme İsyân* dışındaki diğer eserlerinde ise "özgürlük" konusuyla ilgili çok daha net ifadelerin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin hayatının daha sonraki dönemlerinde ders kitabı olarak kaleme aldığı *Ahlâk*³³ ve *Felsefe*³⁴ adlı eserlerinde *özgürlüğün delillerinden* söz etmektedir.³⁵ Bu eserlerde ifade edilen özgürlük düşüncesinin sağduyunun aşına olduğu tipik bir özgür irade betimlemesine son derece yakın olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu ifadelerde Topçu'nun, doktora tezinde pek olumlu karşılamadığı *libre arbitre* düşüncesine çok daha uygun ifadeler kullandığını görmekteyiz. Nitekim onun geçmişe dönük bir irade temellendirmesinden söz ettiğini bu eserinde görmekteyiz. Topçu söz konusu eserinde geçmişteki bazı hatalı hareketlerimize ilişkin duyduğumuz pişmanlık duygusundan söz etmekte, farklı davranabilme imkânına dikkat çekmekte ve bu durumları özgür olduğumuza dair bilincin sürekli tanıklık etmesi olarak değerlendirmektedir.³⁶ Hâlbuki bu durum *libre arbitre* düşüncesine yönelik Bergson'un eleştirisinin odak noktasıdır ki Topçu doktora tezinde bu tür bir özgür irade temellendirmesini en azından bu denli açık ifadelerle ileri sürmemektedir. Bergson eserinde S. Mill'in *libre arbitre* düşüncesini betimlemekte ve eleştirmektedir. Söz konusu eserde Mill'in düşüncesi seçmeden önce başka türlü seçebilme bilincine sahip olma ile ifade edilmektedir. Bu anlamda Bergson bu tür bir özgürlüğü savunanların böyle bir düşüncüyü temel aldığını ifade etmektedir. Bergson'a göre bu düşünürlerin özgürlük tasavvuru başka bir eylemde bulunmanın aynı derecede mümkün olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu anlamda aynı nedenler altında farklı birçok eylemin yapılabileceği düşünülmektedir. Hatta Bergson bu düşüncüyü benimseyenlerin bilincin tanıklığını delil gösterdiğini ifade etmektedir.³⁷ Görülmektedir ki Topçu söz konusu eserlerinde Bergson'un ifadeleriyle son derece benzer olan bir özgürlük temellendirmesi ortaya koymaktadır.

³³ 1976 yılında yayınlanmış olan bu eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 5. bas., İstanbul, Mart 2015, s. 9.

³⁴ Bu eser yayınevi tarafından 1952 tarihli ilk baskısı ve 1964 tarihli üçüncü baskısı esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 2. bas., İstanbul, Nisan 2005, s. 97.

³⁵ Bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 97-99; Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 57-59, 72-74.

³⁶ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 73. Ayrıca bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 97.

³⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 158, 159.

Dahası Topçu örneğin *Ahlâk* adlı ders kitabında irade hareketinin dört aşamada gerçekleştiğini iddia etmektedir: Gayenin tasarlanması, tasarlanan gayenin yapılıp yapılmamasına ilişkin sebeplerin gözden geçirildiği kararsızlık süreci, iki seçenektan birini seçme olarak ortaya çıkan “karar durumu” ve son olarak da hareketin gerçekleştirilmesi...³⁸ Yine Topçu az önce de dikkat çektiğimiz üzere özgür olduğumuzun delillerinden söz etmektedir. Bu anlamda o, *iradeli hareketleri* gerçekleştirirken yaşadığımız gayenin tasarlanması, seçim yapma ve karar gibi süreçler yaşanırken hissedilen özgür olma hissini özgür olduğumuzun delili olabileceğini ifade etmektedir. Dahası Topçu iki seçenektan birini seçme gücünü *özgürlük* olarak ifade etmektedir.³⁹ Bununla birlikte kendisi determinizmin etkinliğine ilişkin düşüncesini elbette sürdürmektedir.⁴⁰

Daha önce de belirttiğimiz üzere Topçu özgürlüğün neticede hareketle tamamlanabileceğini düşünmekte ve bu anlamda Spinoza ve Bergson’u eleştirmektedir. Topçu’ya göre bu düşünürler özgürlüğü bilinçte, düşüncede aramışlardır. Fakat özgürlük süreci (bilinç durumları çok önemli olmakla birlikte) ancak harekete dönüştüğü zaman tamamlanabilecektir. Böyle bir hareket ise ancak insan Tanrı’nın istediğini istediği zaman ortaya çıkabilecektir.⁴¹

Bu noktada *Tanrı’nın istediğini isteme* olarak ifade ettiğimiz duruma ilişkin sorulabilecek niçin ve nasıl sorularının yanıtlanması ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Fakat bir nebze olsun konuya işaret edebiliriz. Öncelikle belirtmeliyiz ki Topçu’nun söz konusu felsefesi bir dini tecrübenin ifadesidir. Dolayısıyla söz konusu dini tecrübenin benzerinin belli ölçüde yaşanmış olması gerekmektedir. Bu tecrübe ile Tanrı’nın istediğini istediğimizi düşündüğümüz zamanlarda yaşanan yüksek bilinç durumunu kastetmekteyiz. Bu anlamda Topçu bir dini tecrübenin ifadesi olarak kendi özgürlük düşüncesini ortaya koymaktadır. Hatta *Konformizme İsyân* (İsyân Ahlâkı) adlı eseri tümüyle dini tecrübenin ifadesi ve temellendirmesi olarak okunabilir. Hatta kendisinin söz konusu doktora tezinin 1934 tarihli kapağında bulunan alt başlıktaki

³⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 57.

³⁹ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 72.

⁴⁰ Örneğin bkz. Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 75.

⁴¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 8. baskı, 2014, s. 142.

açıklama da bu duruma işaret etmektedir. Burada eserin analiz etmeyi hedeflediği temel konunun inancın psikolojisine ilişkin olduğuna dair bir açıklama görmekteyiz.⁴² Nitekim bu duruma Mustafa Kök de dikkat çekmektedir. Bu noktada Kök'ün söz konusu Fransızca ifadeyi “inanç üzerine bir psikoloji taslağı” şeklinde çevirdiğini görmekteyiz.⁴³ Dolayısıyla onun özgürlük anlayışı bu çerçevede anlaşılabilir. İnsan Tanrı'nın isteğini yani en mükemmel kabul ettiği varlığın isteğini gözeterek yaşadığı zaman kendi yaşamında zorunluluk saydığı şeylere karşı adeta *bir üst bakış* yakalayabilmektedir. Bu tür bir üst bakış hayatımızı çevreleyen zorunlulukların aslında bir zorunluluk olmadığına ilişkin bir farkındalığın bilincimizde oluşmasını sağlamaktadır. Böylece farklı imkânların da olduğuna ilişkin bir üst bilince erişilmektedir. (“Üst bilinç” ifadesiyle önceki bilinç durumunun farkındalık düzeyinin daha üst bir farkındalık düzeyiyle aşılmasını kastetmekteyiz.) İşte Topçu öncelikle bu nedenden ötürü kişinin Tanrı'nın istediğini istemesi sonucunda özgür olabileceğini ve ancak bu tür bir hareketin determinizmi yani kişiyi belirleyen o söz konusu zorunlulukları aşmasını sağlayabileceğini düşünmektedir.

Topçu'nun düşüncelerine ilişkin yaptığımız tüm bu betimlemelerde *iradeden/istençten harekete giden bir özgürlük süreci* anlatılmaktadır. Bu süreç içinde imkânlar, izlenimler sonucu düşünsel çabayla üretilmekte ve bu sayede seçim yapabilme gücünden söz edilmektedir. Bu anlamda bilinçli isteme (niyet) durumlarına büyük bir önem atfedilmekte ve hareketin doğmasında iradeye büyük bir önem atfedilmektedir. Ayrıca Topçu her ne kadar özgürlüğü bilinç durumlarına değil harekete nispet etmek istese de⁴⁴ determinizmi aşabilen yaratıcı bir hareket ancak benliğin düşünsel çabası ve doğru imkânın tercih edilmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Özgür bir hareketin ortaya çıkma sürecine ilişkin özetlediğimiz bu düşünceler Topçu'nun da bir tür “özgür irade” teorisi ortaya koyduğunu söyleyebilmemiz için yeterli gerekçeleri sağlamaktadır. Tekrar belirtelim ki buradaki özgür irade düşüncesi elbette Bergson'un eleştirdiği özgür irade (*libre arbitre*) düşüncesiyle tamamen aynı değildir, çünkü Topçu determinizmin

⁴² *Konformizme İsyân'ın* 1934 tarihli ön kapağında yer alan söz konusu ifadeler için bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 27.

⁴³ Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, s. 14.

⁴⁴ Ayrıca belirtelim ki Topçu felsefesinde düşünce de bir harekettir. Bu anlamda hareket, düşünceyi de kuşatmaktadır. Bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 67; Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yay., 9. baskı, İstanbul, 2012, s. 20.

hareketlerimizdeki etkisini kabul etmektedir. Şu halde Topçu'yu da bir tür *irade özgürlüğünden* söz eden düşünürler arasında ele alabiliriz.

Dahası burada *özgürlük* ifadesinin de bir nebze analiz edilmesi gerektiğini belirtelim. Nitekim özgürlük/hürriyet nasıl tanımlanırsa tanımlansın *bir tür iradenin/istencin etkinliğine, egemenliğine*, atfen kullanılmaktadır. Hatta bu durumun özgürlük ifadesinin kendi bünyesinde barındırdığı bir anlam olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Topçu'nun gerek *Konformizme İsyân (İsyân Ahlâkı)* adlı eserinde gerekse diğer eserlerindeki söz konusu düşünceleri onun özgürlük düşüncesini bir tür "özgür irade" düşüncesi olarak ele almayı mümkün kılmaktadır. Fakat tüm bunlara rağmen biz Topçu'nun kendi eserlerindeki mevcut otantik durumu korumak istiyoruz. Çünkü kendisi "hürriyet" (liberté⁴⁵) ve irade kavramlarını öne çıkarmaktadır. Bundan ötürü onun irade düşüncesini *özgür irade* olarak değil "özgürlük/hürriyet" ve "irade" ifadeleri altında incelemeyi daha uygun görmekteyiz.

B. Uyuşumculuk (Compatibilism) ve Uyuşmazcılık (Incompatibilism) Çerçevesinde N. Topçu'nun Eleştirileri

Çağdaş felsefi literatürde özgür irade ve determinizm arasındaki ilişkiyle ilgili son derece açıklayıcı önemi olan bir sınıflandırmayı temel alarak Nurettin Topçu'nun eleştirilerini analiz etmeyi uygun görmekteyiz. Buna göre bazı düşünürler determinizm doğruysa özgür iradenin savunulamayacağını düşünmektedir. Bu düşünürler determinizm ve özgür iradenin birbiriyle *uyuşamayacağını* savundukları için uyuşmazcılar (incompatibilist) olarak adlandırılmaktadır. Fakat diğer düşünürler ise determinizm ve özgür iradenin birbiriyle *uyuşabileceğini/uzlaşabileceğini* ve birlikte savunulabileceğini iddia etmektedir ki bu düşünürler de uyuşumcular (compatibilist) olarak adlandırılmaktadır. Son derece genel olarak ifade ettiğimiz bu çerçeveye

⁴⁵ Örneğin bkz. Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, s. 40.

bakıldığında şöyle bir tablonun ortaya çıktığından söz edebiliriz. Bir düşünür hem determinizmin hem de indeterminizmin özgür iradeyle uyumlu ya da uyumsuz olabileceğini savunabilir. Ya da determinizm ve indeterminizmden sadece birinin özgür iradeyle uyumlu olduğunu iddia edebilir.⁴⁶

Bu bağlamda değerlendirecek olursak Bergson *özgürlüğün* determinizmle birlikte savunulmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir.⁴⁷ Dahası birinci bölümde açıklayacağımız gibi Bergson felsefesine göre daha önce sözünü ettiğimiz türden bir özgür iradeyi (libre arbitre) savunmak hiçbir durumda (yani determinizm veya indeterminizmin doğru olduğu bir durumda) mümkün değildir. Fakat Bergson niyetin ve imkânların seçiminin önemsenmesini ve bunlardan hareketle özgürlüğün savunulmasını da eleştirmektedir. Daha açık bir ifadeyle Bergson'a göre bilinçli benliğe dayanan, bilinçli bir hazırlığın sonucunda ortaya çıkan bir istek ve bu isteğin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıktığı iddia edilen bir *özgürlük*, determinizm ya da indeterminizm doğru olsun ya da olmasın geçersizdir. Birazdan değineceğimiz gibi Topçu'nun eleştirdiği durumlar genellikle bu konuyla ilgilidir.

Ne var ki Bergson kendisinin ortaya koyduğu anlamda bir *özgürlüğü* kabul etmekte ve bu özgürlüğün ancak indeterminizmle uyumlu olabileceğini düşünmektedir.⁴⁸ Daha açık bir ifadeyle bu özgürlük, indeterminizmin söz konusu olduğu bir benlik (somut benlik/asıl benlik) sayesinde gerçekleşebilecektir. Bu anlamda "indeterminizmden hareketle *özgürlük* savunulabilir" (Bergson'un açıkladığı anlamda bir özgürlük) iddiası geçerli bir iddia olacaktır. Fakat "indeterminizmden hareketle *özgürlük* (bilinçli istekten hareketle ortaya koyulan her türlü özgürlük düşüncesi,) savunulabilir" iddiası ise Bergson felsefesi için geçersizdir.

⁴⁶ Kadri Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism", (first published Tue Oct 14, 2003; substantive revision Tue Mar 1, 2011), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, (Fall 2015 Edition), Editör: Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/incompatibilism-arguments/>

Ayrıca bkz. Hasan Çağatay, *Free Will and Determinism: Are They Even Relevant to Each Other?*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Felsefe Bölümü, Ankara, 2012.

⁴⁷ Bu tezin birinci bölümünün ikinci konusunda Bergson'un bu konuyla ilgili düşüncelerini açıklayacağız.

⁴⁸ Bu tezin birinci bölümünde Bergson'un özgürlük düşüncesi ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

Topçu ise Bergson'un aksine determinizm ve özgürlüğün birbiriyle uyuşabildiğini düşünmektedir. Hatta ona göre, özgürlüğün savunulabilmesi için determinizm bir gerek koşuldur.⁴⁹ Fakat Topçu indeterminizmden hareketle özgürlüğün herhangi bir biçiminin savunulamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirileri, kendisinin determinizm-indeterminizm ve özgürlük arasındaki ilişkiye yaklaşımı çerçevesinde ele alınacaktır.

Şu halde bu çerçeveyi dikkate alarak Topçu'nun eleştirilerini iki başlık altında sınıflandırmayı uygun gördüğümüzü belirtelim. Buna göre Topçu'nun bazı eleştirilerini "indeterminizmden hareketle *özgürlük* savunulamaz" iddiasını merkeze alarak inceleyeceğiz ki bu tezimizin ikinci bölümünün birinci ana konusunu oluşturacaktır. Diğer taraftan Topçu'nun determinizmle ilgili düşünce ve eleştirilerini ise "determinizm olmaksızın özgürlük savunulamaz" iddiasını merkeze alarak incelemeye çalışacağız ki bu da tezimizin ikinci bölümünün ikinci ana konusunu oluşturacaktır.

Daha net bir biçimde anlaşılması için bu iki filozofun söz konusu iddialarını aşağıda olduğu gibi özetleyebiliriz.

Bergson: Determinizm ya da indeterminizm doğruysa bilinç durumlarına dayanan (bilinç durumları ile imkân, niyet, seçim gibi bilinçli olduğumuz anlarda özgürlükle ilişkilendirdiğimiz durumları kastetmekteyiz) herhangi bir özgürlük (özgür irade) düşüncesi savunulamaz. (Bergson bilincin tam erişim sağlayamadığı asıl benliğin egemenliğinde bir özgürlük anlayışı savunmaktadır. Bu konu birinci bölümde açıklanacaktır.)

Bergson: Ancak indeterminizmin söz konusu olduğu bir durumda *özgürlük* savunulabilir. *Özgürlük* indeterminizmin doğruluk değerine bağlıdır. (Burada Bergson'un kabul ettiği özgürlük anlayışı kastedilmektedir. Az önce de belirttiğimiz üzere bu özgürlük, bilincin tam erişim sağlayamadığı ve saf sürenin egemen olduğu determinist bir alandan hareketle temellendirilmektedir. Bu tezin birinci bölümünde ayrıntılı olarak açıklanacaktır.)

⁴⁹ Bu tezin ikinci bölümünde Topçu'nun bu konuyla ilgili düşünceleri ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Topçu'nun söz konusu düşünceleri için yine de bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, s. 64.

N. Topçu: Ancak determinizm doğruysa *özgürlük* savunulabilir. Determinizm doğru değilse *özgürlük* savunulamaz.

N. Topçu: İndeterminizmden hareketle *özgürlük* savunulamaz.

BİRİNCİ BÖLÜM

BERGSON FELSEFESİNDE “ÖZGÜRLÜK”

Bergson’un özgürlük düşüncesi onun mekân ve zaman konularıyla ilgili düşüncelerinin bir neticesidir. Dahası ileride ele alacağımız üzere onun zaman hakkındaki düşünceleri aslında mekân konusuyla ilgili düşüncelerine dayanmaktadır. Bu nedenle filozofun özgürlük anlayışını ele almadan önce onun mekân ve zaman konusuyla ilgili düşüncelerini incelemeye çalışacağız.

1. BERGSON FELSEFESİNDE MEKÂN VE ZAMAN

Bu başlık altında ele alacağımız düşünce ve temel problemler hem Bergson’un hem de Nurettin Topçu’nun irade konusuyla ilgili görüşlerinin incelenmesi ve değerlendirilmesi için son derece önemlidir. Bu noktada filozofun öncelikle “mekân” düşüncesini incelemeyi daha uygun görmekteyiz. Daha sonra ise onun mekân düşüncesi çerçevesinde zaman/süre düşüncesini incelemeyi hedefliyoruz.

1.1. BERGSON FELSEFESİNDE MEKÂN

Bu konu başlığı içerisinde Bergson'un mekân anlayışıyla ilgili ele almayı hedeflediğimiz temel sorunları tanıtmaya çalışacağız. Bu amaçla öncelikle açıklamayı hedeflediğimiz sorun, “mekân algısının doğuştanlığı” hakkında Bergson’un nasıl bir tavır aldığına ilişkin olacaktır. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak mekân *a priori* olarak mı yoksa *a posteriori* olarak mı bilinmektedir?

Bu soruya Bergson’un son tahlilde verdiği yanıtı hemen söyleyerek bir hazırlık yapabiliriz. Onun düşüncesine göre mekân algısı, *a priori* bir biçimde elde edilmiştir. Bu anlamda

mekân zihnin çalışma yapısının beraberinde getirdiği doğuştan bir algı olarak anlaşılmalıdır.⁵⁰ Yine hemen belirtelim ki Bergson bu noktada Kant ile paralel bir mekân düşüncesine sahiptir. Yani *mekânı ihtiva ettiği maddeden ayırarak duyarlılığımızın* bir şekli olarak kabul etmektedir.⁵¹

İncelemeyi hedeflediğimiz diğer bir sorun ise zihnin söz konusu bu algılayışının ne'liği, nasıllığı ve işleviyle ilgili olacaktır? Bu noktada Bergson, mekânın zihnimizde “tek cinsten boş bir çevre ya da mekân algısı” olarak açıklanması gerektiğine dair düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır: “*Şimdi bu zihni faaliyetin karakteri aranırsa mütecanis (bir cinsten)*⁵² *boş bir çevre sezgi yahut telakkisinde olduğu görülecektir. Çünkü mekânın başka türlü tarif edilmesine imkân yoktur. Birbirlerinin aynı ve zamandaş duyular ayırmaya medar olan da böyle mütecanis boş bir çevre telakkisidir.*”⁵³ Bir örnek olarak verdiğimiz bu alıntıda görülen “tek cinsten” ya da “boş çevre sezgisi” gibi ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini ele almaya çalışacağız.

Bergson'un mekân algısıyla ilgili ele alacağımız diğer bir sorun ise konuşma, kavram üretme ve sayabilme gibi soyutlamayla ilişkili yetilerimizi tek cinsten mekân algısına dayandırmasıyla⁵⁴ ilgilidir. Nitekim zihnimiz soyutlamayla ilişkili yetisini kullandığı durumlarda benzer bir işlemi gerçekleştirmektedir. Bu söz konusu işleme “aynı sayma” ya da “aynılaştırma” işlemi diyebiliriz. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak örneğin, üç nesneyi kategorize ederken birbirlerine benzeyen bazı niteliklere dayanmakta ve bu sayede *aynı* kavram sınıfının içine dahil edebilmekteyiz.

Tüm bunlara ek olarak incelenmesini gerekli gördüğümüz diğer önemli bir konu ise Bergson'un söz konusu mekân algısını bir “sezgi” (intuition)⁵⁵ olarak nitelemesiyle ilgilidir.⁵⁶ Kanaatimizce bu durum hem Kant felsefesinde doğuştanlıkla ilgili olarak “sezgi” konusunun

⁵⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 90.

⁵¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 214.

⁵² Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir. Ayrıca “mütecanis” ve “tecanüs” ifadeleri için bakınız: Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara, 1970.

⁵³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 90.

⁵⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 90, 215.

⁵⁵ Bkz. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 46.

⁵⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 90.

son derece önemli olması⁵⁷ bakımından hem Bergson'un bu konuda etkilendiği kaynakları göstermesi bakımından hem de Bergson felsefesinin temel kavramlarından biri olan sezginin anlaşılması bakımından irdelenmesi gereken bir konudur.

Böylece Bergson'un mekân düşüncesine dair birazdan temas edeceğimiz ana problemleri kısaca göstermeye gayret ettik. Özetleyecek olursak öncelikle Bergson'un mekân algısını doğuştan elde edilmiş bir algı olarak kabul etmesinin gerekçelerini ve dahası bu algıyı "boş, tek cinsten" ifadeleriyle niteleyerek neyi kastettiğini inceleyeceğiz. Ardından ise söz konusu soyutlama faaliyetini mekân algısına dayandırmasının gerekçelerini irdelemeye çalışacağız. Son olarak ise Bergson'un mekân algısını neden bir "sezgi" olarak ele aldığını, bu noktada sezginin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya gayret edeceğiz.

1.1.1. Bergson'un "Bir Cinsten Boş Mekân Algısı" Nasıl Anlaşılmalıdır?

Bergson mekân algısının *a priori* olduğunu düşünmektedir. Çeşitli niteliklerin bir bütün içinde, belli bir sentezle algılanabilmesi ancak zihnin kendine özgü yapısı sayesinde mümkün olabilecektir. Filozofa göre mekân algısı ise zihnin bu kendine özgü faaliyetinin ortaya çıkmasını sağlayan temel bir niteliktir.⁵⁸ Bu noktada Bergson Kant'ın mekân konusuyla ilgili düşüncelerinden hareket etmektedir.⁵⁹ Nitekim Ülker Öktem'in de tespit ettiği üzere Kant'a göre zaman ve mekân süjede bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle mekân ve zaman süjeden bağımsız bir şekilde zihin dışında bulunan bir şey değildir.⁶⁰

Daha önce de belirttiğimiz gibi Bergson, Kant'ın mekân konusuyla ilgili düşüncelerinin ana çerçevesini benimsemekte ve böylece mekânı *ihativa ettiği maddesinden* ayırarak duyarlılığımızın bir şekli olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶¹ Bu noktada Bergson'un mekân algısının anlaşılması için Kant'a ait aşağıdaki ifadelerin son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz.

⁵⁷ Kant'ın "sezgi" hakkındaki düşünceleri için bkz. Ülker Öktem, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", A.Ü. DTCF Dergisi XL, S. 1-2, s.159 -189, Ankara, 2000, A.Ü.Mtb., s. 167-172.

⁵⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 90.

⁵⁹ Bkz. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 87-90.

⁶⁰ Ülker Öktem, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi," s. 170.

⁶¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 214.

"Bir cisme ilişkin deneyim kavramımızdan onda görgül (empirik)⁶² olan her şeyi tek tek uzaklaştırırsak -örneğin renk, sertlik ya da yumuşaklık, ağırlık, giderek içine işlenemezlik- gene de geriye cismin (ki şimdi bütünüyle yitmiştir) kaplamış olduğu ve uzaklaştırılmayacak olan uzay kalır."⁶³ Bergson'un mekânın ihtiva ettiği maddesinden ayrılmasına ilişkin düşünceleri bu ifadelerden hareketle daha net bir biçimde anlaşılacaktır. Nitekim Bergson mekân algısının "niteliksiz" olduğunu dile getirirken⁶⁴ Kant'ın bu düşüncelerinde anlaşılan "niteliksizliği" kastetmektedir. Bu konuda Kant'ın alıntıladığımız söz konusu açıklamasına son derece benzer bir düşüncenin Bergson tarafından şu şekilde ifade edildiğini görebilmekteyiz: "Uzayı (mekânı)⁶⁵ dolduran her şeyi yani görme, dokunma ve kas duyularını ortadan kaldırmayı deneyelim: Uzay renksiz, sabit fakat ebedi bir ortam olarak baki kalır. Hiçbir soyutlama ya da muhayyile çabası onu dışarıda bırakmayı başaramaz. Uzayı dolduran hiçbir şey bize zorunlu olarak var olmalıymış gibi görünmezken uzayın varlığı bize ama haklı ama haksız zorunlu görünür."⁶⁶ Şu halde cisimlerden niteliklerini tek tek aldığımızı düşünelim. Geriye cismin hiç bir niteliği kalmadığı zaman zihnimizde yine de bir mekân algısı kalacaktır. Dolayısıyla Bergson'un "boş çevre sezgisi" ifadesinde "boşluk" kelimesiyle kastettiği şey niteliklerden boşaltılmış salt mekâna ilişkindir. Diğer bir ifadeyle cismin tüm niteliklerini boşaltığımızda yine de zihnimizde kalan onun mekânıdır. Söz konusu "tek cinsten mekân algısı" boş bir çevredir yani cisimden boşaltılmış bir çevredir, mekândır, kaplamadır.

⁶² Bkz. Türkçe İngilizce Sözlük, İdea Yayınevi, 2000, http://www.ideayayinevi.com/sozlukler/turkce_ingilizce.php#GG (e.t. 05.04.2016)

⁶³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea yay., 3. bas., İstanbul, 2010, s. 55.

⁶⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 92.

⁶⁵ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

⁶⁶ Bergson, *Metafizik Dersleri*, Çeviren: B. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yay., 2. bas., İstanbul, 2014, s. 35.

Kant ve Bergson'un aktardığımız ifadelerinde "mekânı ihtiva ettiği maddesinden ayırmak" şeklinde ortaya koyulan mekân anlayışı, Aristoteles'in ve onu takip eden bazı İslam filozoflarının mekân düşüncesini akla getirmektedir. Aristoteles'e göre mekân "kuşatan cisimle kuşatılanın bitiştiği sınırdır." (Bkz. Aristotle, *Physics*, by W. D. Ross, Oxford At The Clarendon Press, 1936, 212^a 2-7, s. 375.). Bu noktada Fârâbî'nin de Aristoteles'e atfen mekânı "kuşatan son" olarak kabul ettiğini görmekteyiz. (Bkz. Elife Kılıç, *Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2011, s. 50.). Yine diğer bir örnek ise A. Bağdadi'nin (ö.t. 1231) mekânı "kuşatıcı son" olarak kabul etmesiyle ilgilidir. (Bkz. Hasan Şahin, "Abdullatif Bağdadi'nin Mekân Felsefesi", Abdüllatif Bağdâdi Kongresi Tebliğleri, Editör: Ahmet Hulûsi Köker, Kayseri, 14 Mart 1992, s. 76.).

Şu halde sözünü ettiğimiz bu düşünürlerde mekânın "kuşatıcı sınır" olarak nitelenmesiyle Kant ve Bergson'un yukarıdaki ifadelerinde görülen "ihtiva etme" şeklinde çeviri metne yansıyan düşünce arasındaki paralelliğin son derece önemli olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim bu düşüncelerde mekân, nitelikleri birleştiren, kuşatan, ihtiva eden bir tür tözsel taban olarak ele alınmıştır.

Bu noktada cisim *boşaltıldığı* halde geriye yine de bir niteliğin kaldığından söz edilebilir mi? Nitekim hiçbir nitelik yoksa herhangi bir algıdan da söz edilemeyecektir. Hâlbuki mekânın “tek cinsten, homojen” bir algı olduğundan söz edilmektedir. Bu noktada hem Kant'ın hem de Bergson'un iddia ettiği gibi cisimlerden niteliklerini tek tek aldığımızı tasavvur edecek olursak geriye kalan tek şey söz konusu cismin kaplamı, mekânı olacaktır. Bu geriye kalan mekânsal çevrenin ya da zihnimizdeki bu şeklin bir niteliğini bulmaya çalışalım. Niteliklerin tümünü çekip aldığımızı ve ortada ne bir cisim ne de o cisme ait bir nitelik bırakmadığımızı göre ve “geriye kalan hiçbir şey yoktur” diyebilmemiz de mümkün olmadığına göre bu kalan tek şey "bir cinsten" mekân kaplamıdır. Zihnimizdeki o mekân kaplamına dair algımız; tek cinstendir, homojendir, her yerinde *aynı niteliği* göstermektedir. Diğer nitelikleri birleştiren bir töz gibidir. Dahası o tek bir nitelik *cisimde değil zihinde* kalmaktadır. Üstelik Bergson'un aşağıdaki ifadelerinde vurguladığı gibi cisimlerin bütün niteliklerini aldığımız için bu tek cinstenliği sağlayan şeye “nitelik” demek bile hatalı olacaktır: "*Uzay (mekân)⁶⁷ homojendir. Çeşitli parçaları nitelik bakımından birbirinden ayrılmaz ve işin doğrusu bunların hiçbir niteliği yoktur.*"⁶⁸

Fakat bu noktaya gelindiğinde duyumcu bir düşünür, söz konusu tek cinsten mekân algısının duyumlar sayesinde oluştuğunu iddia edebilir ve bu doğrultuda bir takım itirazlar yöneltebilir veya bazı karşıt argümanlar sunabilir. Diğer bir deyişle birileri mekân algısının *a priori* değil *a posteriori* bir biçimde edinildiğini duyumlarımız aracılığıyla kazanılmış bir algı olduğunu gündeme getirebilir.

Bu noktada Bergson, mekân fikrini duyumlardan çıkarmaya çalışan görüşleri eleştirmekte ve mekân algımızın sadece duyumlardan hareketle açıklanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir.⁶⁹ Bergson'a göre bu düşünürler Kant'a ait mekân düşüncesinin ötesine geçebilen *daha açıklayıcı* bir düşünce öne sürememişlerdir.⁷⁰ Kendisi bu durumu şöyle ifade etmektedir. "*Nihayet mekân idrakini gerek tecrübe ile kazanılmış gerek anadan doğma telakki eden nazariyelerin yaptıkları açıklamalar mekân meselesini Kant'ın bıraktığı noktadan ele almaktan*

⁶⁷ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

⁶⁸ Bergson, *Metafizik Dersleri*, s. 34.

⁶⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 87, 88.

⁷⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 88, 89.

başka fazla bir şey yapmamışlardır."⁷¹ Dolayısıyla Bergson'a göre mekânı duyumlardan çıkartmaya çalışan ya da duyumların bir araya gelmelerinden çıkartmaya çalışan düşünceler mekânın ne olduğunu, mahiyetini açıklayamamışlardır. Ona göre bu düşünürlerin yaptıkları şey sadece duyumlarımızın mekândaki işlevini açıklamaktan ibarettir. "*Bu nazariyeleri ileri sürenler filhakika mekânın mahiyeti meselesini bir yana bırakarak sadece duyumlarımızın mekânda ne yolda bir yer aldıklarını aramışlardır.*"⁷²

Ayrıca bu söz konusu düşünürler mekân düşüncesini duyumlardan çıkarmaya çalışmış ya da duyumların bir araya gelmelerinden çıkarmaya çalışmışlardır.⁷³ Bu noktada Bergson mekânın a priori olduğuna ve duyumlardan çıkarılamayacağına dair bazı gerekçeler sunmaktadır. Filozof, duyu verileriyle mekân algısı arasında önemli farklılıkların olduğunu iddia etmektedir. Buna göre duyumlar heterojen ve nitelik bakımından farklılık gösterirken mekân homojendir, tek cinstendir. Duyumlar nitelik bakımından farklılık gösterdiği için kesintili ve sınırlıyken mekân algısı kesintisizdir. Duyumlar bölünemez ve yine bu nedenle ölçülemezken mekân sonsuzca bölünebilir. Hatta filozofa göre *sonsuz bölünebilirlik* mekânın karakteristik niteliği olarak ifade edilebilir. Ayrıca duyumlara ait nitelikleri muhayyile (imagination) vasıtasıyla ortadan kaldırmamız mümkün olsa da mekân için bu mümkün değildir. Bu anlamda hiçbir soyutlama ya da muhayyile çabası mekânı dışarda bırakmamaktadır. O halde Bergson'a göre zihnimiz mekân algısını *a priori* bir biçimde elde etmiştir.⁷⁴

Şu halde özetleyecek olursak Bergson'a göre mekân algımızın duyumlar aracılığıyla elde edildiğini savunan düşünürler mekânın anlaşılması için Kant'ın anlayışına göre daha açıklayıcı herhangi bir düşünce ortaya koyamamışlar. Üstelik mekân algısıyla insan zihni arasındaki ayrılmaz ilişkiyi göz ardı etmişlerdir.

⁷¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 89; Ayrıca bkz: H. Bergson, *Metafizik Dersleri*, s. 33-41.

⁷² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 88.

⁷³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 89.

⁷⁴ Bergson, *Metafizik Dersleri*, s. 33-37.

1.1.2. Soyutlama Yetisinin Kaynağı Olarak Tek Cinsten Mekân Algısı

Bergson tek cinsten mekân algısı sayesinde soyutlama yetisinin daha açık bir ifadeyle sayabilme, kavram üretebilme gibi yetilerin ortaya çıktığını düşünmektedir. Hatta ona göre hayvanların bu yetilerden yoksun olmalarının temel nedeni insanlardaki gibi tek cinsten mekân algısına sahip olmayışlarında aranmalıdır.⁷⁵

Bu noktada bazı düşünürler konuşma, kavram üretebilme, sayabilme gibi yetilerin sadece soyutlama yetisi sayesinde gerçekleşebileceği düşünebilir ve söz konusu yetilerle mekân algısı arasında Bergson'un iddia ettiği gibi bir ilişkinin olmadığını iddia edebilirler. Fakat Bergson'a göre bu eksik bir düşünce olarak kalacaktır. Çünkü *tek cinsten mekân algısı* dikkate alınmaksızın soyutlama yetisinin herhangi bir işlevinden söz edilemez.⁷⁶ "Söylenmesi lazım olan şu ki biz mütecanis olmayan bir duyumsal keyfiyetler bir de bir cinsten olan mekân gibi birbirlerinden farklı mahiyette iki realite tanıyoruz. İnsan zekâsınca açıkça tasarlanan mekân realitesi bizi kesin ayrılıklar yapmaya, saymaya, soyutlamaya ve belki de konuşmaya götürüyor."⁷⁷

Bergson'un soyutlama yetisini tek cinsten mekân algısına dayandırmasıyla ilgili temel gerekçelendirmesinin sayılarla ilgili analizlerinde aranması gerektiğini düşünmekteyiz.

Bilindiği üzere pek çok düşünür (genellikle rasyonalist düşünürler) matematiği kesin bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Bu noktada sayıların ve matematiksel önermelerin kökeni sorunu genellikle araştırmaların odak noktasını oluşturmuştur.

Bergson'a göre sayabilme, sayılan şeylerdeki farklılıkları göz ardı ederek *benzer niteliklerin* esas alınmasıyla mümkündür. Örneğin bir sürüdeki elli koyunun her biri tikel olarak kendilerine özgü nitelikler taşımasına rağmen bu koyunların tümünü kuşatabilecek benzer nitelikleri, ortak fonksiyonlar esas alınmakta ve bu sayede "koyun" olarak adlandırılmakta veya sayılabilmektedir.⁷⁸ Bergson'un koyun sürüsü örneğini esas alan düşünce deneyinden hareketle konuşacak olursak bu koyunlar arasında tüm nitelikler aynı olsa bile "elli koyun" olarak sayabilmemiz ancak *mekânsal ayrılıklar* sayesinde mümkün olabilmektedir. Kendisi bu durumu

⁷⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 127.

⁷⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 92.

⁷⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 92.

⁷⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 74.

şöyle ifade etmektedir: "*Diyelim ki sürünün bütün koyunları birbirlerinin aynısı olsun, hiç değilse birbirlerinden kapladıkları yerlerde ayrılırlar; aksi taktirde bir sürü teşkil edemeyeceklerdir.*"⁷⁹ Her yönüyle birbirinin tıpa tıp aynısı elli koyunu gözümüzde canlandırarak bu konuyu çok daha net bir biçimde analiz edebiliriz. Koyunların tüm niteliklerinin *aynı* olduğunu hayal etmemize rağmen onları sayabilmekteyiz. Eğer tüm nitelikleri aynı olmasa bile bazı benzer nitelikleri dikkate alarak yine sayabilirdik. Fakat asıl sormaya çalıştığımız şey şudur: Her nitelik aynı olsa da sayabilmek için farklı olması gereken nitelik nedir? Her niteliği aynı olsa bile sayabilmemizi sağlayan nitelik, koyunların *mekânsal olarak* birbirilerinden ayrı olmalarıdır. Nitekim mekânsal olarak da aynı yeri işgal etmeleri halinde "bir" ve "aynı" olurlardı ki bu durumda bir sayısından ötesine geçilemezdi. Şu halde sayabilmemiz için gereken temel özelliğin en az iki şeyin birbirinden ayrı mekânlara sahip olmaları gerektiğini Bergson bu örnekle ortaya koymaktadır.⁸⁰ Bergson'un aşağıdaki ifadesi bu durumu daha net bir biçimde ifade etmektedir. "*Adedi yapmak için zihnin kullandığı malzeme mekân olduğu gibi onu yerleştirdiği çevre de mekândır.*"⁸¹

Bergson'un incelediği diğer bir durum ise seslerin sayılabilmesiyle ilgilidir. Nitekim tonlamasında herhangi bir farklılık olmayan, duraksamanın söz konusu olmadığı bir ses sayılabilir bir şey değildir. Fakat her ne zaman o seste bir duraksama ya da ton değişikliğine ilişkin bir ses farklılaşması duyulur ve yeniden aynı ya da farklı bir ses başlayacak olursa ancak o zaman biz "iki sestem" söz edebilir ve böylece "birinci ve ikinci ses" şeklinde sayma işlemi

⁷⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 74, 75.

⁸⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 74, 75.

Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı ünlü eserinde farklı bir bağlamda olsa da bu düşünceyi kullandığını görmekteyiz. Gazzâlî şöyle ifade etmektedir: "...iki ayrı yerde bulunan iki siyahlığın her bakımdan benzer oldukları sanılmamalıdır, çünkü bunlardan biri bir yerde diğeri başka bir yeredir..... Aynı şekilde iki ayrı zamanda bir yerde bulunan iki siyahlık da mutlak anlamda benzer değildir, zira zaman itibariyle bunlar birbirinden ayrılmaktadır. O halde bunlar her bakımdan birbirine nasıl eşit olur?! "Benzer iki siyahlık" derken, biz bununla, mutlak siyahlığı değil, siyahlığın ikisine olan nisbetini kastettik. Aksine yer ve zaman bir olsaydı artık ne ayrılık, ne iki siyahlık ve ne de herhangi bir ikilik düşünülürdü." (Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., 6. baskı, İstanbul, 2014, s. 24.). Fakat Bergson yukarıda ele aldığımız analizlerden hareketle sayabilme, kavramlaştırabilme gibi yetilerimizin kaynağını, tek cinsten mekân algımıza dayandırmış ve süre-mekân arasındaki köklü farklılığı fark ederek felsefe tarihinde kendini özgün kılacak çok daha farklı bir ufka kapı aralamıştır.

⁸¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 81.

gerçekleştirebiliriz. Şu durumda seslerin sayılabilmesi ancak duraksamalar, fasılalar söz konusu olduğunda mümkündür.⁸²

Bu anlamda cisimlere ait temel bir nitelik olarak ele alınan *iki cismin aynı anda aynı yerde bulunamama* özelliği Bergson'a göre cisimlerin temel bir niteliği olmaktan çok bizzat adet düşüncesinin temel bir niteliği olarak kabul edilmelidir. Çünkü iki cismin aynı zamanda aynı yerde bulunabilmesini tasavvur etmek mümkün olmamaktadır.⁸³ Bergson'a göre aynı anda aynı yerde iki cismin bulunamayışı, fiziki ya da deneyimsel değil mantıkî bir zorunluluktur. Üstelik bu durum zihnimize doğuştan var olan bir takım nitelikler sayesinde. Bergson'un bu düşüncesi sayıların mekân algısıyla olan ayrılmaz ilişkisini net bir biçimde göstermesi bakımından ayrıca öneme sahiptir. *"İki cisim aynı zamanda bir yerde bulunamaz. Çünkü bunun zıddı olan bir hükümde hiçbir tecrübenin ortadan kaldıramayacağı bir saçmalık vardır; kısaca bir tenakuzu içerir..... Eğer iki cismin aynı zamanda bir yerde bulunmaması hususu çok kere maddenin bir keyfiyeti olarak tanınıyorsa adet fikrinin mekân fikrinden müstakil olarak mülahaza edilmesiyle tanınıyor. O zaman iki yahut daha fazla şeyin aynı yeri işgal etmeyeceklerini söylemekle bunların tasavvuruna bir şey katıldığı sanılıyor; sanki soyut olsa da iki adedinin tasavvuru göstermiş olduğumuz gibi mekânda iki farklı vaziyetin tasavvuru değilmiş gibi! O halde iki cismin aynı zamanda bir yerde bulunamayacağını maddenin bir hassası gibi vazetmek, adet ile mekân fikirlerinin birbirlerine bağlılıklarını tanımak, maddeden ziyade adedin hassasını beyan etmektir."*⁸⁴ Görüldüğü gibi Bergson'a göre iki cismin aynı anda aynı yerde bulunamama niteliği cisimlerin değil sayıların temel bir niteliği olup kaynağı da doğuştan mekân algısıyla var olan zihnimize ilgilidir.

Bu bağlamda Kant'ın da ifade ettiği gibi deneyim bize ancak neyin var olduğunu bildirebilir fakat zorunlu olarak niçin başka türlü değil de o şekilde olması gerektiğini bildiremez.⁸⁵ Kant'ın ifade ettiği bu durumu başka bir ifadeyle açıklayacak olursak olgusal bir önermeden

⁸² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 83.

⁸³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 84.

⁸⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 85.

⁸⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 51, 52.

zorunluluk içeren bir önermenin çıkarılması salt deneyimden hareketle pek mümkün görünmemektedir. Dahası zorunluluk ve evrensellik kavramları birbirine sıkı sıkıya bağlı olması da bu noktada dikkate alınmalıdır.⁸⁶

Özetleyecek olursak Bergson tek cinsten mekân algısıyla sayılar arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda adet düşüncesi mekân algısına dayanmaktadır. Daha açık bir biçimde dile getirecek olursak sadece mekânda sayabilmekteyiz. Bir takım bilinç durumlarını örneğin duyguları saymaya ya da kavramlaştırmaya çalıştığımızda onları ancak mekânsallaştırarak sayabilmekteyiz.

Soyutlamaların tek cinsten mekân algısına dayanmasıyla ilgili Bergson'un temel gerekçelerini de böylece ele almaya çalıştık. Buna göre Bergson sayıların tek cinsten mekân algısına dayandığını iddia etmekte ve buradan hareketle diğer kavram üretebilmemizi sağlayan temel niteliğin de söz konusu mekân düşüncesiyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Çünkü zihin, sayma ve kavram üretme yetilerini kullanılırken aynı işlemi gerçekleştirmektedir ki biz bu işlemi "aynılaştırma", "eşitleme", "aynı varsayma" şeklinde ifade etmek istiyoruz.

Fakat tüm bu açıklamalara rağmen mekân algısı ve soyutlama yetisi arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair muhtemel belirsizlikleri nispeten gidermek adına analizlerimizi biraz daha derinleştirmek istiyoruz. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak Bergson konuşma, kavram üretme, sayabilme yetilerini nasıl oluyor da *niteliklerden boşaltılmış, tek cinsten mekân algısına* dayandırabilmektedir? Kanaatimizce bu sorunun yanıtı soyutlama yetisinin analizinde aranmalıdır. Kavram üretebilmemiz "aynı sayma", "eşitleme" ya da "aynılaştırma" olarak ifade edebileceğimiz bir işlemi gerçekleştiren soyutlama yetisi sayesinde meydana gelmektedir. Bu durumda şunu sormak yerinde olacaktır: "Aynı sayma", "eşitleme", "aynılaştırma" olarak açıklamaya çalıştığımız bu söz konusu faaliyet *zihnimizdeki hangi şeyden kaynaklanıyor olabilir?*

Bergson felsefesinden hareketle söyleyebiliriz ki "aynılaştırma" işlemi zihnimizde her yönüyle *aynı* kalabilen tek bir şey sayesinde yani *tek cinsten mekân algısı* sayesinde ortaya

⁸⁶ Zorunluluk ve evrensellik için bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 53-56.

çıkılmaktadır. Nitekim Bergson'un belirttiği üzere⁸⁷ zihnimizdeki her şey daima değişime, süreye tabi iken bizde “aynı” kalan ve bu anlamda süresiz olan tek şey mekân algımızdır. Dolayısıyla aynılıkların kaynağı da bu söz konusu mekân algısıyla açıklanabilir. Nitekim daha önce de söz ettiğimiz gibi tek cinsten mekân algısı homojen bir yapı arz etmekte ve her yerinde aynı özelliği göstermektedir. Tek bir cismin mekânsal algısı hem kendisiyle her yerinde aynı özelliği göstermekte hem de diğer cisimlere ait mekânsal algılarla aynı özelliği göstermektedir.

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki Bergson'un süre ve mekân arasında bu şekilde köklü bir ayrıma gitmesinin temel nedenlerinden biri de değişime tabi olmayan yegane özelliği *tek cinsten mekân algısı* olarak görmesinden dolayıdır. Ve yine bu nedenle "aynı sayma", "eşitleme", "aynılaştırma" işlemlerine dayanan soyutlama faaliyetini *aynı* olan tek bir şeye yani mekân algımıza dayandırmıştır. Sonuç olarak bütün bu nedenlerden dolayı Bergson şu ifadeleri kullanmaktadır. "*Birbirlerinin aynı ve zamandaş duyular ayırmaya medar olan da böyle mütecanis (tek cinsten) boş bir çevre telakkisidir.*"⁸⁸ Bergson'un bu söz konusu iddiasının daha iyi anlaşılması için bir kavramı ele alabiliriz. Örneğin renkleri ya da diğer birçok niteliği birbirinden farklı olan iki masaya yine de aynı ismi vermekte ve ‘masa’ diyebilmekteyiz. Bu durum söz konusu iki nesneye ‘masa’ diyebilmemizi sağlayan temel niteliklerle ilgilidir. Bu temel niteliklerden hareketle söz konusu nesnelere *aynı* kavram sınıfının içine dahil edebilmekteyiz. Benzer bir durum daha önce açıkladığımız üzere sayılar için de söz konusudur. Çünkü iki adet masayı sayarken onları eşitlemekte, aynı varsaymakta ve böylece “bir artı bir” şeklinde bir işleme tabi tutabilmekteyiz. Dolayısıyla “iki masa” diyerek sayarken masalığa ait temel niteliklerin sayımı yapılmış olmaktadır. Dahası isim verme işlemi ile sayabilme işlemlerinin de birbiriyle son derece ilişkili olduğunu ve bu açıdan gerçekleştirilen işlemin birbirlerine ne denli benzediğini de tekrar vurgulamış olalım. Çünkü her ikisinde de bir takım benzer niteliklerden hareketle “aynılaştırma” söz konusudur.⁸⁹

⁸⁷ "Süresiz gerçek bir mekân var, olayları şuurlarımle birlikte görünüp birlikte kaybolan bir mekân; bir de gerçek bir süre, bir cinsten olmayan anlamları birbiriyle kaynaşan bir süre var." Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 103.

⁸⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 90.

⁸⁹ Bu analizlere dayanak teşkil edebilecek benzer ifadeler için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 4. bas., İstanbul, Ekim 2012, s. 76, 77; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 24.

Son olarak Bergson'un tek cinsten mekân algısıyla soyutlama yetisi arasında kurduğu ilişkinin evrimsel arka planına da kısaca değinmek istiyoruz. Birazdan içgüdü ve zeka ayrımı çerçevesinde bu konuyu daha ayrıntılı olarak inceleme fırsatımız olacağı için kısaca değinmeye çalışacağız.

Bergson mekân algısının doğuştan oluşunu evrim düşüncesiyle birlikte açıklamaya çalışmakta ve bu açıdan insanlarla hayvanlar arasındaki bazı temel farklılıkların tek cinsten mekân algısıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Az önce de ifade ettiğimiz gibi filozof, kavram üretme, sayabilme ve konuşabilme yetileriyle *tek cinsten mekân algısı* arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünmekte hatta insanın toplumsal bir varlık olmasını sağlayan şeyin de bu nitelik olduğunu iddia etmektedir. "*Fazla olarak tekrar işaret edelim ki mütecanis (tek cinsten)⁹⁰ bir mekân sezgisi aynı zamanda içtimai hayat yoluna girer. Belki de hayvanlar bizim gibi duyularını dışında ve bütün şuurlu varlıklarda müşterek bir hassa olan kendilerinden ayrı bir dış dünya tasavvur ediyor değillerdir. Hatta eşyayı kendimizden ayrı ve mütecanis çevreli olarak tasavvur ettiren temayül ne ise birlikte yaşamak ve konuşmak temayülü de odur.*"⁹¹ Bu anlamda Bergson'a göre hayvanların da insanda olduğu gibi bir dış dünya algısına sahip oldukları son derece şüphelidir. "*Bu manada olarak hayvanların da dış dünyayı hele dışta olmayı tıpkı bizim gibi tasavvur etmeleri şüphelidir.*"⁹²

Bergson'un Kant'ın mekân anlayışından daha farklı ve özgün olarak öne sürdüğü açıklama kendisinin de dile getirdiği gibi konuya ait evrimsel arka planla ilgilidir. "*İmdi bizde homojen bir mekân farz etmiş ve Kant'ın yaptığı gibi bu mekânı ihtiva ettiği maddeden ayırarak duyarlığımızın bir şekli olarak kabul etmiştik. Şu farkla ki eşyayı başka zekalar mesela hayvan zekaları da idrak ediyor, yalnız bizim kadar birbirlerinden seçip ayıramadıkları gibi oldukları gibi de göremediklerini söylemiştik. Ancak insanda görülen homojen bir çevre sezgisi sayesinde ki kavramlarımızı birbirine nispetle ayırabiliyor, eşyayı seçik olarak görüyoruz. Yine böy-*

⁹⁰ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

⁹¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 127.

⁹² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 91.

*lece yapılan çifte bir ameliye ile bir yandan dile elverişli bir yandan da idrakimde bütün zekaların birleştiği bizden apayrı bir dış dünya oluyor. Bütün insan zekalarının birleşmesiyle birlikte toplum hayatı da hazırlanmış oluyor.*⁹³

Konuyu özetleyecek olursak Bergson'a göre tek cinsten mekân algısı değişmeyen tek cinsten bir şey olduğundan ötürü süreyle kökten bir farklılığa sahiptir. Bu açıdan soyutlamaların da kaynağı bu söz konusu mekân algısında aranmalıdır. Bu çerçevede Bergson sayabilme yetisinin mekân algısına bağımlı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dahası ona göre isimlendirme yetisi de benzer bir işlemlerle çalışmaktadır. Son olarak ise evrimsel arka plana değinmeye çalıştığımızı belirtelim. Bu noktada konuşabilme, sayabilme, yazabilme ve bu sayede toplumsal bir yaşam tarzı kurabilme gibi temel insani nitelikler Bergson felsefesinde kaynağı bakımından tek cinsten mekân algısıyla ilişkilendirildiği için konunun evrimsel tarihi ayrıca önem kazanmaktadır.

1.1.3. Bir "Sezgi" Olarak Tek Cinsten Mekân Algısı

Mekân konusuyla ilgili irdelenmesi gereken diğer bir sorun ise Bergson'un tek cinsten mekân algısını niçin bir "sezgi" olarak nitelendirdiğine ilişkindir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Bergson sezgi ile *bir nesnede biricik ve bu nedenle dile getirilemez* olanın elde edilebilmesi için söz konusu nesnenin/konunun içine girebilmemizi sağlayan zihinsel sempatiyi kastetmektedir.⁹⁴ Bu anlamda Bergson'a göre sezgi; *doğrudan ve aracısız* bir bilgi elde etme yöntemidir. Dolayısıyla sezgisel bilgi, önermelerin ya da duyuların *aracılığıyla* elde edilemez. Diğer bir deyişle sezgisel bilgi, mantıksal akıl yürütmenin veya duyusal deneyimlerin aracılığı olmaksızın elde edilen bir bilgidir.⁹⁵

⁹³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 214, 215.

⁹⁴ Henri Bergson, *Metafizik Giriş*, Türkçesi: Atakan Altınörs, Paradigma Yay., 2. baskı, İstanbul, 2013, s. 43.

⁹⁵ John Herman Randall, Jr. Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi yay., İzmir, 1982, s. 79-81. Bergson felsefesinde sezginin yeri hakkında ayrıca bkz. Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yay., 3. baskı, İstanbul, 2013, s. 87-92.

Bu bağlamda sezginin doğrudan, aracısız biçimde elde edilen bir bilgi türü olarak anlaşılıp kullanılmasının felsefe tarihinin çok daha önceki dönemlerine dayandığını belirtmeliyiz. Örneğin İbn Sina'nın temelci epistemolojisini dikkate alacak olursak⁹⁶ onun felsefesinde sezgi (hads) orta terimin anlak, aracısız ve kendiliğinden keşfedilmesi bağlamında gündeme gelmektedir.⁹⁷ Sezginin İbn Sina tarafından aracısız bilgi edinme bağlamında ele alındığını D. Gutas'ın İbn Sina epistemolojisini konu alan ayrıntılı analizlerini incelediğimizde de görmekteyiz.⁹⁸

Gazzâlî'nin ise duyu bilgisinden kuşku duyduğunu buna karşın zorunlu önermeleri (matematiksels önermeler ve totolojik önermeler)⁹⁹ güvenilir bulduğunu fakat o tür bilgilerden de kuşku duymaya başladığı zaman Tanrı'nın kalbine attığı "nur" sayesinde bu durumdan kurtulduğunu ve bu sayede zorunlu önermelere yönelik içinde tam bir eminlik oluştuğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Bu anlamda Gazzâlî *duyu verileri, mantıksal akıl yürütme gibi vasıtalı akıl yürütme faaliyetlerinin* kendisini tam bir eminliğe ulaştıramadığını¹⁰¹ buna karşılık sezgisel diyebileceğimiz doğrudan ve aracısız bir şekilde (nur) eminliğe ulaştığını ifade etmektedir. Burada "nur" ifadesinin hangi bağlamda kullanılmış olduğu da ayrıca tartışılabilir. Örneğin burada nur kavramının bir tür mistik deneyimi ifade için kullanılmış olması muhtemeldir. Ya da mistik deneyimi dışlayan daha farklı bir anlamı ifade için kullanılmış bir metafor olarak da düşünülebilir.

⁹⁶ Modern epistemolojideki ünlü bir sınıflandırmadan hareketle söyleyecek olursak ünlü bir gerekçelendirme kuramı olan "temelcilik", bilgilerimizin temelinde doğrudan, aracısız elde edilen temel önerme, temel bilgi ya da temel inançların olduğunu savunmaktadır. Şüphecilerin, bilginin kaynağıyla ilgili öne sürdüğü *sonsuzca geriye gitme* sorunu gibi sorunlar böylece aşılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda İbn Sina, Gazzâlî, Descartes, Spinoza, Leibniz ve elbette Bergson gibi filozofların temelci bir epistemolojiye sahip olduğu söylenebilir. (Temelci ve bağdaşımıcı gerekçelendirme/haklılandırma kuramları için bkz. Ahmet Cevzici, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., 2. bas., İstanbul, 2012, s. 21-26.)

⁹⁷ Bkz. D. Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, Derleme ve Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., 3. bas., İstanbul, Aralık 2010, s. 116-118.

⁹⁸ İbn Sina epistemolojisinde önemli bir yere sahip olan "sezgi" ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. D. Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 113-147.

⁹⁹ Bkz. Gazzâlî, *El-Munkızu mine'd-Dalâl*, Çeviren: Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1989, s. 18.

¹⁰⁰ Bkz. Gazzâlî, *El-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 17-20.

¹⁰¹ Mantıksal akıl yürütmenin her durumda geçerli bir bilgi yöntemi olmadığına ve bu çerçevede "nur" ifadesinin kullanımına ilişkin Gazzâlî'nin şimdi aktaracağımız ifadelerinin son derece dikkat çekici olduğunu belirtmeliyiz: "*Nihayet Cenabı Hak beni o hastalıktan kurtardı. Nefsim sıhhat ve itidale döndü. (Zaruriyat) dediğimiz bilgilerin kabule sayan, güvenilir olduğuna emin oldum. Bu emniyet, delil tertip ve tanzim etmek suretiyle hâsıl olmuş değildi. Ancak Cenabı Hakkın kalbime attığı bir nur sayesinde olmuştu. Bu nur, birçok bilgelerin anahtarındır. Hakikatlere ermek daima delil ile olur zannedenler Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olurlar.*" (Gazzâlî, *El-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 20.)

Her halükârda Gazzâlî'nin “nur” ifadesinin, doğrudan ve aracısız bir bilgi türüne işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Yine aynı şekilde Descartes'ın *Meditasyonlar* adlı eserine baktığımızda “düşünüyorum o halde varım” önermesine ulaşmasıyla ilgili olarak “ışık” (doğal ışık) ifadesini kullanması¹⁰² birçok açıdan son derece dikkat çekici bir durumdur. Burada “doğal ışık” olarak ifade edilen metaforun “sezgiye” işaret ettiğiyle ilgili neredeyse hiçbir şüphe yok gibidir.¹⁰³ Nitekim Descartes'in düşüncelerinden anlaşılmaktadır ki kendisi, “düşünüyorum o halde varım” önermesine herhangi bir bilgiye dayanmaksızın (çünkü tüm bilgilerden kuşku duymuştu) aracısız, dolaysız olarak ulaşmıştır.¹⁰⁴ Hatta bu çerçevede sezgi, akıl yürütmelerde temel önerme olarak kullanılacak bir bilginin elde edilmesini sağlamakta ve bu anlamda “rasyonel sezgi” olarak adlandırılabilir.¹⁰⁵

Dikkat edilecek olursa fikirlerine kısaca yer verdiğimiz bu üç filozofun düşüncelerinde sezginin doğrudan, aracısız bir bilgi türü olarak kullanıldığını diğer bir deyişle duyu verilerinin ya da mantıksal akıl yürütmelerde kullanılan önermelerin aracılığıyla kazanılmayıp doğrudan, aracısız biçimde kazanılan bir bilgi türü olarak ele alındığını görmekteyiz. Dolayısıyla konu başında belirttiğimiz üzere Bergson'un da sezgiyi “aracısız bilgi edinme yöntemi” olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.

Dahası Topçu'nun da dikkat çektiği üzere Bergson'un önerdiği sezgi yöntemi diğer bilgi türlerini ihmal eden bir yöntem değildir. Bu anlamda Bergson'un asıl amacı sezgisel bilgiyi kaynağı farklı diğer bilgilerle uyumlu bir biçimde kullanabilmektir. Örneğin ona göre bazı bi-

¹⁰² Örn.: “...doğal ışıkla bana açıklanan gerçekler zaten hiçbir şekilde kuşku içermez...” Descartes'in “doğal ışıkla” ilgili bu ve buna benzer ifadeleri için bkz. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia-Metafizik Üzerine Düşünceler*, Latince'den Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., 1. bas., İstanbul, Mayıs 2013, s. 71, 75.

¹⁰³ Bkz. John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1993, s. 32-35, 95, 96.

¹⁰⁴ Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia-Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 21-39; ayrıca bkz. John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, s. 35.

¹⁰⁵ Bkz. Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yay., 4. bas., İstanbul, Kasım 2006, s. 61-63; Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 23.

limsel, yaratıcı icatlar uzun çalışmalar neticesinde bir sezgi olarak yani aniden ve dolaysız olarak edinilmiştir. Böyle durumlarda yoğun çalışma süreci sezgisel bilgiyi hazırlayıcı bir işleve sahiptir.¹⁰⁶

Topçu'nun da belirttiği üzere Bergson felsefesinde sezgi, öncelikle iç gerçekliğin elde edilme yöntemidir ki bu anlamda bilincin yöntemidir. Bu doğrultuda sezgi, bilincin doğrudan doğruya yakaladığı veriler için kullanılmaktadır.¹⁰⁷ Ve yine bu nedenle diyebiliriz ki sezgisel veriler anlatılmaktan çok yaşanarak bilinebilen verilerdir. Bilincin deneyimlediği bu sürekli oluş durumuna ilişkin doğrudan verinin, zeka yardımıyla anlaşılması mümkün değildir. Nitekim Bergson'a göre varlığın maddi kabuğunu kırıp onun "saf hayat" ve "saf süre" olarak nitelenebilecek gerçek yapısını kavramak ve böylece ona nüfuz etmek için zekanın dışına çıkmak ve eşyanın oluş halini yaşayabilmek gerekmektedir.¹⁰⁸

Bu amaçla Bergson sezgi metodunu önermektedir. Anlaşılan o ki Bergson, Descartes'in cogito argümanında olduğu gibi benliği ve bu benliğe ait bilinç durumlarının bilgisini aracısız bir biçimde elde ettiğimizi düşünmektedir. İşte bu noktada sezgisel yöntem modern felsefi literatürde "içgözlem" şeklinde ifade edilen yöntemle birçok yönden benzerlik arz etmektedir. Bu açıdan söz konusu sezgi yöntemi kavram ya da sayılarla çalışan zekaya göre yani mantıksal akla göre daha farklı bir işlevi yerine getirmektedir.

Bergson'da sezgi ve zeka (intelligence)¹⁰⁹ ayrımını ele almamız gerekmektedir. Birazdan açıkça görüleceği gibi Bergson zekayı vasıtalı bilgi edinme yetisi olarak görmektedir. Ayrıca Topçu'nun da dikkat çektiği üzere Bergson sezginin evrimsel süreç içerisinde içgüdüden (instinct) doğduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁰ Bu nedenle Bergson felsefesinde sezginin anlaşılması birçok yönden içgüdü'nün anlaşılmasını gerektirmektedir. Evrimsel sürecin daha önceki dönemlerinde "içgüdü" (instinct) ve "zeka" ayrımı bu denli belirgin değildi. Fakat *hayat hamlesinin* ilerleyişi ayrı yönlerde, farklı nitelik ve işlevlerde bu iki farklı yetinin gelişmesini sağladı.¹¹¹

¹⁰⁶ Nurettin Topçu, *Bergson*, s. 84.

¹⁰⁷ N. Topçu, *Bergson*, s. 90.

¹⁰⁸ Nurettin Topçu, *Bergson*, s. 91; Bergson, *Matière et Mémoire*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

¹⁰⁹ Bkz. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çeviren: M. Şekip Tunç, MEB, İstanbul, 1947, s. 179.

¹¹⁰ Nurettin Topçu, *Bergson*, s. 82.

¹¹¹ Bkz. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 179.

İçgüdünün bilgisi kesin bilgi olması bakımından kategorik önermelere benzemektedir. Buna karşın zekanın bilgisi görelidir.¹¹² Zeka suretin, şeklin bilgisi iken içgüdü doğrudan maddenin bilgisine yönelir.¹¹³ İçgüdü eşyanın varlığına bütüncül olarak yönelen bir bilgi aracı iken zeka eşyanın birbiriyle olan ilişkisine yoğunlaşmıştır.¹¹⁴ İçgüdü bir tür “sempati” olarak ifade edilebilir. Bu anlamda o eşyaya tam anlamıyla yaklaşmış onu içinden derinlemesine kavrayabilecek, deyim yerindeyse o şeyi yaşayabilecek bir yetidir. Zeka ise cansız maddenin dışında cansız sembolleri kullanarak ölçümler yapmaya çalışmakta ve bize gerçekliğin sadece tercümesini verebilmektedir. Bu anlamda içgüdü hayata yönelmiş zeka ise cansız maddeye yönelmiştir.¹¹⁵ İçgüdü bilgiye tam bir eminlikle ve doğrudan doğruya ulaşır. Buna karşın zeka, bir parçayı başka bir parçayla ilişkilendirerek, karşılaştıran bir yetidir.¹¹⁶ İçgüdü canlının çevresine en iyi şekilde uyum sağlamasını amaçlamaktadır. Bu açıdan içgüdü zekaya benzemekte ve aynı şeyi amaçlamaktadır. Zekanın araştırabileceği fakat kendiliğinden hiçbir zaman erişemeyeceği ya da yoğun çalışmalar sonucu uzun zaman sonra ancak erişebileceği bilgilere içgüdü erişmiş olabilmektedir. Fakat içgüdü ise hiçbir zaman araştırmaya girişmeyecektir.¹¹⁷ Bu anlamda Bergson, hayvanlarda görülen çok yoğun ve uzun çalışmalar sonucu elde edilebileceği düşünülen bazı şaşırtıcı yeteneklerin (içgüdü) onlarda doğuştan olmasıyla ilgili bir takım örnekleri de bu çerçevede yorumlamaktadır.¹¹⁸

Bergson felsefesinden anlaşılmaktadır ki analiz, zekanın asıl işlevi olarak düşünülebilir. Fakat bu çerçevede zeka yetisinin bazı olumsuz niteliklerinden söz edilebilir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi Bergson’a göre kavramlar bilinç durumlarına ait gerçekliği tam anlamıyla aktaramamaktadır. Kavramlar; bir tür çeviri, bir bakış açısı, gerçekliğin bir gölgesi veya pratik bir şema işlevi görmektedir. Bu anlamda kavramlar gerçekliğin bütününden koparılmış bir parça olduğu halde gerçekliğin bütüncül bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Hâlbuki durum böyle değildir. Kavramlar *fotografik* veya daha ziyade *sinematografik* bir görünüşdür. Bu anlamda

¹¹² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 197.

¹¹³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 196.

¹¹⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 195.

¹¹⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 231.

¹¹⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 197.

¹¹⁷ Nurettin Topçu, *Bergson*, s. 82; Bergson, *Evolution Créatrice*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

¹¹⁸ Nurettin Topçu, *Bergson*, s. 82; Bergson, *Evolution Créatrice*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

diyebiliriz ki kavramları tanımlamamızı sağlayan temel nitelikler görüntüsel olarak çeşitli yaşamsal menfaatler gözetilerek seçilmiştir. Sonuç olarak Bergson'a göre kavramlar, gerçekliği bozup değiştirmekte ve gerçekliğin yerine onun yapay bir kopyasını vermektedir. Bu anlamda Bergson'a göre analiz/tahlil hareketli gerçeklikten hareketsiz unsurlar çıkardığından ötürü gerçekliğin yapısını bazı yönlerden değiştirmekte bazı yönlerden ise eksik bir biçimde aktarmaktadır.¹¹⁹

Elbette kavramsal düşünceye yönelik bu eleştiriler Bergson'un kavramsal ve matematiksel düşünceyi tamamen faydasız gördüğü şeklinde anlaşılmalıdır. Öncelikle fizik ve geometri gibi ilimler dikkate alındığında başka türlü bir yöntem düşünmek mümkün değildir. Fakat zekanın bu tür yöntemleri canlılığa ilişkin durumlara (biyolojik ve bilinçsel durumlar gibi) uygulanmak istendiğinde metodolojik bir hata yapılmış olacak ve istenen gerçekliğe ulaşamayacaktır. Bu anlamda Bergson'un asıl kaygısı metodolojiye ilişkin olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁰ Ayrıca belirtmeliyiz ki kavramlara ya da kavramsal düşünceye sadece geometri ve fizik için değil bilincin sezgisel verilerini aktarmak için de gereksinim duymaktayız. Ne var ki kavramsal düşünce canlılığa ait şaşırtıcı, deyim yerindeyse ele avuca sığmaz fenomenlerin (bilinç gibi) anlaşılmasında tek başına elverişli bir yöntem değildir. Şu halde zeka Nurettin Topçu'nun da dikkat çektiği üzere tamamen güvensiz bilgi veren bir yeti değildir. Fakat zeka sınırlı bir tanıma yetisidir. Bu nedenle Bergson'a göre zekanın çerçevesini kırmak değil genişletmek gerekmektedir. Zeka ile sezgi bir takım temel farklılıklara sahip yetiler olsa da ikisinin karşıt yetiler olduğu söylenemez. Daha önce de değindiğimiz gibi Bergson felsefesine göre bu yetiler birbirinin eksikliğini tamamlayan ve birlikte kullanılması gereken yetilerdir. Zeka olmaksızın sezgi pratik açıdan kendini ilgilendiren objeye perçinlenmiş bir içgüdü olarak kalacaktır. O halde zeka ve sezgi aslında birbirini tamamlamaktadır. Bergson'un tüm kaygısı zeka ve sezginin birbirine indirgenmeksizin ve diğeri ihmal edilmeksizin birlikte kullanılmasıdır.¹²¹ Nitekim kendisi bu durumu şöyle ifade etmektedir. "*İçgüdüünün izlerini taşımayan bir zeka olmadığı gibi etrafında bir*

¹¹⁹ N. Topçu, *Bergson*, s. 78, 79; Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Bergson, *Evolution Créatrice*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

¹²⁰ N. Topçu, *Bergson*, s. 79; Bergson, *Evolution Créatrice*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

¹²¹ N. Topçu, *Bergson*, s. 80, 81; Bergson, *Evolution Créatrice*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

zeka çevresi bulunmayan bir içgüdü de yoktur."¹²² Buna göre zeka ve içgüdü birbirlerini tamamladıkları için birliktedirler ve birbirlerinden farklı oldukları için de birbirlerini tamamlamaktadırlar.¹²³ Zeka yapay üretimler yapabilen, aletler vasıtasıyla aletler icat edebilen ve bunları olabildiğince değiştirebilen bir yetidir. Hatta Bergson'a göre tarih boyunca genel tavrı ve zekasının temel niteliklerine göre tanımlanacak olursa "insan" denilen varlık, "düşünen insan" (homo sapiens) olarak değil "yapan insan" (homo faber) olarak adlandırılmalıdır.¹²⁴ Bu anlamda Bergson artık düşünen insana evrilmek gerektiğini ima etmektedir.

Buraya kadar Bergson felsefesinin temel kavramlarından olan içgüdü-sezgi-zeka gibi kavramların birbiriyle olan ilişkisini konumuzun kapsamı ve hedefi bakımından yeterince açıkladığımızı düşünmekteyiz. Bu açıklamalarımız çerçevesinde Bergson'un mekân algısını "bir sezgi" olarak nitelenmesine ilişkin düşüncelerinin daha net anlaşıldığını söyleyebiliriz. Nitekim yukarıda yaptığımız açıklamalar çerçevesinde görebilmekteyiz ki Bergson mekân algısının doğrudan, aracısız bir algı olduğunu düşünmektedir. Yine kendisi *tek cinsten mekân algısını* evrimsel bir doğuştanlıkla açıklamaktadır. Böylece bu doğuştanlığı evrimsel bir arka plana dayandırdığını görmüş olduk. Ayrıca mekân-zeka ve süre-sezgi kavramları arasındaki doğrudan ilişkinin analizi Bergson'un çizdiği evrimsel çerçeve dikkate alındığı zaman daha iyi anlaşılmaktadır. Bu çerçevede insan zekası, mekân algısı sayesinde kavram üretebilen ya da matematiksel işlemler yapabilen bir seviyeye gelmiştir.¹²⁵ Hatta daha önce de değindiğimiz üzere Bergson, insanı daha farklı bir toplumsal yapılanmaya doğru sürükleyen temel nedenin de bu yetide aranması gerektiğini düşünmektedir: "*Fazla olarak tekrar işaret edelim ki mütecanis bir mekân sezgisi aynı zamanda içtimai hayat yoluna giriştir. Belki de hayvanlar bizim gibi duyumları dışında ve bütün şuurlu varlıklarda müşterek bir hassa olan kendilerinden ayrı bir dış dünya tasavvur ediyor değillerdir. Hatta eşyayı kendimizden ayrı ve mütecanis (tek cinsten)*"¹²⁶ çevreli olarak tasavvur ettiren temayül ne ise birlikte yaşamak ve konuşmak temayülü de odur."¹²⁷ Görülmektedir ki Bergson'a göre insandaki kendilik ve dış dünya ayrımı hayvanlarda olmayabilir:

¹²² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 180, 181.

¹²³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 181.

¹²⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 184, 185.

¹²⁵ Bu çalışma içinde yer alan "Soyutlama Yetisinin Kaynağı Olarak Tek Cinsten Mekân Algısı" adlı konuya bakınız.

¹²⁶ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

¹²⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 127.

"Bu manada olarak hayvanların da dış dünyayı hele dışta olmayı tıpkı bizim gibi tasavvur etmeleri şüphelidir."¹²⁸

Tüm bu açıklamalar sonucunda insandaki tek cinsten mekân algısının, mantıksal çıkarımlardan ya da duyumlardan değil evrimsel tecrübenin doğrudan doğruya gerçekleşen yaratımıyla kazanıldığı söylenebilir. Nitekim önce de gösterdiğimiz üzere *sezgi doğrudan ve aracısız bir bilgi edinme yöntemi*di. Böylece Bergson mekân algısını, insan zihninin temel bir niteliği olarak gördüğü için bu algıyı *aracısız kavradığımızı* düşünmektedir. Bergson'un bu noktada Kant'ın mekân-sezgi arasında kurduğu ilişkiye yakın bir biçimde mekânı sezgi olarak anladığını düşünebiliriz: "*Kant'ın Transandantal Estetik'i büyük ölçüde uzayın, algılama melekemizin ya da Kant'ın deyişiyle duyma melekemizin a priori formu olduğunun ispatlanmasına ayrılmıştır. Başka bir deyişle yan yana koyduğumuz duyu verilerinin bulunduğu sınırsız bir uzaya dair bir görüşümüz (intuition) vardır. Bu görüş tüm duyulur deneyimi zorunlu olarak önceler zira o olmadan duyulur deneyim olmaz.*"¹²⁹

Sonuç olarak kısaca ifade etmeye çalışırsak Bergson, mekân algısını Kant gibi doğuştan zihnin getirdiği bir veri olarak düşünmekte fakat buna ek olarak söz konusu düşünceyi evrim düşüncesiyle açıklamaya çalışmaktadır.

1.2. BERGSON'UN MEKÂN DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDE SÜRE/ZAMAN

Buraya kadar Bergson'un mekân anlayışını bir çok yönden incelemeye gayret ettik. Bergson felsefesinin süre, sezgi, zeka gibi temel terimlerinin yeterince anlaşılabilmesi için anahtar konunun "mekân" düşüncesiyle ilgili olduğunu göz önünde bulundurarak filozofun mekân düşüncesine öncelik vermeyi uygun bulduk.

A. Osman Gündoğan'ın da belirttiği üzere Bergson'un en özgün düşüncesi "süre" hakkındaki düşüncesidir.¹³⁰ Kanaatimizce tüm Bergson felsefesi hatta felsefesinin karakteristik özelliğini oluşturan "süre" düşüncesi bile onun mekân hakkındaki düşüncelerinden hareketle

¹²⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 91.

¹²⁹ Bergson, *Metafizik Dersleri*, s. 36, 37.

¹³⁰ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, s. 73.

tam olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla onun zaman düşüncesi de mekân çerçevesinde ele alınmalıdır. Yine aynı şekilde incelemeyi hedeflediğimiz irade konusunun temelini de Bergson'un mekân-süre düşüncesini oluşturmaktadır.

Bergson'un mekân düşüncesini ve bu bağlamda sayılarla ilgili ve sayısal çokluk hakkındaki analizlerini de dikkate alarak soracak olursak *sürenin* çokluğu, sayılabilmesi ya da en azından kavramlarla bölünebilmesi nasıl anlaşılmalıdır?

Bergson süre ve mekân arasında köklü bir ayrılık olduğunu düşünmektedir. Ona göre süre, mekânsal bir şeyin ya da mekânın sayıldığı gibi sayılabilen bir şey değildir. Süre, bilincin dolaysız deneyimleri sayesinde diğer bir ifadeyle sezgi sayesinde hissedilebilmektedir. Diğer bir ifadeyle bilinç akışı/bilinçteki süreklilik, sürenin en açık ifadesidir. Yine sürenin sayılamazlığı, sayma işleminin doğasından kaynaklanmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere Bergson, sayma işleminin her şeyden önce *mekânsal ayrıklık* gerektiren bir işlem olduğunu düşünmektedir. Fakat bilinç durumları esnasında hissedilen süre için mekânda olduğu gibi bir ayrıklıktan söz edilemez. Ayrıca sayabilme işlemi "aynılaştırmayı" gerektirir ki bilinç akışıyla hissedilen süre, "aynı" diyebileceğimiz herhangi bir değişmez duruma sahip değildir. Bilincin sürekliliği içerisinde her şey tek bir defa gerçekleşmektedir.¹³¹

Ayrıca mekânsız saf değişimler olmasından ötürü bilinç deneyimlerinin nerde bitip nerde başladığı tam olarak belirlenmemektedir. Burada dinamik ve birbirine katışan bir neden-sonuç ilişkisi söz konusudur. Bu nedenle bilinç durumlarının mekânda olduğu gibi bölünmeye çalışılması her şeyden önce yöntemsel bir hata olacaktır. Çünkü bilinç durumlarının bölünerek sayma ya da kavramlaştırma işlemine uygun parçalar haline getirilebilmesi ancak tek cinsten mekân algısının söz konusu olduğu durumlarda gerçekleşebilecektir. Dikkat edilecek olursa böyle bir durumda sayılan şey süre değil mekânsal aralıklardır. Yine bu doğrultuda düşünülecek olursa saatlerle ya da gök cisimleriyle yapılan süre ölçümü, mekânda yapılan bir ölçüm olup *zamanın değil zamandaşlıkların sayımıdır*. Bilinç durumlarında hissedilen süreyi bu şekilde

¹³¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 111, 112.

mekânsal olarak ayırmaya, bölmeye giriştiğimizde söz konusu bilinç durumlarını eksik ve hatalı bir biçimde ifade etmiş oluyoruz. Şu halde kısaca ifade edecek olursak Bergson'a göre zaman bölünemez, bölünebilir olan mekândır.¹³²

Neticede Bergson tüm bu analizlerin sonucunda iki farklı süre algısından söz edilebileceğini düşünmektedir. Bunlardan biri tek cinsten mekân algısının söz konusu olduğu bir durumda bölünmüş eşitliklerin sayılmasıdır ki burada sayılan şey mekân olup süre değildir. Fakat Bergson'un öne sürdüğü gerçek süre ise mekânsız, saf bir süre olup diğeri gibi bölünebilir, eşit aralıklara ayrılabilir bir şey değildir. *"İçimizde olan süre nedir? Adede benzemeyen keyfiyet halinde bir çokluk, organik bir gelişmedir, bununla beraber hiç de çoğalan bir kemiyet (nicelik)¹³³ olmayıp içinde seçik keyfiyetler (nitelikler)¹³⁴ de olmayan tamamıyla tecanüссüz (tek cinsten olmayan)¹³⁵ saf bir oluştur. Kısacası iç sürenin bir anı diğerinden ayrı ve seçik değildir."¹³⁶ "...saf süre ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adetle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet halinde değişmeler tevalisi olabilir. Bu da ancak saf bir tecanüссüzlük olacaktır."¹³⁷*

Şu halde bilinç akışında hissedilen sürede *tek cinstenlik* söz konusu olmadığı gibi onun farklı anları birbiri içinde dinamik bir kaynaşmayla ilerlemektedir. Birbirinden açık-seçik bir biçimde ayrılamayan özgün bir oluşum söz konusudur.

O halde Bergson'a göre bilinç durumlarının analizinde niceliklerin ya da niceliksel ifadelerin kullanılması söz konusu durumlara ait gerçekliğin anlaşılmasının önünde büyük bir engel oluşturmaktadır. Ona göre filozoflar tarafından bu durum yeterince anlaşılmadığı için onlar nicelik fikrini ikiye ayırmışlar ve böylece *kapsamlı nicelik* ve *kapsamsız nicelik* ayrımını doğru ve yerinde bir ayırım olarak görmüşlerdir. Fakat bu ayırimda iki nicelik arasındaki ortak noktanın ne olduğunu açıklayamamışlardır. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak bu filozoflar kapsamlı ve kapsamsız niceliğin her ikisini de "nicelik" kavramının kapsamı içine alabilmemizi

¹³² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.101, 105, 106, 107.

¹³³ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

¹³⁴ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

¹³⁵ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

¹³⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 207.

¹³⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 98.

sağlayan ortak niteliğin ne olduğunu açıklayamamışlardır. Dahası bilinç durumları gibi bu denli birbirine benzemeyen fenomenler için çoğalma, azalma gibi tabirlerin nasıl kullanılabildiğini de açıklayamamışlardır. Bergson'a göre artma, eksilme, çoğalma, azalma şeklinde adlandırılan bazı bilinç durumlarının bu tür niceliksel kelimelerle ifade edilmesi son derece hatalı bir yaklaşımdır. Bu tür niceliksel kelimeler yerine şiddet, yoğunluk gibi daha niteliksel olan kelimeler tercih edilmelidir. Çünkü bilincimizin hissettiği bu tür durumlar saf niteliksel durumlar olup niceliksel durumlar değildir.¹³⁸

Üstelik bu bağlamda düşünüldüğünde Bergson'a göre "hareketin" mekânsal olarak anlaşılması da büyük bir yanılgıdır. Nitekim bu hata yapılırken harekete kat edilen mekânın bölünebilirliği atfedilmektedir. Hâlbuki mekân ve eşya bölünebilir olduğu halde *bir bilinç durumu olması bakımından hareket*, bölünebilir bir şey değildir. Dolayısıyla kat edilmiş bir mekânda tek cinsten, hareketsiz bir unsur olarak yerini alan mekân, harekete ait olarak görülebilecek en son şeydir. Dolayısıyla Bergson'a göre bir hareketin hızını ölçmek bir zamandaşlığı tespit etmekten ibarettir. Bu hızı hesaplamak da bir zamandaşlığı önceden tahmin edebilmek için elverişli bir araç kullanmaktır.¹³⁹

Ayrıca Bergson, Elea ekolünün temel hatasının da bu konuyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Çünkü Elea ekolü mensupları, hareketi kat edilen çizgiye uygulayarak çizgi için doğru olan şeyin hareket için de doğru olduğunu zannetmişlerdir. Böylece hareketteki asli unsur olan zaman faktörü devreden çıkarılmış ve hareket sadece mekândan ibaret olarak düşünülmüştür. Nitekim çizgi istenildiği kadar parçaya bölünebilir. Fakat bu düşünceyle yola çıkarak hareketin de istenildiği kadar parçalanabileceği iddia edilemez.¹⁴⁰

Dahası Bergson Kant'ın temel hatasının da zaman konusuyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre Kant'ın bu konudaki yanılgısı zamanı tek cinsten bir mekân gibi düşünmesiyle ilgilidir.¹⁴¹

¹³⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 205.

¹³⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 103-108.

¹⁴⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 396, 397; Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 104-107.

¹⁴¹ Bkz. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 211.

Özetleyecek olursak Bergson'a göre süre ve mekân arasında köklü bir farklılık söz konusudur. Ona göre mekân algısında süreye ilişkin bir şeyden söz edilemez. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere *tek cinsten mekân algısı* zihnimize hiç değişmeden aynı haliyle durmaktadır. Fakat süre, durmadan devinimin gerçekleştiği, aynılığın olmadığı ve bölünmenin de söz konusu olmadığı bir şeydir. Kısaca söylemek gerekirse *saf süre mekânsızdır*. Mekân ve zaman arasındaki bu farklılığın ortak noktası ise *zamandaşlıktır*. Bergson'un bu durumu son derece açık bir biçimde ifade eden düşüncelerini aktararak bu konuyla ilgili açıklamalarımızın nihayetine ermiş olacağız. *"Süresiz gerçek bir mekân var, olayları şuurlarımle birlikte görünüp birlikte kaybolan bir mekân, bir de gerçek bir süre, bir cinsten olmayan anları birbiriyle kaynaşan bir süre var. Fakat bu gerçek sürenin her bir anı kendisiyle zamandaş olan dış dünyanın bir haline bağlanabildiği gibi bu bağlanabilme dolayısıyla diğer anlardan ayrılabilir oluyor. Sonra da bu iki realitenin mukayesesinden mekândan çıkarılmış sembolik bir süre tasavvuru doğuyor. Süre mütecanis çevreli mevhum bir süre şeklini bu suretle alıyor; mekân ile süreden ibaret olan bu iki had arasında zaman ile mekân faslı müşterek diye tarif olunabilecek şirazeyi de zamandaşlık teşkil ediyor."*¹⁴²

1.2.1. Süre-Mekân Çerçevesinde Dilsel Yapının Eleştirisi

Bergson felsefesinden hareketle diyebiliriz ki kavram ve sayılar, sürenin indeterminizminin ortaya çıkardığı belirsizliği gidermek için üretilmiş sabit sembollerdir. Bergson'un bu durumu şu şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. *"Çünkü dil bu hareketliliği durdurmadan kavrayamadığı gibi beylik bir hale getirilmeden kendi adı şekline uyduramıyor."*¹⁴³ Böylece birbirine benzemeyen, dinamik bir değişim içinde ilerleyen sürenin anlarını ancak bir takım benzerlikler kurup, bölümlere ayırmak ve bu bölümleri de benzer niteliklerinden hareketle "aynı" saymakla kavramları ve bu sayede "dil" denilen yapıyı oluşturabilmekteyiz. Ancak Bergson'un gösterdiği üzere kavramlaştırma yetisi "iradenin özgürlüğü" gibi bazı konularda büyük yanılgılarımızın da kaynağını oluşturmaktadır.¹⁴⁴

¹⁴² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 103.

¹⁴³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 119.

¹⁴⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Önsöz bölümü) s. 8.

Bu noktada "masa" kavramını ele alabiliriz. Her biri kendine özgü birçok niteliği olan farklı masaları bazı benzer niteliklerini dikkate alarak "aynı" kavram sınıfının içine dahil edebilmekteyiz. Aslında bu *söz konusu niteliklere sahip olanların* sayımıdır. Böyle bir konuda Aristoteles'in düşüncelerini hatırlatmak gerekmektedir. *"İnsanlarda deney hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin bir kaç hatıra sonunda tek bir deney meydana getirir."*¹⁴⁵ Ve Aristoteles'e göre bu deneyler kavramların oluşumu için gerek koşuldur: *"Şimdi deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesnelere sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar."*¹⁴⁶ Aristoteles'in ifadelerinde gördüğümüz "aynı şeye ilişkin bir kaç hatıra" gibi ifadeler bizim daha önce açıklamaya gayret ettiğimiz duruma işaret etmektedir. Aristoteles'in bu ifadelerinden anlaşılıyor ki insan zihni kavramlaştırma ve sayabilme yetisini kullanırken birbirinden farklı birçok şeyi "aynılaştırma" çabası içindedir.

İfade etmeye gayret ettiğimiz tüm bu niteliklerinden ötürü kavramlar, gerçekliği aktarabilme hedefini tam anlamıyla gerçekleştirememektedir. Çünkü bir kavram benzer nitelikler dikkate alınarak oluşturulmuş buna karşın kendilerine has nitelikler doğal olarak göz ardı edilmiştir. Diğer bir ifadeyle *arızî/ilineksel sayılan nitelikler* ihmal edilmiş olmaktadır. Hâlbuki bilinç durumlarının kendine has gerçekliği ancak söz konusu ilintilerle anlaşılabilir. Bergson bu bağlamda kokularla ilgili yaşadığı bir bilinç deneyimini örnek göstermektedir. Bu örnekte Bergson, hayatının önceki dönemlerinde hoşlandığı bir kokudan şimdi nefret etmesiyle ilgili kendisine ait bir bilinç durumunu analiz etmeye çalışmaktadır. *"Çocukken hoşuma giden tat ve kokulardan şimdi nefret ediyorum. Böyle olduğu halde onlardan aldığım duyumlara hala aynı adları veriyor sanki hep aynı kalmışlar da sadece zevklerim değişmiş gibi bahsediyorum. O halde bu duyumu da katılaştırıyorum."*¹⁴⁷ Böyle bir durumla karşılaştığında insanlar genellikle "zevklerim değişmiş" gibi bir ifadeyle yaşadıkları bilinç durumunu anlatmaya çalışmakta ve bilinç durumlarında bir tür sayısal çokluk kurmaktadırlar. Bu durumu Bergson şu ifadelerle eleştirmektedir: *"Gerçekte ise birbirlerinin aynı olan duyumlar olmadığı gibi bir zevk çokluğu"*

¹⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 76, 77.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 77.

¹⁴⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 120, 121.

da yoktur, duyum ve zevklerin şeyler gibi görünmeleri bunları ayırmak ve adlandırmaya başlamakla birlikte oluyor. Hâlbuki insan ruhunda¹⁴⁸ ancak ilerlemeler vardır. Söylenmesi lazım olan bir şey de her duyumun tekerrür etmekle değiştiğidir. Eğer günden güne değişir görünmüyorsa onu doğuran ona tercüman olan kelime arkasından idrak edilmesi yüzünden görünmüyor. Dilin duyuma yaptığı bu tesir umumiyetle sanıldığından çok daha derindir. Bizi sadece duyularımızın değişmezliğine inandırmakla kalmıyor, yaşanan duyumun karakterinde de aldatıyor."¹⁴⁹

Görüldüğü üzere Bergson kavramların bazı nitelikleri temel olarak oluşturulmasından doğan kullanışsız bir yapısı olduğunu düşünmektedir. Ona göre kavramlar, söz konusu niteliklerinden ötürü süreç içerisinde fark edilen türlü özgün nitelikleri yansıtamayan deyim yerindeyse hantal semboller olarak kalmaktadır: *"Kısacası intibalarımızda istikrarlı müşterek ve binnetice şahsi olmayan ne varsa hepsini derlemiş sert ve kaba kelimeler, ferdi şuurumuzun ince ve kaypak intibalarını boğuyor hiç değilse gömüyor. Doğru anlaşmak için bu intibalar vakia sarıh kelimelerle ifade edilmek ister. Fakat sarıh kelimeler daha teşekkül eder etmez kendilerini doğuran duyuma karşı dönüyor, onun özelliğini ifade etmek için icat edilmiş oldukları halde ona kendi katılığını veriyor.*"¹⁵⁰

Diğer taraftan Bergson'un eleştirdiği bu durumun genelde dil felsefecileri tarafından olumlu bir nitelik olarak ele alındığını ve bu anlamda aynı duruma farklı bir bağlamda dikkat çektiklerini görüyoruz. Nitekim Zeki Özcan, analitik dil felsefecilerinden hareketle dilin evrenselliği hedefleyen bir araç olduğunu vurgulamakta ve mantıksal sentaks sayesinde anlamın psikolojiden arındırılabilmesini ifade etmektedir. Bu anlamda psikolojizm bir iç durumun dışa yansıtılmasına odaklanmaktadır. Oysa mantıksal sentaksın ifade ettiği anlam objektif olup, sübjektif psikolojik unsurları içermemekte ve bu sayede evrensel uzlaşımı sağlayan bir araç olabilmektedir.¹⁵¹ Bu çerçevede Descartes'ten Husserl'e kadar (Bergson da bu gelenek içinde değerlendirilmeli) geleneğin sloganı "sadece açıkça görebildiğiniz şeyi gösterin" şeklindedir. Buna

¹⁴⁸ Bergson'un "ruh" düşüncesiyle ilgili bkz. Levent Bayraktar, *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergâh Yay., 1. baskı, İstanbul, 2010.

¹⁴⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 121.

¹⁵⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, S,121, 122.

¹⁵¹ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I*, Sentez Yay., 1. bas., İstanbul, Ekim 2014, s. 8.

karşın analitik dil felsefecilerinin postulatı “sadece açıkça *gösterebildiğiniz şeyi* söyleyin” şeklindedir.¹⁵²

Fakat Bergson’un dil ile ilgili eleştirdiği şeyin tam olarak bu durumla ilgili olduğunu vurgulamak istiyoruz. Dil incelikli bilinç durumlarını anlatmak amacıyla hazırlanmamış bilakis sosyal menfaatleri gerçekleştirmek üzere hazırlanmıştır. Bu nedenle kavramlar, iç durumlarımızdaki sübjektif, hassas psikolojik durumları anlatmak için yetersiz kalmaktadır. Bergson’a göre bu durum bilinç durumlarının anlaşılmasını gerektiren özgür irade, süre gibi bazı felsefi problemlerin yüzyıllar boyu anlaşılmasına neden olmuştur.¹⁵³ Bu durumla ilişkili diğer olumsuz sonuç ise kendimizi bir zaman sonra bu kavramsal yapıya göre tanımlayarak yanlış bir ben algısına sahip olmamızdır. Bu konuyla ilişkin Bergson’un düşüncelerini onun özgürlük anlayışını incelerken değineceğiz.

O halde Bergson'a göre kavramlara ait bu söz konusu olumsuzluklardan ötürü duygularımız tam ifadesini bulamamaktadır. Ona göre duygular da bir canlı gibi yaşamaktadır. Söz konusu duyguların geliştiği süre anları birbiri içine girerek adeta organik bir yapı gibi karmaşık ilişkilerle ilerlemektedir. Bu ânları mekânda dizilmiş gibi düşünerek birbirinden ayırmak söz konusu duyguların canlılık ve renklerini kaybetmesine neden olmaktadır. Böylece bizler duygularımızı analiz ettiğimizi, ifade ettiğimizi zannetmekteyiz. Hâlbuki çoğu zaman yaptığımız şey cansız sembollerle temsili ve eksik bir anlatımdan öteye geçememektedir.¹⁵⁴ Şu halde Bergson'a göre dilin meydana getirdiği bu olumsuz durumlardan kurtulmalı, bilinci mekânın temsillerinden arındırılmalı ve bilinç durumlarının kendi saflığı içinde anlaşılabilmesi sağlanmalıdır.¹⁵⁵ Neticede sembolik bilgi, canlı gerçeklik hakkında hareketsiz bir sembol vermekte ve nesnenin hissedilen canlı, dinamik bir takım niteliklerini tam anlamıyla aktaramamaktadır. Nitekim bilinç durumları bir canlı gibi sürekli olarak değişmektedir. Buna karşın kavramlar, değişmez semboller olarak çoğu zaman bu dinamizmi ifade edebilecek yeterli işlevselliğe sahip değildir. Kısaca söylemek gerekirse kavramlar, nesneyi adeta dondurmaktadır. Neticede bir soyutlama ürünü olan kavramlar, bir sınıf veya bir türün bütün üyelerinin paylaştıkları ortak özellik ya da

¹⁵² Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I*, s. 35, 36.

¹⁵³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Önsöz bölümü) s. 8.

¹⁵⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 122.

¹⁵⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 123.

özellikler dikkate alınarak oluşturulmuştur. Buna karşılık herhangi bir şeyi *sezgiyle bilmek* onu mutlak bireyselliği ve biricikliği içinde bilmek demektir.¹⁵⁶

2. BERGSON FELSEFESİNDE ÖZGÜRLÜK

Bergson felsefesinde irade sorununu iki aşamada betimlemeye ve analiz etmeye gayret edeceğiz. İlk aşamada Bergson'un kadim iki ana akıma -determinizme ve özgür iradeye- yönelik düşünce ve eleştirilerini incelemeyi hedefliyoruz. İkinci aşamada ise Bergson'un bizzat kendisinin hürriyet/özgürlük (liberté) anlayışını ele almaya gayret edeceğiz.

2.1. DETERMİNİZM VE ÖZGÜR İRADE¹⁵⁷ ELEŞTİRİSİ

Bergson irade sorunuyla ilgili tarih boyunca ortaya atılan düşünceleri "mekanizm" ve "dinamizm" olmak üzere iki doğa sistemini temel alarak özetlemeye çalışmakta ve bu söz konusu sistemlerin konuyla ilgili temel iddialarını eleştirmektedir. Nitekim irade sorunu tarih boyunca doğayı açıklama gayesi güden bu iki sistemin bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Birazdan ayrıntılı olarak incelediğimizde görüleceği üzere Bergson'a göre hem mekanizm hem de dinamizm, irade konusunu hatalı bir süre algısına dayanarak analiz etmeye çalıştığı için hatalı sonuçlara ulaşmıştır. *Dinamizm* bilincin iradeli faaliyet düşüncesinden hareket eden ve neticede bir taraftan benliğe ait özgür bir güç diğer taraftan ise yasaların egemen olduğu bir madde tasarlayan düşünceyi ifade etmektedir. *Mekanizm* ise sentezini yaptığı malzemenin zorunlu yasa-

¹⁵⁶ John Herman Randall, Jr. Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, s. 80.

¹⁵⁷ Bu başlık altında ele alacağımız "özgür irade" Bergson'un ve Topçu'nun eserlerinde "libre arbitre" ifadesiyle ele aldıkları bir düşüncedir. Bu tür bir özgür irade teorisine göre kişi, sebeplerin belirleyiciliği olmaksızın kendi eylemini özgürce seçebilmektedir. Dolayısıyla Bergson'un eleştirilerini ele alacağımız bu başlık altında "özgür irade" ifadesiyle bu tip bir düşünce kastedilmektedir. Elbette Bergson'un bazı eleştirileri dolaylı olarak diğer özgür irade teorilerini de ilgilendirmektedir. (Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için çalışmamızın *Giriş* bölümüne bkz.)

larla idare edildiğini varsayarak gerçekleşmeden önce keşfedebilmeyi sağlayacak bir zorunluluk çemberi kurmaya çalışır. Bu anlamda dinamizmde asıl gerçeklik olgu iken mekanizm de asıl gerçeklik yasadır.¹⁵⁸

Şu halde genel kanılar dikkate alınarak denilebilir ki dinamizm taraftarları genellikle özgür irade (*libre arbitre*) düşüncesini temel alırken mekanizm taraftarları determinizmi temel almaktadır. Deterministlerin argümanları "belli öncül nedenlere ancak tek bir eylem karşılık gelir" iddiasında toplanırken, özgür iradeyi savunanların argümanları ise "aynı nedenlerin aynı derecede mümkün birçok farklı eyleme varabileceği" iddiasında toplanmaktadır.¹⁵⁹ Tekrar belirtelim ki Bergson'a göre bu iki doğa sisteminin de irade sorunuyla ilgili hatalı neticelere ulaşmasının temel nedeni hatalı bir süre algısına dayanmalarıyla ilgilidir.¹⁶⁰

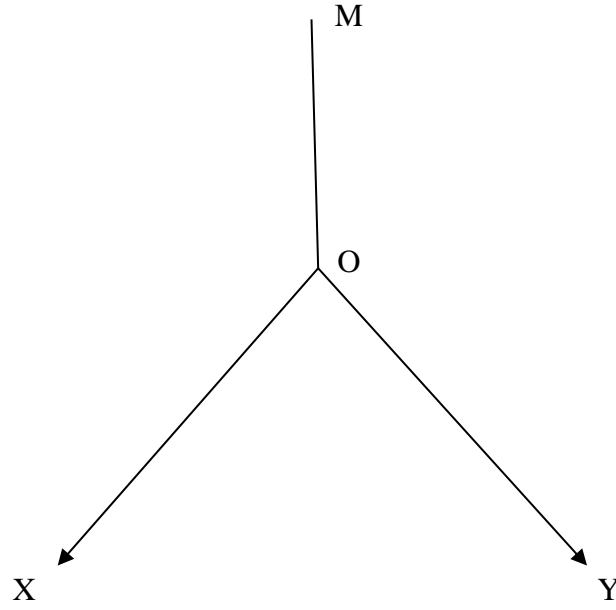
Bergson'a göre *libre arbitre* (söz konusu özgür irade anlayışı) düşüncesini savunanlar genelde "seçmeden önce başka türlü de seçebilme" şeklinde ifade edilen düşünceye dayanmaktadır. Bu noktadan hareketle bir eylemde bulunduğu zaman başka bir harekette bulunmanın aynı derecede mümkün olduğu kabul edilmektedir. Gerekçe olarak da *bilincin tanıklığı gösterilmektedir*. Deterministler ise tersine olarak öncül nedenler belirlendikten sonra tek bir eylemin mümkün olduğunu iddia etmektedirler.¹⁶¹

¹⁵⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 129, 130, 131.

¹⁵⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 159.

¹⁶⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 131.

¹⁶¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 158, 159.



Şekil 1. Bergson söz konusu eserinde yaklaşık bu tür bir şekil kullanarak determinizm ve özgür irade taraftarlarını eleştirmektedir.¹⁶²

Bergson'a göre deterministlerin ve özgür irade taraftarlarının ortak hatası süreyi durdurarak düşünceleriyle ilgilidir. Kendisi yukarıda görüldüğü gibi bir şekil üzerinden bu iki akım arasındaki tartışmayı analiz etmeye çalışarak sürenin şekilde görüldüğü gibi mekânsal olarak algılandığını ifade etmeye çalışmaktadır. Ayrıca belirtelim ki Bergson'un yukarıdaki gibi mekânsal göstergelerle konuyu tahlil etmeye çalışmasının temel nedeni özgür irade ve determinizm taraftarlarının süreyi mekâna indirgeme hatalarına neden olan düşünsel arka planı göstermektir.

Yukarıda X ve Y harfleriyle gösterilen yön çubukları seçenekleri ifade etmektedir. Bu iki farklı yönden biri seçilmeden önce tam kararın verileceği ayrılma noktasındaki ortak kesişim “O” harfiyle ifade edilmektedir. Bu durumda özgür irade savunucuları O noktasından sonra her iki yönü de seçme imkânı olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre X seçildiği zaman geçmişe dönük olarak Y'yi seçme imkânının olduğunu iddia edeceklerdir. Bergson'a göre özgür irade taraftarları gibi karşıtları da O noktasında “istişare” denilebilecek bir çeşit tereddüdün olduğunu

¹⁶² Bkz. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 160.

düşünmektedirler. "X'i mi seçmeliyim Y'yi mi seçmeliyim acaba hangi seçeneği tercih etsem" şeklinde ifade edebileceğimiz bu söz konusu tereddüt ve içsel istişare süresince kararsızlığın devam ettiğini düşünelim. Özgür iradeyi savunanlar X seçilse bile Y seçeneğini seçmenin mümkün olduğunu, bilincin tanıklığının bu imkânın gerçekliğini açıkça gösterdiğini iddia edebileceklerdir. Deterministler ise X seçildiğine göre bunun bir nedenden dolayı seçildiğini ve böylece belirli bir nedenden ötürü X seçiminin *belirlenmiş* olduğunu ve yine o nedenden ötürü diğer seçeneği seçebilmenin mümkün olmadığını iddia edeceklerdir. Buna göre deterministler söz konusu nedenlerin bağlı olduğu başkaca nedenler zincirinin olduğunu da dikkate alınarak belirlenmiş tüm nedenlerin belirlemesi altında söz konusu seçeneğin gerçekleştiğini düşüneceklerdir. Neticede deterministler bu ve benzeri gerekçelerle özgür irade düşüncesinin bir yanılsama olduğunu iddia edebileceklerdir.¹⁶³

Bergson'a göre hem deterministlerin hem de özgür irade taraftarlarının düşüncelerindeki hataların temeli, bilincin hissettiği karar verme sürecini mekânsal unsurlarla analiz etmeye çalışmalarına dayanmaktadır. Yani saf/mekânsız sürede gerçekleşen içsel istişare, karar verme, tereddüt etme şeklinde ifade edilebilecek olan süreç mekâna indirgenerek analiz edilmektedir. Örneğin "o eylemi yapmadan önce, yaptıktan sonra" gibi ifadelerle akıl yürütme yapıldığı için en başta hataya düşülmektedir.¹⁶⁴ Çünkü bu şekilde bir düşünce *bölünme* ya da *duraksama* gerektirecektir ki bilincin daimi sürekliliği içinde böyle bir duraksama söz konusu olamaz. Bölünme ya da duraksama doğal olarak mekânsal bir tasavvura dayanacaktır. Ayrıca eylemden önce iki seçenek arasında durgun bir kesişim noktası olmadığı gibi her biri mümkün iki seçenek de söz konusu değildir. Çünkü bir eylem *zamanda* sadece bir defa gerçekleşir. Bilinç kendi yolunu kendi içinde yaşamaktadır ve önce de gösterdiğimiz gibi bunlar ayrılmaya, bölünmeye kalkılırsa mekândan söz etmemiz gerekir ki bilincin hissettiği saf süre mekânsızdır. Bu anlamda bilinç durumu mekâna yayılarak analiz edildiğinde eksik hatta bozulmuş bir biçimde anlatılabilmektedir. Böyle bir analiz zihnimizde zaten tasarlanmış, olmuş bitmiş olanın analizidir.¹⁶⁵ Ayrıca karar verdiğimiz ânı sonradan düşünmeye ve aynen anlamaya çalışsak bile hiçbir

¹⁶³ Bkz. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 159-165.

¹⁶⁴ Bkz. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 164, 166, 167.

¹⁶⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 158-167.

zaman o anki bilinç durumunu *aynı haliyle* asla yaşayamayacağız. Nitekim karar ânını her hatırlamaya çalıştığımızda o âna dair duygularımız da değişmiş bir biçimde hatırlanacaktır.¹⁶⁶

2.1.1. Bergson'un Özgür İrade Taraftarlarına Yönelik Bazı Eleştirileri

Bergson özgür irade taraftarlarının her iki seçeneğin de seçilebilmesinin mümkün olduğuna ilişkin iddialarını şu şekilde eleştirmektedir: *"Eğer iki şık aynı derecede mümkün olsaydı bunlardan birinin seçilmesi nasıl kabil olabilirdi? Yok bunlardan yalnız biri mümkünse kendimizi neden hür sanıyoruz? Hâsılı bu iki meselenin dön dolaş daima zamanın bir mekân olup olmadığı meselesinde toplandığı görülüyor."*¹⁶⁷ Görüldüğü üzere Bergson en temel sorunun süre-mekân arasındaki ilişkiyle ilgili olduğunu düşünmektedir.

Bergson'a göre sürenin akışı içerisinde benliğin bütün bir yolculuğu söz konusu seçimi gerçekleştirmeye doğru götürmektedir: *"...gerçekte ne iki temayül, hatta ne de iki yön var, sadece hür fiilin olmuş bir meyve gibi kopmasına kadar kendi tereddütleriyle yaşayıp gelişen bir ben vardır."*¹⁶⁸ Şu halde görünen o ki özgür irade taraftarlarının iddia ettiği gibi birbirinden tamamıyla bağımsız farklı, çatışan isteklerin arasında seçim yapma gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü karar anına doğru sürenin ilerleyişi esnasında tereddütlerin kaynağı olarak görülen istekler aslında birbiri içinde erimekte hatta karşıt görünen istekler bile birbirini doğurabilen bir neden-sonuç ilişkisi içinde yapılabilmektedir.

Yine bu nedenle Bergson, özgür irade taraftarlarının yaptığı gibi gelecek ve geçmiş üzerinden kurulan bir takım varsayımlarla irade konusunu değerlendirmenin son derece hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir: *"Hürriyet davası fiilin kendisindeki keyfiyette (nitelikte)"*¹⁶⁹ *aranmak icap eder, yoksa olmayan yahut olabilecek olan bir şeyle münasebetinde değil. Mese-*

¹⁶⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 169-172.

¹⁶⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 165.

¹⁶⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 161.

¹⁶⁹ Parantez için ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

*leyi kaplayan karanlıklar her iki tarafında istişareyi mekân içinde bir sallanma gibi tasarlama-
larından geliyor. Hâlbuki istişare gerçekte mekânda bir sallanma değil dinamik bir ilerlemedir.
Bu ilerlemede hem ben hem de saikler canlı varlıklar gibi sürekli bir oluş içindedirler.*"¹⁷⁰

M. Şekip Tunç'un belirttiği gibi Bergson'a göre benliğin kararsızlık anındaki *istişaresi*, "ben" ile hareket dürtüleri arasında gerçekleşen sürekli kaynaşma ve yenileşme halidir. Böylece söz konusu istişare, düşüncelerle "ben" arasında dama taşları tarzında bir gidip gelme şeklinde değil *dinamik bir ilerleyiş ve yepyeni bir oluş şeklinde gerçekleşmektedir.*¹⁷¹ Bu anlamda Bergson'a göre benlikte *tam bir yaratıcılık, kendine özgü bir ilerleme* söz konusudur.

Tüm bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki Bergson'a göre verilecek olan karar için sanki iki ayrı benliğin birbiriyle tartışması gibi algılanan bilinçteki kararsızlık ve istişare ânları aslında tek bir benliğin süre içinde durmaksızın yaşadığı özgün bir ilerlemedir. "Şunu mu yapmalıyım bunu mu yapmalıyım" şeklinde ifade edebileceğimiz tereddüt anlarında benlik söz konusu seçenekleri duraksama olmaksızın süre içinde yaşamaktadır. Dahası birazdan daha net bir şekilde yapacağımız açıklamalarda görüleceği üzere o seçeneklere dair bilinç durumları süreç ilerledikçe değişmektedir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi sürenin bilincimizdeki akışı asla geri döndürülemeyen, tekrarın mümkün olmadığı bir akıştır.¹⁷²

Kısaca özetleyecek olursak Bergson, sürenin dinamik olduğunu, aynı haliyle geri döndürülüp yaşanmasının imkânsız olduğunu düşünmekte ve böylece *her iki seçeneğin de aynı derecede mümkün olduğunu savunan* özgür irade düşüncesini, bilinçsel sürenin doğasına ters düştüğü gerekçesiyle eleştirmektedir. Diğer taraftan sürenin dinamikliğine ilişkin bu durum deterministlerin önceden görme iddiasını da ilgilendiren bir eleştiridir. Çünkü böyle bir durumda mekanist ve determinist herhangi bir teorinin (irade konusunda yapıla geldiği gibi) bilinç durumlarına uygulanması en azından metodolojik bir hata olacaktır.

¹⁷⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 166, 167.

¹⁷¹ M. Şekip Tunç, (*Yaratıcı Tekâmül* tercümesi için yazılan önsöz bölümü), MEB, İstanbul, 1947, s. XVIII, dipnot/1.

¹⁷² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 59, 60.

2.1.2. Bergson'un Deterministlere Yönelik Eleştirileri

a. Bilinç Durumlarını "Önceden Bilmenin/Öngörmenin" İmkânı

Bergson yukarıda açıkladığımız söz konusu eleştirisinden sonra özgür irade taraftarlarının savunma amacıyla öne sürülebilecekleri herhangi bir karşıt argüman ya da eleştirinin olmadığını ve bu anlamda özgür irade düşüncesinin savunulur hiçbir yönünün kalmadığını düşünmektedir.

Ayrıca Bergson'un yukarıda incelemeye çalıştığımız bazı eleştirilerini, aynı zamanda deterministleri de dikkate alarak ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. Nitekim deterministlerin de temel hatası süreyi mekânsal unsurlarla analiz etmeye çalışmaktır. Fakat Bergson'a göre deterministler, yukarıda açıkladığımız eleştirilerin kendi temel argümanlarını çürütmediğini iddia ederek eleştirilere göre düşüncelerini yeniden ortaya koymaya çalışabilirler. Bu noktada Bergson deterministlerin görüşlerini kendisi revize ederek yeniden değerlendirmekte ve böylece onların gelecekte ortaya koymaları muhtemel karşıt düşünce ya da argümanları ele almaya çalışmaktadır. Kendisi sorunu şöyle ifade etmektedir: "(Bu durumda deterministler şöyle diyeceklerdir):¹⁷³ *Yapılmış fiilleri bir tarafa bırakalım da sadece olacaklara bakalım. Bir fiilin gelecekteki bütün öncül sebepleri önceden bilinirse üstün bir zeka bunlardan çıkacak kararı mutlak bir kesinlikle önceden söyleyebilir.*"¹⁷⁴ Görüldüğü üzere Bergson kendisinin bazı eleştirilerinden hareketle deterministlerin olmuş bitmiş eylemler üzerine konuşmanın yararsızlığını kabul edeceklerini ve konuyla ilgili bu tarz bir düşünme biçimini bir tarafa bırakacaklarını ileri sürmektedir. Fakat filozofa göre deterministler bir eylemi *önceden görebilmenin* mümkün olduğuna yönelik iddialarını sürdürmeye devam edeceklerdir.

Öngörebilme gaye ve iddiası deterministlerin çıkış noktasıdır. Çünkü *belirli nedenlerin belirli sonuçlar doğuracağına* dayanan determinist düşüncenin temel amacı geleceğin tahmin edilebilmesiyle ilgilidir. Deterministlere ait bu söz konusu önceden görme gayesinin düşünsel

¹⁷³ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

¹⁷⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 167.

arka planını gök cisimlerinin öngörülebilirliğine dayandığını söyleyebiliriz. Birazdan göstereceğimiz gibi Bergson'un düşünceleri de bu duruma işaret etmektedir.

Buradaki temel düşünceye göre gök cisimlerinin hareketleri bir takım hesaplamalar sayesinde nasıl öngörülebiliyorsa insan davranışları da aynı yöntemle öngörülebilir. Bu durum en azından teorik zeminde iddia edilebilmektedir. Dahası bu düşünme tarzının kadim zamanlardan bu yana son derece popüler bir düşünce olduğu bilinen bir konudur. Hatta kadim geleneklerde görülen ilm-i cifr ve benzeri yaklaşımlar da bu çerçevede değerlendirilebilir. Çünkü bu ve benzeri düşünme biçimleri matematik ve gerçeklik arasında tam bir örtüşme olduğu iddiasına dayanmaktadır. Dahası bu iddiaya dayanan çeşitli yöntemler insan psikolojisine de uygulanmaya çalışılmıştır ki Bergson'un "süreyi mekânsallaştırma" eleştirisi bu noktada ayrıca önem kazanmaktadır. Nitekim determinist-mekanist açıklamaların dayandığı temel düşünce bütünü ezelden beri mevcut olduğu ve bu anlamda geleceğin ve geçmişin şimdiki zamanda hesaplanıp görülebilmesinin mümkün olduğuna ilişkindir. Bu hipoteze göre geçmiş, hâl (şimdiki zaman), gelecek insanüstü bir zeka için bir anda görülebilir ve hesaplanabilir bir mahiyettedir. Bunu savunan düşünürler mekanik açıklamaların evrenselliğine inanmaktadırlar. Bu açıklamalarımızın daha iyi anlaşılması amacıyla Bergson'un konu bağlamında kendilerinden söz ettiği ve düşüncelerini aktararak eleştirdiği mekanist görüşleri olan *Laplace'ın düşüncelerine* dikkat çekmek istiyoruz: "*Tabiatı canlandıran bütün kuvvetlerle onu terkibeden varlıkların karşılıklı durumunu muayyen bir anda bilen bir zeka bu durumları matematik bir analiz altına alabilecek kadar da geniş olursa kainatın en küçük cisimlerinden en büyük zerresine kadar bütün hareketlerini bir formülde toplayabilir; o haldeki bu zeka için kesinlikle bilinmeyecek hiç bir şey kalmayacak geleceği de geçmiş gibi halde görecektir.*"¹⁷⁵ Burada tam olarak sözünü ettiğimiz evren anlayışının tipik bir örneğini görmekteyiz. Nitekim matematik ve mutlak gerçeklik arasındaki uyuma yönelik inanç neticesinde fizik ya da geometri gibi bilim dallarında kullanılan yöntemin bilinç durumlarına da uygulanabileceği düşünülmekte, hatta bu son derece olağan görülmektedir ki bu durum Bergson'un bizce de haklı olan eleştirilerine karşılık gelmektedir.

¹⁷⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 58.

Bu noktada Laplace ve onun gibi düşünenlerin söz konusu kanaatlerini dikkate alarak sorulması gereken asıl soruyu şöyle ifade edebiliriz: *Evrene ait geçmiş ve gelecek tüm durumların şimdiki zamanda/ânda bilinebilmesi mümkün müdür?*

Bergson bunun mümkün olmadığını düşünmektedir. Bunu mümkün gören determinist-mekanist düşünürlerin temel hatası yine hatalı süre düşüncesiyle ilgilidir. Diğer bir deyişle bu düşünürler *mekânsal olarak başlangıç ve bitişlerin sayıldığı* bir süre tanımına dayandıkları için bu şekilde düşünmektedirler. Bu noktada Bergson'a göre bilincin edindiği en güvenilir deneyim sürenin kendisidir. Bu güvenilir deneyimden edindiğimize göre sürenin akışı bilincimizde asla geri döndürülemeyen, tekrarlamayan bir akıştır.¹⁷⁶

Süre ile ilgili bu ön açıklamadan sonra az önce sorduğumuz sorunun Bergson'a göre olumlu yanıtlanmasını imkânsız kılan durumu daha açık bir biçimde analiz etmeye çalışalım. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "önceden bilme" özellikle astronomi ve matematik arasındaki uyumdan yola çıkılarak söz konusu edilmektedir. Bergson'a göre astronomik olguları önceden bildirmeyi mümkün kılan nedenler bilinç durumları için asla mümkün değildir.¹⁷⁷ Çünkü ona göre astronomi *sürenin kendisiyle değil* mekânda tasarladığı çizgilerin *başlangıç ve bitiş* ile ilgilenmektedir. Bir astronomun ya da fizikçinin niceliklerin sayılmasıyla niteliklerin bilgisine de erişilebileceğini varsayan bir epistemolojiye sahip olması muhtemeldir. Bu anlamda mekânda gerçekleşen belli sayıdaki zamandaşlıkları toplayarak işlem yapan yöntemlerinden dolayı bu düşünürler zamanın "sayılardan, adetlerden" ibaret olduğunu düşünebilmektedir. Bergson'a göre bilinç durumlarının kendine has yapısını inceleyen bir ilmi çalışma, *aralıkların başlangıç ve bitişine değil bizzat aralıkların kendisine bakmalıdır*. Diğer bir deyişle bu tür bir çalışma, başlangıcın ve bitişin sayılmasıyla ortaya çıkan niceliksel verilerle değil başlangıç ve bitiş arasındaki yaşayışın *niteliğiyle* ilgilenir. Astronomi için her bir gün *aynıdır* ve *sayısal eşitliğin* konusudur. Filozofa göre konuyu bu şekilde *niceliksel* açıdan değerlendirmek astronomik gerçeklere ulaşmak için son derece yararlıdır. Fakat bilinç için örneğin iki gün ya da bir saniye daha az süren duygu artık *aynı* duygu değildir. Burada düşülen temel hata, duyguların isimlen-

¹⁷⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 59, 60.

¹⁷⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 175, 176.

dirilerek ya da niceliksel bir hesaplama içinde ele alınarak mekânsal bir unsur gibi değerlendirilebileceği zannından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bilinç durumlarının Bergson'un ifadesiyle *adeta bir canlı gibi yaşadığı* ve böylece sürekli özgün bir yapıya dönüştüğü gerçeği ihmal edilmektedir. Kısaca söyleyecek olursak astronomi için neticeler önemlidir fakat bir duygunun hissedilmiş olmaktan başka neticesi yoktur.¹⁷⁸ Zaman görülmek değil yaşanmak ister.¹⁷⁹

Bergson, bilinç durumları için "önceden görme/öngörme" iddiasının ne denli anlamsız bir iddia olduğunu daha net bir biçimde açıklamak amacıyla bir düşünce deneyi önermektedir. Kendisi bu düşünce deneyinde 'Paul' adında çok yetkin bir filozof hayal etmemizi istemektedir. Bu düşünce deneyine göre Paul adındaki bu filozofun, 'Pierre' adlı kişiyi harekete geçiren tüm şartları bildiğini varsayalım. Tüm sorun bu filozofun, Pierre adlı kişinin hayat boyu vereceği tüm kararları önceden bilmesinin *mümkün olup olmadığında* düğümlenmektedir?¹⁸⁰

Bergson'a göre söz konusu üstün filozofun böyle bir bilgiye sahip olması imkânsızdır. Çünkü bu filozofun başka bir kişinin kararlarını meydana getiren neden-sonuç ilişkilerinin tümünü bilebilmesi için o kişinin tüm bilinç durumlarına nüfuz edebilmesi gerekmektedir. Çünkü filozofa göre bir bilincin başka bir bilince nüfuz edebilmesinin tek yolu en başından beri "o kişi" olmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle Paul adında olağanüstü filozofun, Pierre adlı kişinin bilinç durumlarını yaşadığı andaki *nevi şahsına münhasır nitelikleriyle* bilebilmesi için ancak ve ancak "Pierre" olması gerekmektedir. Bu durumda ise filozof Paul zaten Pierre'in yaşantılarını yaşamış olacak ve üstün filozofun hafızasına ya da şahsiyetine dair hiçbir şeyden söz edilemeyecektir. Eğer filozof Paul, kendi hafızasıyla Pierre'in bilinç durumlarını yaşayacak olsa bu durumda zaten Pierre'in bilinç durumlarını eksik ve dönüştürerek bilmiş olacaktır. Çünkü kendi hafızasındaki durumlar müdahil olacak ve Pierre'e ait bilinç durumlarını dönüştürerek ve eksik bir biçimde algılamasına neden olacaktır. Böylece olağanüstü yetkin filozof Paul'ün Pierre'e ait yaşayacağı tüm bilinç durumlarını aynı *niteliksel yoğunlukta* yaşaması gerekir. Görüldüğü üzere bilinç durumları incelenirken astronomik hesaplamalarda olduğu gibi bir yöntem kullanmak en başta metodolojik bir hata olacaktır. Nitekim astronomide olduğu gibi o kişinin yaşadığı bir duyguyu zamansal olarak kısaltmaya çalışırsak o duygu kısaltıldığı için artık

¹⁷⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 176-179.

¹⁷⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 174.

¹⁸⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 168.

aynı duygu olmaktan çıkacaktır. Çünkü bilinç durumlarının önceden bilinebilmesi/öngörülebilmesi bizzat o duyguların sözü edilen kişinin yaşadığı *duygusal yoğunlukta* yaşanmasıyla mümkün olacaktır. Diğer bir deyişle *bilinmesi amaçlanan veri hesaplanan bir nicelik olmayıp yaşanan bir niteliktir* ve ancak aynı haliyle yaşamakla bilinebilecektir. Bu nedenle özetle ve tekrar söyleyecek olursak söz konusu üstün filozofun o kişinin davranışlarını *önceden tahmin edebilmesi için*, önceki hafızasına ve kişiliğine ait hiçbir veri olmaksızın Pierre'in bilincine ait tüm durumları "o kişi" olarak baştan sona, aynı haliyle yaşamalıdır. Fakat bu durumda zaten o kişinin *aynısı* olarak yaşayarak görmüş olacağı için ortada üstün bir filozofa ait hiçbir şey kalmayacak ve "önceden bilebilme" söz konusu olmayacaktır. Başka türlü bir bilme yöntemi ise söz konusu değildir.¹⁸¹

Bergson'a göre bazı mekanistlerin insan davranışlarıyla ilgili olarak "önceden bilme/öngörme" iddialarının temelindeki yanılsama özetle şöyle ifade edilebilir. Bu düşünürler bilinç durumlarının *nevi şahsına münhasır nitelik, yoğunluk ve şiddetinin* nasıl bir yöntemle incelenebileceği konusunda hataya düşmüşler ve böylece bilinç durumlarının matematiksel ve kavramsal analize uygun olduğunu zannetmişlerdir. Böylece *bilinçte hissedilen dinamik, özgün ilerlemenin* sona ermiş maddi sembollerle mekânda sıralanabileceğini ve sayılabileceğini zannetmişlerdir.¹⁸²

Bergson'un süre ve bilinç arasında kurduğu bu ilişkiyi neredeyse tüm eserlerinde farklı bir yönden izah ettiğini söyleyebiliriz. Açıkladığımız üzere kendisi ısrarla *dinamik bir ilerlemenin, yaratıcı bir oluşumun* bilinçte hissedilen sürenin temel nitelikleri olduğundan söz etmekte ve *bir bilinç durumunun hiçbir şekilde tekrarlanamaz oluşunu* iddia etmektedir. Bu noktada günümüz çağdaş zihin felsefesi açısından konuya bakıldığında Bergson'un bilinç durumlarıyla ilgili son derece önemli bir konuya temas ettiğini ifade etmeliyiz. Günümüzde *bir bilin-*

¹⁸¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 167-172.

¹⁸² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 172, 173.

cin başka bir bilince nüfuz edebilmesi konusu modern zihin felsefesiyle ilgili tartışmalar çerçevesinde özellikle "quale sorunu" (çoğ: qualia)¹⁸³ ve "başka zihinler sorunu"¹⁸⁴ bağlamında yoğun bir biçimde tartışılmaktadır. Bu çerçevede herhangi bir bilinç durumu yaşanırken hissedilen subjektif nitelik hiçbir suretle gözlemlenememektedir. Deneyimsel sınırlarımız göz önüne alındığı zaman bir bilinç durumuna ait bu söz konusu *nevi şahsına münhasır niteliklerin* aynı haliyle üçüncü bir şahıs tarafından gözlemlenebilmesi imkânsızdır. Ayrıca mantıksal olarak bir kişinin yaşadığı söz konusu öznel niteliklerin ikinci bir kişi tarafından deneyimlenmesi de imkânsızdır. Dahası belirli bir zamanda yaşanan bu niteliklerin aynı kişi tarafından farklı zamanlarda *aynı haliyle* yaşanması da imkânsızdır.¹⁸⁵

Günümüz felsefesinde "qualia" bağlamında açıklanmaya çalışılan durumu Bergson'un fark ettiğini buraya kadar yaptığımız açıklamalara dayanarak rahatlıkla iddia edebiliriz. En azından Bergson'un *bilinç-süre* arasında kurduğu ilişkinin ve *Paul-Pierre düşünce deneyinin* söz konusu iddiamızın en açık göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Bergson'un bilinç durumlarında dinamik bir sürecin yaşandığına ve tekrarın söz konusu olamayacağına ilişkin vurgusu modern dönemdeki qualia sorunu çerçevesinde okunabilir. Yine Paul-Pierre düşünce deneyi bu söz konusu subjektif niteliklerin tekrar deneyimlenemezliğini ve bilinç durumlarının nevi şahsına münhasırlığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

b. Nedensellik İlkesi Bilinç Durumları İçin Ne Derece Geçerlidir?

Bergson'a göre deterministler sunulan bu eleştiriler karşısında önceden bilme/öngörme ile ilgili iddialarından vazgeçmek zorunda kalacaklardır. Fakat buna rağmen onların temel iddialarını sürdürebilecekleri tek bir dayanak kalmaktadır. Bu dayanak bilinç durumlarının *belirli*

¹⁸³ "Qualia" sorunu için bkz. Michael Tye, "Qualia", (first published Wed Aug 20, 1997; substantive revision Thu Aug 20, 2015), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Fall 2015 Edition, Editör: Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/qualia/#Explangap>

¹⁸⁴ "Başka zihinler sorunu" için bkz. Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, Çeviren: Berkay Ersöz, Alfa Yay., 1. bas., İstanbul, Ocak 2012, s. 105-114.

¹⁸⁵ Murat Arıcı, *Physicalism And The Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond To The Problem of Phenomenal Subjecthood?* Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Felsefe Bölümü, Ankara, 2011, s. 59-61.

öncüllere bağlı olarak sonuçlanmasıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle bilinç durumları doğa yasaları gibi bir takım yasalara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Determinizm her olayın kendi şartlarında tayin edilmesini gerektirdiğinden dolayı deterministler, "aynı sebepler aynı sonuçları doğurur" ilkesine dayanmaktadır ve bu çerçevede "her eylem bilinçteki öncüllerine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır" ilkesini öne sürülebileceklerdir. Bu sayede deterministler, insan eylemlerinin özgür olmadığına ve belirlenmiş olduğuna ilişkin iddialarını devam ettirebileceklerdir.¹⁸⁶

Bergson'a göre bu iddialara ait temel yanlgı, aynı iç nedenlerin bir kaç defa görülebileceği varsayımına dayanmaktadır. Hâlbuki daha önce de belirttiğimiz üzere böyle bir şey mümkün değildir. O halde iç nedenlerimizde "aynılık" olmadığı için "aynı neden" diyebileceğimiz herhangi bir nedenden söz etmek de mümkün değildir: "*Derin bir ruhi sebebin neticesi ancak bir defa görülür; bir daha asla aynı neticeyi vermez.*"¹⁸⁷ Bu ifadeden açıkça anlaşıldığı üzere bilinçte her şey sadece tek bir defa gerçekleşmektedir ve herhangi bir *aynı nedenden* söz etmek mümkün olmayacaktır.

Bu noktada sadece içsel bilinç durumlarının değil dış dünyadaki her durumun da aslında tek bir defa gerçekleştiği söylenebilir. Herakleitos'un aynı nehirde iki defa yıkanılmasının mümkün olmadığına ilişkin ünlü metaforunun da buna işaret ettiği bilinen bir durumdur. Bu noktada Bergson'un determinizmi geçersiz kılma girişimine dış dünya bilgisini dahil etmediği sorusu gündeme getirilebilir. Nitekim dış dünya için de mutlak anlamda "aynı nedenden" söz etmek mümkün değildir. Bunun nedenini Bergson felsefesinden hareketle şu şekilde ifade edebiliriz: Eserlerinden anlaşıldığı üzere Bergson'un en büyük kaygısı bilinç durumlarına ait gerçekliği elde etmek için elverişli bir metodoloji oluşturmaya çalışmaktı. Çünkü Bergson bilinç durumlarında erişilmek istenen gerçeklikle dış dünyada erişilmek istenen gerçekliğin farklı metodolojileri gerektirdiğini düşünmektedir. Çünkü dış dünyada erişilmek istenen bazı bilgiler insanın mekân algısıyla uyumlu olduğu için determinizm, gerçekliğe erişmek için kullanışlı olabilir. Bu çerçevede dış dünyadaki nedensellik ilişkisinin iç dünyamızla aynı şekilde değerlendirilemeyeceğine ilişkin Bergson'un düşüncelerini ileride tekrar dile getireceğiz.

¹⁸⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 182.

¹⁸⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 183.

Deterministlere yönelttiği buraya kadar açıkladığımız eleştirileri yeterli görmeyen Bergson, bir başka problemi daha öne sürer. Buna göre deterministler öne sürülen tüm eleştirileri kabul edecek olsalar bile neden-sonuç ilişkisinin yine de devam ettiğini düşünerek temel iddialarından vazgeçmeyeceklerdir. Böylece deterministler bundan önce kendilerine yöneltilen eleştirileri kabul etseler bile "bir eylemin kendi öncüllerine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu" tekrar etmekten geri kalmayacaklardır.¹⁸⁸

Bergson'a göre bu sorunun çözümü kozalite ilişkisinin iç ve dış dünyadaki farklı işleyişinin anlaşılmasına dayanmaktadır. Dış kozalite ilişkileri sadece matematik bir ilişki olmaktadır. İç kozalite ilişkisi ise dinamik bir ilişki olup dış dünyada birbirini gerektiren iki olay arasındaki ilişkiyle kıyaslanamayacaktır. "*Çünkü dış olaylar arasındaki münasebet mütecanis bir mekânda tekerrür edebilir olduğu için bir kanunun terkibine girebilir hâlbuki derin ruh halleri şuurda yalnız bir defa görünür bir daha görünmezler.*"¹⁸⁹ N. Topçu'nun da belirttiği gibi Bergson'a göre bilincimizde gerçekleşen olaylarda neden, sonuçtan ayıramamaktadır. Bilinç durumları birbiri içine giriyor ve ancak tek bir kez ortaya çıkıyor. Bu devamlı oluşun içerisinde doğası gereği *analiz edilemeyen* bir nedensellik vardır.¹⁹⁰ O halde iç kozalitenin tek bir kereliğine gerçekleşen özgün nedenselliği analiz edilemeyecek ve üzerinde konuşulamayacak bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası öngörme/önceden bilme olarak ifade edilebilecek bir durum da söz konusu değildir. Bu noktanın anlaşılması Bergson'un iç kozalite ve dış kozalite ilişkileriyle "benlik" algısını nasıl konumlandığı sorusunu gerektirmektedir. Bu ve benzeri sorunlara yönelik Bergson'un nasıl bir çözümleme yapmış olabileceğine ilişkin soruların yanıtı, kendisinin ortaya koyduğu özgürlük anlayışının tam olarak anlaşılmasıyla mümkün olabilecektir. Bu çerçevede Bergson insanın özgür olabileceğini ve bunun ancak determinizmin olmadığı indeterminist bir durumda gerçekleşebileceğini düşünmektedir.

¹⁸⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 184.

¹⁸⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 199.

¹⁹⁰ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 58, 59.

2.2. BERGSON'UN ÖZGÜRLÜK (LIBERTÉ)¹⁹¹ ANLAYIŞI

Buraya kadar görüldüğü üzere Bergson saf sürenin egemen olduğu bilinç durumlarında determinizmin geçersiz olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Filozofun bu konudaki düşüncelerini giriş bölümünde çizdiğimiz paradigmadan hareketle okuyacak olursak Bergson determinizmin söz konusu olduğu bir durumda özgürlükten söz edilemeyeceğini buna karşın saf sürenin etkin olduğu indeterminist durumlarda benliğin özgürlüğünden söz edilebileceğini iddia etmektedir.

Bergson'un özgürlük/hürriyet anlayışını açıklamadan önce "benlik" probleminin irade konusu için ne denli önemli olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Eğer irade konusuna dair bir teori insan özgürlüğünü/hürriyetini savunan bir düşünce ortaya koyacaksa öncelikle "özgür/hür" olarak ifadelendirilen istenç, inanç, duygu, düşünce ya da bir eylemin kendisine *nispet edileceği "benliğin"* ne olduğunu belirlemesi gerekmektedir. Başka bir deyişle özgürlük, hürlük, iradeli olmak gibi niteliklerin aitliğinin kendisine nispet edilebileceği bir "benlik" olmalıdır. Fakat bu benliğin ne'liğinin büyük sorunların kaynağı olduğunu da belirtmeliyiz. Bu anlamda "benlik nedir" ve "bir nitelik söz konusu benliğe nasıl nispet edilebilecektir" şeklinde ifade edilebilecek birçok sorun söz konusudur. Şu halde "benlik nedir" sorusuna ilişkin doyurucu bir açıklama yapılmış olmalı ki sonrasında o benliğe ait olanın ve ait olmayanın ne olduğu açıklığa kavuşturulabilsin. Kısaca söyleyecek olursak eğer bir kişi özgür/hür olduğunu iddia ediyorsa buradaki o kişinin söz konusu benliği nasıl oluyor da "özgürlüğü" kendine nispet edebilmektedir?

Bergson bu noktada benliği "somut/asıl/temel benlik" ve "kabuk/ikincil/soyut benlik" olarak ifade edilen ayırım çerçevesinde incelemeye çalışmaktadır. Ona göre *gerçek özgürlük* somut benliğimizle ilgilidir. Kendisi somut benliğin (moi concret)¹⁹² yarattığı eylemiyle olan ilişkisini özgürlük/hürriyet (liberté) olarak adlandırmaktadır.¹⁹³ Somut benliğimizde bir takım soyutlamalar tarafından dayatılan şablonlar (mekan algısına dayanan soyutlanmış veriler) etkin

¹⁹¹ Bkz. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 7.

¹⁹² Bkz. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 96.

¹⁹³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 199.

değildir ve bu anlamda saf sürenin etkin olduğu bu benliğe derin bir içgözlem aracılığıyla doğrudan erişmek mümkündür. Buna karşın mekân algımıza ait bir takım verilerin etken rol oynadığı algılar aracılığıyla algılanan diğer benlik somut benliğe ait temsili ve sembolik bir kavrayış olmasından dolayı benliğin gerçek yönünü göstermemektedir.¹⁹⁴ Nitekim bu söz konusu "benlik" dilsel ifadelerin ve toplumsal algıların aracılığıyla oluşturulmuş bir şablonun ürünüdür. Önceden de sözünü ettiğimiz üzere Bergson'a göre mekân algısı sayesinde oluşan "dışta olma" bilinci insanın ayrı bir dış dünya tasavvur edebilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla insan için içten dışa olan etkileşim artmış ve böylece bilinç durumları zamanla dış dünyanın boyasıyla boyanmaya başlamıştır. Bu nedenle yaratıcı canlılığın insanda var ettiği somut benliğe çoğunlukla erişilememektedir. *"İçtimai hayat şartları daha tam olarak gerçekleştikçe şuur hallerimizi içten dışa sevk eden cereyan o nispette artıyor. Şuur halleri yavaş yavaş eşya makulesine çevrilerek sadece birbirlerinden ayrılmakla kalmıyor bizden de ayrılarak mütecanis bir çevrede katılmış hayaller halinde ve bunlara müptezel bir renk veren kelimeler ardından görülür oluyor."*¹⁹⁵ Böylece benliği ifade etmek için üretilmiş ve kullanılmış kavramlar bir süre sonra gerçek benliğin ifadesi sanılmaya başlıyor. Hâlbuki benlik o kavramların sınırlı ve objektif yapısına sığabilecek kadar cansız, deyim yerindeyse kişisiz bir yapıya sahip değildir. Nitekim somut benlik; canlılığın var ettiği, mütemadiyen değişen, saf sürenin tam anlamıyla varlık bulunduğu bir fenomen olarak karşımızda durmaktadır. M. Şekip Tunç'un da belirttiği gibi Bergson'a göre benliğin bir kabuk tarafı bir de daha içsel olan aslî tarafı vardır. Kabuk tarafı madde ve cemiyet hayatlarının pratik şartlarıyla uyumun sonucunda oluşmuştur. "Kabuk ben"; mantık, determinizm gibi kayıtlara bağlıyken "temel ben" tamamen zıt özelliklere sahiptir. "Kabuk ben" zamanla maddi ve toplumsal yaşam şartlarına uyarak katılmış, kişisizleşmiş, yüzeysel bir benliğin ifadesidir. Bu kabuk benliğin dokusu sosyalleşmiş, dilde donmuş, pasif ve cansız olan fikirlerden oluşmuştur.¹⁹⁶

Ayrıca herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemek adına hemen belirtelim ki Bergson iki ayrı benliğin varlığını iddia etmemekte bilakis tek bir benliğin farklı algılarından söz etmekte-

¹⁹⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 128.

¹⁹⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 127.

¹⁹⁶ M. Şekip Tunç, (*Yaratıcı Tekâmül* tercümesi için yazılan önsöz bölümü), s. XVI, XVII.

dir. Bu anlamda Bergson sanki iki benliğin varlığından söz etmiş olduğu izlenimi veren ifadelerinden dolayı düşüncelerinde çelişkiye düştüğüne ilişkin kendisine yöneltilmesi muhtemel herhangi bir eleştirinin gereksiz bir girişim olacağına dikkat çekmektedir.¹⁹⁷ Nitekim tekrar hatırlatalım ki ona göre "kabuk/soyut benlik", "asıl/temel/somut benliğin" yanıltıcı bir görüntüsünden ibarettir. Dolayısıyla Bergson burada sanki bir kişide iki ayrı benlikten söz etmemektedir. Bu anlamda mekânsal veriler üzerinden edinilen algısıyla (kabuk benlik) mekânsal verilerden bağımsız olarak doğrudan edinilen saf ve gerçek algı birbirinden ayrılmalıdır. Tek bir benliğin kendine dair farklı iki algısından söz etmektedir.

Bergson'a göre kabuk benlik, mekân algısının bir sonucu olarak objektif neden-sonuç ilişkilerinin doğurduğu, deyim yerindeyse kişiliksiz yargılarla oluşturulduğu için asla "özgür" olarak nitelendirilemez. Çünkü her halükarda bu benlik determinist algıların nüfuzu içinde anlaşılan bir temsil olarak kalacaktır.¹⁹⁸ Bu anlamda Bergson'un şimdi aktaracağımız ifadelerinin son derece dikkat çekici olduğunu belirtmeliyiz: *"Burada esas ben'in içinde parazit bir ben vücut bularak durmadan üst ben'e tecavüz ediyordur. İnsanların çoğu böyle yaşıyor, gerçek hürriyeti tatmadan ölüyorlar."*¹⁹⁹ Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi Bergson'a göre gerçek hürriyet somut benliğin gerçekleştirdiği faaliyetleriyle olan ilişkisinde aranmalıdır. Tek cinsten mekân algısının sağladığı verilerden bağımsız *somut/asıl benliğimizden* kaynaklanan eylemler "özgür" olarak nitelendirilebilir.²⁰⁰

Bu noktadan sonra söz konusu gerçek hürriyetin gerçekleştiği somut benliğimize nasıl ya da hangi durumlarda erişebileceğimizi sorgulamamız gerekmektedir. Nitekim buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Bergson'a göre hayatımızı genellikle sembolik bir temsilden ibaret olan "ben" kavrayışlarıyla sürdürmekteyiz. O halde saf sürenin hâkim olduğu asıl/somut benliğimize erişmek ne kadar mümkündür?

¹⁹⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 127, 128.

¹⁹⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 150-153, 199-201.

¹⁹⁹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 152.

²⁰⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 150-153, 199-201.

"(Mekânsal ve sosyal temsillere dönüştürülmemiş)²⁰¹ *birinci ben'e ancak derin bir içe katlanışla* (réflexion approfondie²⁰² / deep introspection²⁰³) erişilecektir. Yalnız bu hale tamamıyla eriştiğimiz anlar nadirdir. Nadir olduğu için de her vakit hür olmuyor, çoğu zaman kendi dışımızda yaşıyoruz. Benliğimizden ancak saf sürenin homojen mekâna aksettirilen solgun gölge hayaletini idrak ediyoruz. Varlığımız da zamandan çok mekânda geçiyor. Kendimizden çok dış âlemde yaşıyoruz. Düşünmekten ziyade konuşuyor, hareket etmekten ziyade hareket ettiriliyoruz. Hür olarak hareket etmek demek kendimize yeniden sahip olmak, saf süreye yeniden yerleşmek demektir."²⁰⁴ Görünen o ki Bergson'a göre içsel düşünme derinleştirilir, içgözlem için yoğun bir çaba gösterilirse aynı nedenleri aynı sonuçlara bağlayan kozalite yasasının söz konusu olmadığı derûni benliğin saf süresine yerleşmek mümkündür. Fakat çoğu zaman süreden ziyade mekânda, kendi dışımızda yaşadığımız için ve sosyal hayatın temsilleriyle hareket ettiğimiz için aynı nedenleri aynı sonuçlara bağlamaya çalışan kozalite yasasına bağımlı olarak hayatımızı sürdürüyoruz.²⁰⁵ Bergson'a göre insanların çoğunluğu hayatının büyük bir kısmını bu şekilde yaşamakta hatta gerçek hürriyeti bir kez olsun yaşayamadan ölmektedir.²⁰⁶

Fakat bu noktada M. Şekip Tunç tarafından "derin bir içe katlanma" olarak çevrilen "réflexion approfondie"²⁰⁷ ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız sorun söz konusu "içe katlanmanın" hem ne'liğine hem de nasıl gerçekleşeceğine ilişkindir. Son tahlilde Bergson felsefesinin bu soruya net bir yanıt veremediği iddia edilebilirse de bu ifadeyle Bergson'un kastettiği durumun tek bir yöntemle gerçekleşen belirli bir içsel tecrübeye işaret etmediğini düşünüyoruz. Çünkü mistik tecrübe çeşitleri, rüya ya da hayaller gibi yoğun içsel deneyimlerin tümü kastedilmiş olabilir. Nitekim M. Şekip Tunç'un da bu şekilde yorumladığını görmekteyiz. Tunç'a göre Bergson'un sözünü ettiği bütün bir şahsiyet ve ruhtan kaynaklanan söz konusu hür eylemler bazen rüya veya hayallerimizde yaşanabilmektedir.²⁰⁸ Üstelik M. Şekip Tunç'un Bergson'un "réflexion

²⁰¹ Parantez içi ifade tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

²⁰² Bkz. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 102.

²⁰³ Bergson, *Time and Free Will (An Essay on the Immediate Data of Consciousness)*, Authorised Translation by F. L. Pogson, George Allen & Unwin Ltd., 6. baskı, Londra, 1950, s. 231.

²⁰⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 211.

²⁰⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 211, 212.

²⁰⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 152.

²⁰⁷ Bkz. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 102.

²⁰⁸ M. Şekip Tunç, (Yaratıcı Tekâmül tercümesi için yazılan önsöz bölümü), s. XX, XXI.

approfondie” ifadesini mistik bir arka plana sahip olduğunu düşündüğümüz 'içe katlanma' ifadesiyle tercüme etmiş olmasının en büyük nedeni de bu çerçevede anlaşılabilir.

Fakat *réflexion approfondie*²⁰⁹ (deep introspection/²¹⁰ içe katlanma) ifadesiyle Bergson'un kastettiği asıl benliğe erişme durumunun sadece mistik tecrübe biçimleri, rüya vb. yollarla gerçekleştirilebileceğini söylemek belki fazla iddialı görülebilir. F. L. Pogson'un “deep introspection” şeklinde yaptığı çeviri²¹¹ mistik arka planı nispeten öteleyen bir çeviri olarak ele alınabilir. Nitekim çabasının büyük çoğunluğunu içgözleme ayıran, kendi içsel deneyimlerini derinlemesine analiz etmeye çalışan insanların da zaman zaman Bergson'un kastettiği özgürlüğü yakalayabilecek yeterli içe katlanması gerçekleştirilmeleri mümkün görünmektedir. Bergson felsefesine göre bu yollardan birini kullanarak bilincimizin derin katmanlarında kendi bireysel varoluşumuzun saf canlılığını yakalamamız ve böylece saf benliğimizin/ruhumuzun gerçekte ne istediğini fark etmemiz mümkündür. Bu anlamda Bergson'un şimdi aktaracağımız ifadelerinin son derece manidar olduğunu belirtmeliyiz: *"Gerçekte hür bir karar bütün bir ruhtan geliyor, hür fiilin bağlandığı dinamik seri esas ben ile kaynaşmaya meylettiği nispete fiil de o derece hür oluyor. Yalnız mahiyette anlaşılmalı hür fiiller, işleri üzerinde düşünmeye ve kendilerine dikkat etmeye en çok alışmış olanlarda bile nadirdir."*²¹² Görülüyor ki nadir olsa da yoğun içgözlemler Bergson'un kastettiği özgürlüğü getirebilmektedir. Bu anlamda Bergson düşüncesinde nadir özgür eylemlere nasıl ulaşılabileceği konusunda indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmanın en doğru tavır olabileceği düşünülebilir. Fakat yine de belirtelim ki bu tavrın da bazı sorunları beraberinde getireceğini belirtelim. Nitekim mistik tecrübeler, rüya vb. durumlar dışında yaşanan derin iç gözlemlerde mekânsal algıların rol oynaması daima muhtemel görünmektedir ve bunun bir sınırından söz etmek de mümkün görünmemektedir.

Bunun dışında içe katlanma ile kastedilen halin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin yukarıdaki yöntemlerin herhangi birinin (mistik deneyimler, rüya ve derin içgözlem) neticesinde elde edilebilecek *özgürlük* düşüncesinin birçok sorunu beraberinde getireceği açıkça görülmektedir. Nitekim yukarıdaki yöntemlerden herhangi biriyle gerçekleştirilebilecek şiddetli içe katlanışın

²⁰⁹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 102.

²¹⁰ Bergson, *Time and Free Will*, s. 231.

²¹¹ Bergson, *Time and Free Will*, s. 231.

²¹² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 152, 153.

neticesinde ulaşılması muhtemel "hür eylemlerin" *nadiren* gerçekleşebilecek olması son derece sorunlu bir yaklaşım olarak görülebilir. Anlaşılan o ki Bergson söz konusu hür eylemlerin nadiren gerçekleşebilmesini yadırgamamakta hatta son derece olağan görmektedir. Nitekim M. Şekip Tunç'un da belirttiği üzere aslında çoğu zaman özgür/hür eylemlere ihtiyacımız yoktur. Çünkü menfaatlerin sarmaladığı semboller dünyasında determinizmin yasalarının egemen olduğu alışılmış ve belirlenmiş eylemlere çoğunlukla başvurmak zorundayız.²¹³

Diğer bir sorun ise bu nadir hür eylemler gerçekleştiği zaman buna nasıl emin olabileceğimize ilişkindir. Nitekim Bergson'un kastettiği hür eyleme erişebilsen bile bu eylem hangi gerekçeyle "hür" olarak nitelenebilecektir? Ya da söz konusu hür eylem hangi nitelikleriyle diğer eylemlerden ayrılıp "hür" nitelmesini kazanabilecektir? Örneğin son derece yoğun içsel tecrübeler yaşayan, kendi ruh dünyasını çok iyi tanıyan ve Bergson'un kastettiği hür eylemleri nadiren olsa da yaşayabilen bir insan düşünelim. Bu insan söz konusu nadir hür bir eylem yaşadığı zaman bu eylemin "hür bir eylem" olduğuna ya da olmadığına nasıl emin olabilecektir? Ya da Bergson kendisi bizzat böyle bir bilinç durumu deneyimlemiş midir? Deneyimlediyse somut benliğe eriştiğine ya da gerçekleşen eylemin hür bir eylem olduğuna nasıl emin olabilmıştır? Belki bu durumu yaşayan kişiler için bu tür soruların son derece anlamsız olduğu iddia edilebilir. Nitekim o kişi yaşadığı deneyimden hiçbir biçimde şüphe etmemektedir. Nitekim daha önce de söz ettiğimiz üzere Bergson epistemolojisine göre içsel sezgiler "aracısız, vasıtasız" olduğu için *ayrıcalklı güvenilir* bilgilerdir. Fakat bu durum yukarıdaki sorularımızı anlamsız kılmamakta bilakis önemini artırmaktadır. Çünkü hangi niteliğinden dolayı o eylemin "hür" olarak nitelenebildiği sorunsalı o kişi için bile yanıtlanmış olmayacaktır. Bergson'un irade anlayışına yönelik bu ve benzeri birçok soru yöneltilebilir. Son tahlilde Bergson felsefesinin bu sorulara yeterli bir yanıt veremeyeceği iddia edilebilirse de şimdi aktaracağımız ifadeleri belki bir nebze sorularımıza yanıt olarak alınabilir: *"Evet karakterimiz her gün belli olmayacak gibi değişiyor yalnız bu değişmelerle kazanılan yeni şeyler benliğimizde erimez bir aşu halinde kalırsa hürriyetimiz bundan müteessir olur fakat erime olduktan sonra karakterimizde hasıl olan değişiklik pekala bizimdir. Çünkü onu kendimize mal etmişizdir. Bir kelime ile benlikten yalnız ondan çıkan her fiile hürdür demek uygun geliyorsa onun damgasını taşıyan her fiil hakikaten*

²¹³ M. Şekip Tunç, (Yaratıcı Tekâmül tercümesi için yazılan önsöz bölümü), s. XX.

hür olacaktır. Çünkü onun babalık hakkı yalnız 'ben'e aittir..... Kısacası fiillerimiz ancak bütün şahsiyetimizden çıktığı, eserle artist arasında bulunan o tarif edilemez benzerliği gösterdiği onu ifade ettiği zaman hür olabiliyoruz."²¹⁴ Bergson'un bu ifadelerinde hür eylemi nasıl ayırt edebileceğimize dair bazı işaretlerin bulunabileceği düşünülebilir. Fakat alıntılarımız bu ifadelerdeki en büyük belirsizlik şüphesiz "benliğin" ne olup ne olmadığıyla ilgilidir. Yukarıda "karakterimiz, "benliğimiz", "aşırı halde kalmak", "hürriyetimizin etkilenmesi" gibi ifadeler son tahlilde *ben'in ne olduğuyla* diğer bir ifadeyle *ben'e* ait olanın ne olup ne olmadığıyla ilgilidir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalara rağmen kastedilen *özgürlüğün* nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin Bergson felsefesinin doyurucu yanıtlar vermediği düşünülebilir. Bu anlamda kendisinin de bu sorunların farkında olduğunu fakat daha fazla açıklama yapmaktan kaçındığını düşünmekteyiz. Çünkü Bergson özgürlüğün tarif ve tahlil edilemez olduğunu düşünmektedir. Bunun öncelikli nedeni bilincimizin birbiri içine geçen, ayrılamayan, ayrılamadığı için de sözlerle dökülmeye uygun olmayan bir sürekliliğe sahip olmasından dolayıdır. Üstelik her an kendine özgü bilinç durumları ortaya çıkmaktadır. Yani bir *yaratıcılık* söz konusudur. Bu anlamda Bergson'un ifade edilemez olanı sezdirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Bu konuda Bergson özgürlüğün/hürriyetin analiz edilemezliğini şu şekilde ifade etmektedir: "*Somut ben'in vücuda getirdiği fiil ile olan münasebetine 'hürriyet' deniyor. Bu münasebet tarif edilir gibi değildir, tarif edilememesi hür olduğumuzdan ileri geliyor. Eşya tahlil olunabilir (analyse) fakat süre tahlil olunamaz. Tahlil etmekte ısrar edilirse hiç farkında olmadan ilerleme eşyaya, süre mekâna çevrilmiş olur. Somut zamanı tahlil etmek iddiası ihtiva ettiği anları homojen mekâna sermekten, olmak üzere bulunan bir olgunun yerine olmuş bitmiş bir olgu koymaktan başka bir şey olmaz. Zaten ben'in faaliyetini dondurarak başlayan tahlilde hareketin atalete, hürriyetin zarurete kendiliğinden çevrildikleri görülür. Bütün hürriyet tariflerinin determinizme hak kazandırması da bu yüzdendir.*"²¹⁵ Görülmektedir ki Bergson mekan düşüncesinin bir uzantısı olarak özgürlüğü değerlendirmekte ve kavramsal şema ile yapılan tahlillerin de determinizmin kendisini haklı çıkarabileceği unsurlar barındıracağını ifade etmektedir. Buna karşın analiz edilemez olsa bile özgürlük deneyimsel yetilerimizi aşan bir şey değildir. Bu anlamda özgürlük

²¹⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 157.

²¹⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 199, 200.

deneyimlenebilir apaçık bir olgudur. Bergson bu durumu şöyle ifade ediyor: "*Hür fil akıp gitmiş bir zaman içinde değil akmakta olan bir zaman içinde vücut buluyor. O halde hürriyet bir olgudur hem de olguların en açığıdır.*"²¹⁶ Dikkat edilirse "*olguların en açığıdır*" ifadesi Bergson epistemolojisinin anlaşılması bakımından son derece önemlidir. Nitekim kendisinin bu nitelendirmesi içgözlem verilerini ayrıcalıklı epistemolojik veriler olarak gören bir bilgi anlayışına sahip olmasından ileri gelmektedir.

Bu durum Descartes'in içgözlemler neticesinde elde ettiği verileri "açık-seçik" olarak nitelendirmesini akla getirmektedir. Descartes'e göre sezgi, apaçık (évident) fikirleri elde etme aracıdır. Sezgi ile elde edilen bilgiden şüphe edilemez.²¹⁷ Kanaatimizce Descartes'in apaçık gördüğü şeyleri sezgisel olarak algıladığına ilişkin "gönül gözüyle"²¹⁸ ya da "doğal ışıkla"²¹⁹ gibi ifadeleri kullanmasının da bu çerçevede anlaşılması gerektiğini tekrar hatırlatalım. Ayrıca belirtelim ki Churchland içgözlemin duyulara göre ayrıcalıklı güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu düşüncesine katılmamakla birlikte, söz konusu görüşün Avrupa kıta felsefesinde özellikle Kant sonrası fenomenoloji geleneğinde devam ettiğini ifade etmektedir.²²⁰ Mantıksal ve duyusal bilgi kaynakları vasıtalı bilgi edinme yöntemi olduğundan dolayı bir takım sorunları da beraberinde getirmektedir. Fakat içgözlem bilgileri doğrudan ve dolaysız olduğu için *görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım* bütünüyle ortadan kalkmaktadır. Çünkü böyle durumlarda zihin, kendisi hakkında düşünmekte, kendine karşı şeffaflaşmaktadır.²²¹ Bu anlamda Bergson felsefesi ve sezgiciliğinin bu çerçevede ele alınabileceğini düşünmekteyiz. Yine filozofa ait "yaşanan ama anlatılamayan" özgürlük anlayışının epistemolojik temellendirilişinin de bu noktadan hareketle ele alınması gerektiğini belirtelim. Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği üzere Bergson *kendiliğinden oluşun* ortaya çıkardığı "sezgi" sayesinde hürriyetimizin farkına varabildiğimizi düşünmektedir. Nasıl ki sezgi kendini meydana getiren unsurları bilincin tanımlamasına elvermeyen doğrudan bir tanıma şekli ise özgürlüğün tanımını da bilinç için öylece mümkün değildir.²²²

²¹⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 201.

²¹⁷ N. Topçu, *Bergson*, s. 61.

²¹⁸ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 65.

²¹⁹ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 71.

²²⁰ Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 131-136.

²²¹ Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 118.

²²² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 58.

Şu halde Bergson'a göre analiz/tahlil hareketli realiteden hareketsiz unsurlar çıkarmak işi olduğundan bilince ve canlılığa ait gerçekliğin kendine has yapısını dönüştürmekte ve bir yönüyle tahrif etmektedir.²²³ Tahlil, bir şeyi önceden bilinen bir takım unsurlar halinde ayırmakla gerçekleşebilir. Bu unsurlar tahlil ettiğimiz şeyde bulunduğu gibi başka eşyada da bulunması gereken ortak niteliklerdir. O halde tahlil etmek ortaya yeni çıkmış bir varlıkla daha önce bildiğimiz bir varlık arasında bir takım ilişkiler kurmaktır. Bu anlamda tahlil bir çeşit tercümedir. Bir düşüncenin sembollere dönüştürülmüş çevirisinden ibarettir.²²⁴

Tekrar belirtelim ki Bergson'a göre özgürlük analiz/tahlil edilemez. Analiz edilmeye kalkışıldığında kavramsal kalıplar devreye girecek, mekânda kurulan zamandaşlıklar içinde düşünülecek ve keskin ayrımların kurulduğu öncelik-sonralık ilişkisi içinde yorumlanma durumu ortaya çıkacaktır. Böyle bir analizin sonucu ise zorunlu olarak determinizmi haklı çıkaracaktır. Fakat yukarıda gösterdiğimiz gibi Bergson'a göre *sezgisel tecrübemiz* (içgözlem verileri), determinizmi haksız çıkarmaktadır: "*Hürriyet hakkındaki bütün determinizmler tecrübe tarafından reddedilecek, bütün hürriyet tarifleri de determinizme hak verecektir.*"²²⁵

Bu anlamda dil felsefecilerinin aksine Bergson'un dilin gerçekliği tam olarak ifade edemediğine ilişkin düşüncelerini bu bağlamda tekrar hatırlatalım. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere Zeki Özcan'ın dil felsefecilerinden hareketle dikkat çektiği üzere Descartes'ten Husserl'e kadar gelen geleneğin (Bergson'da bu geleneğin içinde değerlendirilebilir) sloganı "sadece açıkça görebildiğiniz şeyi gösterin" iken analitik dil felsefesinin postulatı şu şekildedir: "Sadece açıkça gösterebildiğiniz şeyi söyleyin."²²⁶

Bergson'a göre soyut şablonlardan uzaklaşarak somut benliğimize *derin bir içe katlanışla* yöneldiğimiz zamanlar özgürlüğümüzü sezindiğimiz anlardır ve ancak böyle anlarda özgür olduğumuzu iddia edebiliriz. Bergson, böyle özgür olduğumuz nadir anlara örnek bula-

²²³ N. Topçu, *Bergson*, s.79; Pénido, *La Méthode Intuitive de M. Bergson*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

²²⁴ N. Topçu, *Bergson*, s.49; Bergson, *La Pensée et le mouvant*. (Nurettin Topçu'nun söz konusu eserinden naklen...)

²²⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 210.

²²⁶ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I*, s. 35, 36.

bilmek için çok mühim bir karar için irademizi kullandığımız hayat anlarını hatırlamamız gerektiğini ifade ediyor.²²⁷ M. Şekip Tunç'a göre bu çerçevede düşünüldüğü zaman "istihare" olarak bilinen dini-kültürel fenomen çok daha anlamlı olmaktadır. Nitekim böyle anlarda kişi gerçek benliğine yönelmekte ve kararsızlık yaşadığı konuya ilişkin gerçek anlamda özgür olan somut/asıl/temel benliğinin iradesini aramaktadır.²²⁸

Ayrıca tüm bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki bilinç bu söz konusu özgür anların yalnızca neticelerine erişebilmekte ve bu özgür eylemlerin asıl benlikteki hazırlanış sürecine erişememektedir. Nitekim erişebilseydi determinist şablonlar etkin olacak ve saf bir süre halinden ve Bergson'un aradığı özgürlükten söz edilemeyecekti. Bu noktada M. Şekip Tunç'un nadir hür eylemlere ilişkin yorumlarını dikkate aldığımızda²²⁹ ve Topçu'nun konuyla ilgili düşüncelerini incelediğimizde²³⁰ görünen o ki Bergson felsefesinde bilinç nadir hür eylemlerin hazırlanma sürecine erişememektedir. O halde Bergson'un yaratıcılık düşüncesinden doğan hür eylemlerin hazırlanışı bilincin erişemediği bir alanda en iyi ihtimalle ancak neticelerine erişebildiği bir alanda gerçekleşmektedir.

Özetleyecek olursak Bergson felsefesine göre özgürlük tarif edilemeyen, dile gelmeyen bir şeydir. Bu anlamda özgürlük anlatılmaya çalışıldığında dil gibi araçların kalıbına girerek gerçek anlamını yitirecek ve neticede determinizmin çıkarımlarına uygun bir hale gelecektir. Nitekim Bergson'a göre bütün özgürlük tanımları bir şekilde determinizmi haklı çıkarmaktadır. Çünkü kavramlar ve dilin yapısı dış kozaliteye uygundur. O halde özgürlüğün analizi mümkün değildir. Çünkü özgürlük yaşanan bir gerçekliktir. Diğer bir deyişle bilinç tarafından doğrudan doğruya sezilebilen bir fenomendir.

²²⁷ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 217.

²²⁸ M. Şekip Tunç, (Yaratıcı Tekâmül tercümesi için yazılan önsöz bölümü), s. XXI.

²²⁹ "Malumdur ki hissi tedâiler, muhayyilenin binbir oyunları hep tahteşşuurda (bilinçaltı) hazırlanır. Şuur çok kere en muğlak ruhi faaliyetlerin yalnız neticelerine şahit olabilir. Bir çok ihtiraslar, ilhamlar şuura bir emr-i vaki halinde gelir.....Hakiki iradenin kendi kendine inkişaf eden ve şuur her şeyden evvel teessür hamleleriyle haberdar eden daimi bir oluş olduğunu bilmiyordum. Şuurumun vazifesi bunları saf hallerinde kabul edip amele tevcih etmek olduğunu bir türlü anlayamamıştım." M. Şekip Tunç, *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İkinci baskı, İstanbul, 1934, s. 5, 6.

²³⁰ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 58-63.

Bu bağlamda Bergson'a göre özgürlük bir fenomendir ve numen alana ait değildir. Diğer bir deyişle özgürlük insanın epistemolojik sınırlarının dışında değildir. Bilakis bizim tecrübe evrenimizdedir ve bilişsel erişimin mümkün olduğu bir fenomendir. Bu anlamda Bergson'a göre Kant'ın özgürlüğü postulat olarak kabul etmesi son derece hatalı bir yaklaşımdır. Ona göre Kant'ın bu konuyla ilgili hatalarının temelinde süreyi tek cinsten bir mekân gibi alması yatmaktadır. Kant'ın bu şekilde başlayan hatası, iç ve dış evrende kozalite yasasına aynı rolü atfederek düştüğü yanlışlarla devam etmiş neticede özgürlük onun felsefesinde anlaşılabilir bir olgu olarak yerini almıştır. Fakat Bergson, Kant'ın özgürlüğe yönelik sarsılmaz inancının *iç idrake duyduğu sınırsız güvenden* dolayı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Kant kendi felsefesinde özgürlüğe bir postulat olarak yer vermeye çalışmıştır. Kant, süreyi mekân ile karıştırmış üstelik bir de özgürlüğü zaman dışına, numen alana ötelemişti. Böylece mekânsız olan asıl benliğimizi bilim yetisini aşan bir "ben" olarak kabul etmiş oluyordu. Bergson'a göre ise söz konusu özgürlüğün gerçekleştiği asıl benlik bilişsel yetilerimizi aşan bir benlik değildir. Bilakis şiddetli bir içe katlanma/derin bir içgözlem sayesinde söz konusu benliğe de özgürlüğe de erişmek her zaman için mümkündür.²³¹

²³¹ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 211-214.

İKİNCİ BÖLÜM

N. TOPÇU'NUN BERGSON'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Bu bölümde Nurettin Topçu'nun iradenin özgürlüğüyle ilgili Bergson'a yönelttiği eleştirileri incelemeye çalışacağız.²³²

Kendisinin hayatı boyunca hareket felsefesini "isyan ve irade" kavramları üzerinden izah etmeye çalıştığını görüyoruz. Bu çerçevede Topçu'nun hareket felsefesi özgürlüğü gerekli kıldığından ötürü özgürlüğün ön kabulü hatta kanıtlanması gerekiyordu.

Ayrıca Topçu'nun özgürlüğü savunmasının nedeni olan bazı temel kaygılarına da işaret etmek istiyoruz. *Her analizin determinizme hak verdiği* düşüncesinden hareketle Bergson determinizmi tamamen geçersiz kılacak eleştiriler getirmediği özgürlüğü savunamayacağını düşünmekteydi. Topçu ise determinizmi tamamen geçersiz kılma çabası içinde olmanın özgürlük lehine bir sonuç doğurmadığını düşünmektedir. Nitekim Topçu'nun temel kaygısı sorumluluk bilincinin önemsizleşmesiyle ilgilidir diyebiliriz. Kendisi determinizmin tamamen geçersiz olması durumunda "sorumluluğun" herhangi bir öneminin kalmayacağını düşünmekteydi.²³³

Giriş bölümünde ifade ettiğimiz üzere Topçu'nun eleştirilerini iki aşamada inceleyeceğiz. Öncelikle onun indeterminizmden hareketle özgürlüğün savunulamayacağına ilişkin iddia ve eleştirilerini incelemeyi hedefliyoruz.

²³² Nurettin Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerine dair kısa bir betimleme için bkz. Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, 28-31.

²³³ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 91.

1. İNDETERMİNİZMDEN HAREKETLE ÖZGÜRLÜK SAVUNULABİLİR Mİ?

Nurettin Topçu'nun Bergson'a yönelik en temel eleştirilerinden birini bu aşamada ele almaya çalışacağız. Bu noktada Topçu'nun eleştirilerinden anlaşılmaktadır ki kendisi indeterminizmden hareketle özgürlüğün savunulamayacağını düşünmektedir. Bu iddianın gerekçelerini ise üç aşamada –benlik sorunu, imkanların çokluğu ve niyet düşüncesi, yaratıcılık– açıklamaya gayret edeceğiz.

1.1. “BENLİK” SORUNU

Daha önce de vurguladığımız üzere irade konusu ile ilgili en büyük problem şüphesiz benliğin ne'liğine ilişkindir. Benlik nedir? Benlik ve aitlik ilişkisi neye göre anlaşılmalıdır? Dahası “benlik hissi” ben algımızın gerçekliğini iddia etmek için yeterli midir? Dolayısıyla isteklerimizi atfettiğimiz benliğin temel nitelik ya da nitelikleri nasıl belirlenebilecektir? Bu ve benzeri sorular özgürlük veya özgür irade ile benlik arasındaki ilişkinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu nedenle biz öncelikle benlik sorunu bağlamında Topçu'nun Bergson'a yönelttiği eleştirileri ele almaya gayret edeceğiz.

1.1.1. “Benliğin” ya da “Benliğe Ait Olanın” Ne'liği Problemi

Bu başlık altında benlik sorununa merkeze alarak Topçu'nun Bergson'a yönelttiği eleştirileri incelemeye çalışacağız. Topçu'nun benlik konusuyla ilgili eleştirilerinin üç aşamada ele almayı hedefliyoruz:

1. Benlik daima değişmekteyse ve süreye tabi ise burada herhangi bir benlikten söz edilemez.
2. Benlikte değişmeyen bir şey vardır.
3. Benlikte değişmeyen bir şey olduğuna göre benlik süre değildir, süreye indirgenemez. O halde Bergson'un saf sürenin tam egemen olduğunu düşündüğü *somut/asıl benliği* “benlik” olarak görmenin ve adlandırmanın hiçbir haklı gerekçesi yoktur.

Aslında Topçu'nun daha farklı bir kurguyla ele aldığı söz konusu eleştirilerini bu üç aşamada sınıflandırmayı uygun görüyor ve bu sıralamayla ele almayı hedefliyoruz.

1. Benlik daima değişmekteyse ve süreye tabi ise burada herhangi bir benlikten söz edilemez.

Bergson bilinç akışının sürekliliğinden ötürü benliğin de sürekli bir değişim içinde olduğunu kabul etmiş oluyordu. Bu doğrultuda Bergson seçenekler arasında “durup karar verebileceğimiz” bir noktanın olmadığını, daima değiştiğimizi ve bu nedenle de özgür irade taraftarlarının büyük bir yanılgıya düştüğünü iddia ediyordu. Topçu'nun bu konudaki eleştirisi yukarıda birinci maddedeki (1) önermeyle özetlenebilir. Buna göre eğer benlik durmaksızın değişmekteyse burada benliğe ait hiçbir şeyden söz edilemeyecektir. Bu noktada Topçu, Bergson'un benliği süreye indirgemiş olduğunu düşünmektedir. Topçu “hareket saf süre içinde ortaya çıkar” şeklinde ifade edilebilecek olan Bergson'un görüşünü “bilinci uyutmak ve bizzat kendimizi süre haline getirmek” olarak değerlendirmektedir: “*Bu (benliğin süreye indirgenmesi)²³⁴ bizce makineye benzemek ve makine olduğunun farkında olmamaktır. Zira süre benlik değildir, doğrusunu söylemek gerekirse bir benlik yaratamaz.*”²³⁵ Topçu'ya göre süre, bir yaratıcılık içerisinde özgün bilinç durumlarını sürekli olarak yaratıyorsa burada ‘benlik’ diye bir şeyden söz edilemeyeceği için benliğin özgürlüğünden söz etmek de mümkün olmayacaktır: “*Bu tabii evrimde (Bergson'un sürekli değişen benlik anlayışında)²³⁶ bir hürriyetten bahsedilemez. Dinamik bir seri içerisinde artık benlik yoktur çünkü aynı sebepten dolayı o artık bir önceki benlik değildir.*”²³⁷ Az önce de belirttiğimiz gibi Topçu'ya göre, Bergson'un bu düşüncelerindeki temel hata, benliğin saf süreye indirgenmesiyle ilgilidir. Böylece durmaksızın değişen bir benliğin ‘benlik’ olarak görülmesine ilişkin birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Şu halde benlik daima değişmekteyse ve benlik kavramını ve benlik algısını oluşturan sabit bir şey yoksa bir benlikten söz edilemez.

Topçu'nun benliğin değişmesine ilişkin Bergson'a yönelik eleştirilerini doktora tezinde bir çığ metaforundan hareketle açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Konuyla ilgili açıklama ve

²³⁴ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

²³⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 61.

²³⁶ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

²³⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 61, 62.

eleştirilerini Topçu'nun şimdi aktaracağımız ifadelerinden hareketle analiz edebiliriz: "*Bergson benliğin oluşumunu yuvarlandıkça sürekli büyüyüp cesamet kazanan bir çığ gibi tasvir etmektedir. Fakat benliğimiz bir kar yığınınına benzemez. Onun özünde bir çekirdek vardır ki merkezden dışa doğru yayılarak bu yığına kendi birlik rengini vurur; öylesine ki hep aynı benlikle diler ve hep aynı izlenimlere duyarlık gösteririz. Ve açık bir şekilde şuura faaliyette ve atalette kişilik kazandıran aynı renk aynı birliktir. Bu birliği inkâr etmek, iradeyi şahsiyeti inkâr etmektir. Karakteri, şuuru ve hatta benliğin kendisini inkâr etmektir.*"²³⁸ Burada Bergson için çığ örneğiyle kastedileni şu şekilde açıklayabiliriz: Bir çığ düşerken her an yeni unsurları kendisine alarak değişmektedir. Çığın düşmesi ile kastedilen şüphesiz tesâdüfî ve kontrol dışı etkilenim sahasına dikkat çekmek içindir. Daha açık bir ifadeyle çığın nereye, nasıl düşeceğine ve kar toplarındaki değişimlerin nasıl olacağına dair bir *belirlenemezlik*, kontrol edilemezlik söz konusu. O halde açıkça görülmektedir ki Topçu böyle bir benzetme vasıtasıyla Bergson'un düşüncelerinde benliğin bir belirlenemezlik içinde olduğu ve böylece benliğin etkisizliği gösterilmeye çalışılmaktadır. Sonuç olarak Topçu'ya göre Bergson felsefesinde benlik, dış dünyada determinizmin esiri iken iç dünyada ise indeterminizmin esiri olmaktadır. Fakat Topçu yukarıdaki örnekte benliğin bir kar yığınınına benzemediğini ifade ettikten sonra "çekirdek", "rengi vurmak", "hep aynı benlikle dilemek" gibi ifadelerinde benliğin değişmez bir yönüne işaret etmektedir. Böylece sırada açıklamayı hedeflediğimiz soruna gelmiş bulunuyoruz. Şu halde Topçu'ya göre her şeye rengini vurarak birleştirici bir çekirdek unsur olan, şahsiyetin temelini oluşturan benlikteki bu söz konusu değişmeyen şeyin ne olduğunu açıklamaya geçebiliriz.

2. Benlikte değişmeyen bir şey vardır.

Topçu'ya göre benlik, bilinç deneyimleriyle birlikte ilerleyen "ben hissiyle" özdeşdir. Bu anlayışa göre benlik bilinç akışında eş zamanlı olarak hissedilen ben hissinden ibarettir. Daha açık bir ifadeyle bilincimizin her zamanki olağan işleyişi sırasında hissedilen "ben hissi" gerçek benliğin göstergesidir. Bu anlamda diyebiliriz ki Topçu, sağduyunun benlik anlayışını benimsemekte ve bunda herhangi bir sakınca görmemektedir. Kendisi daima "ben" olarak dediğimizi, düşündüğümüzü ve bu durumun değişmediğini belirtiyor: "*Bunlar hep benim duy-*

²³⁸ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 62.

gularım benim düşüncelerim ve benim isteklerim olarak yaşıyorlar. Aynı zamanda ben çocukluğumdan beri ne kadar değişmiş olsam da yine aynı ben, kendim olduğumun şuuruna sahibim. Benliğin bu birliğini, her zaman kendi kendisi oluşunu, ne uyku ne de hiçbir hastalık ortadan kaldıramıyor. Bu ölüme kadar bizi takip eden bizim cevherimiz (substance)dir.”²³⁹ Şu halde Topçu’ya göre bilinç ve benlik arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Buna göre bilinç varsa benlik de var olmalıdır.

Bilinç tarafından hissedilen “ben hissini” benliğin değişmez özelliği olarak kabul etmesine ilişkin Topçu’nun düşünceleri ve benliğin doğumdan ölüme kadar süregelen birliğine ilişkin az önce aktardığımız düşünceleri John Locke’ın benlik anlayışını akla getirmektedir. Nitekim Locke’a göre “kişisel özdeşlik” bilinç sayesinde oluşmaktadır ve böylece kişi farklı zaman ve yerlerde kendini “kendi” olarak görebilmektedir: “....*eski kendi neyse şimdiki de odur; eski eylemi de şimdi o eylem üzerinde düşünen aynı kendilik yapmıştır..., farklı zaman ve yerlerde kendini kendi olarak yani aynı düşünen varlık olarak görebilir...., Bilinç her zaman düşünmeyle birlikte bulunduğu ve herkesi kendisinin kendim dediği şey yapan...., Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir.*”²⁴⁰ Topçu’nun çocukluğunu hatırlatarak *kendilik bilincinin değişmezliğine* yönelik vurgusu Locke’ın bu ifadelerinde de görülmektedir. Her iki düşünürde de *aynı* kalan bir kendilik hissi/bilinci vurgulanmaktadır.

Burada Locke ve Topçu'nun benlik anlayışını daha iyi anlamak için Descartes'in benlik anlayışını hatırlatmak yerinde olacaktır. O, “düşünüyorum o halde varım” derken düşünce anında bilincinden geçenleri benliğine atfetmişti. Bu anlamda Locke ve Topçu'nun benlik ve bilinç ilişkisine ilişkin bu çerçevede bir yaklaşım benimsediğini söyleyebiliriz.²⁴¹

²³⁹ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 3. bas., İstanbul, Ocak 2012, s. 166; ayrıca bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 97-99; Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 72-74.

²⁴⁰ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çevirmen: Vehbi Hacikadiroğlu, Kabalcı Yayıncılık, 1. bas., İstanbul, 2013, s. 232-234.

²⁴¹ Fakat dikkat edilmesi gerekir ki bu üç filozof arasında sadece benlik ve bilinç arasında kurulan özdeşlik ilişkisine ilişkin bir fikir birliği olduğunu iddia ediyoruz. Dolayısıyla bu iddiamız Descartes’in cogito argümanı ile ilgili düşünce setini Topçu ve Locke’ın bir bütün olarak kabul ettiğine ilişkin bir iddia olarak anlaşılmalıdır.

Ayrıca Topçu'nun *niyet birliği* olarak ifade ettiği durum da benliğin değişmez yapısını göstermesi bakımından önemli bir bilinç durumudur. "*Niyet ve kararda birlik, karakterdeki birlik ve şahsın kendisindeki birlik bütün tercihlerimize yön veren gelecekteki muhtemel yolları açmak suretiyle mukadderatımızı hazırlayan bir benliğin olduğunu ispat etmektedir. Ve falanca kişinin falanca şartlar karşısında tercihini falanca şekilde yapacağı önceden tahmin etmek her zaman mümkündür. Seçilen unsurların önemi yoktur. Değişmez benliğin olduğunu ispatlamak için bir kişinin tercihine tesir eden niyet birliğini görmek kâfidir. İhtiras birliğini yaratan kalbin sebepleriyle aklın sebeplerini karşı karşıya getiren odur. Ferdiyetimizin bütün geçmişini mekâna ve zaman yayılış olan ilk benliğimiz gerçekleştirecektir.*"²⁴² "Niyet birliği" olarak ifade edilen bu durum bilinçli isteme durumlarının bir istek üzerinde yoğunlaşması olarak anlaşılabilir. Bu anlamda Topçu'ya göre bir kişinin karar vermesini sağlayan niyet birliğinde bilinçli benliğin birleştirici rolü açıkça hissedilmektedir.

3. Benlikte değişmeyen bir şey olduğuna göre benlik süre değildir, süreye indirgenemez. O halde Bergson'un saf sürenin tam egemen olduğunu düşündüğü "somut/asıl/temel benliği" "benlik" olarak nitelemenin hiçbir haklı gerekçesi yoktur.

Topçu'nun yukarıda iki aşamada açıkladığımız eleştirinin aynı zamanda Bergson'un asıl benlik kabuk benlik ayırımına yönelik bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle birinci ve ikinci maddede ifade edilen eleştirilerin bir sonucu olarak saf sürenin egemen olduğu "asıl benliğin" "benlik" olarak adlandırılabilmesinin hiçbir haklı gerekçesinin olmadığı iddia edilebilir. Çünkü birinci bölümde açıkladığımız üzere Bergson'un "asıl benliği" saf sürenin egemen olduğu, tam bir belirlenimsizliğin söz konusu olduğu bir hayat alanıydı. Şu halde Topçu'ya göre eğer durum böyleyse her şeyin değiştiği asıl benlikte benlikten söz edilemez (benlikle ilgili "1" ve "2" numaralı eleştiriye göre...). Diğer bir ifadeyle Topçu'nun saf süreden benliğin çıkarılamayacağına ilişkin eleştirisi²⁴³ aynı zamanda asıl benliğe yönelik bir eleştiridir.

Bu eleştirinin diğer bir gerekçesini ise şu şekilde ifade edebiliriz. Bergson'a göre bilinç söz konusu nadir özgür eylemleri gerçekleştirmek için bu hayat alanıyla temas kurduğunda sa-

²⁴² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 62.

²⁴³ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 61, 62.

dece *neticelere* erişebilmekteydi. Yani bu özgür eylemin hazırlanma aşamasına bilincimiz erişememekteydi. Bu durumda Topçu'ya göre gerçek benlik olan *bilinçli benlik* “asıl benlik” olarak ifadelendirilen hayat alanına tam erişim sağlayamamaktadır. Nitekim Topçu'nun benlik anlayışına göre bilincin olmadığı bir alanda benlikten söz edilemez (“1” ve “2” numaralı eleştiriye göre). O halde *asıl benlik-kabuk benlik* ayrımının neden kabul edilmeyeceği ve asıl benliğin neden “benlik” olarak nitelenemeyeceğine ilişkin Topçu'nun düşüncelerinin sonucunda ortaya çıkan iki gerekçeyi özetleyerek ifade edelim: Birincisi asıl benlik sürekli değişmektedir ve bu nedenle benlik olarak adlandırılmaz. İkincisi benliğin temeli olan bilinç, asıl benlik olarak adlandırılmış hayat alanına çoğunlukla nüfuz edememektedir. Nüfuz ettiği zamanlarda ise en iyi ihtimalle nadir özgür eylemlerin neticelerine erişebilmekte, hazırlanış sürecine erişememektedir.

Her iki benlik anlayışını özetleyerek karşılaştıracak olursak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Topçu'nun ortaya koyduğu gibi sürekli hissettiğimiz ben hissinden hareketle kabul edilen benlik Bergson'a göre determinizmin etkin olduğu ve bu nedenle bize ait olmayan istekler taşıyan bir benlik iken Topçu'ya göre bu benlik gerçek benliktir. Şu durumda Bergson'un karşı çıktığı benlik anlayışını Topçu kabul etmektedir. Bergson önceki bölümde gösterdiğimiz üzere sağduyunun benlik anlayışını kabul etme konusunda fazla emin olmamak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre sağduyunun bize haber verdiği söz konusu “benlik hissi” ve bu benliğe ait olarak hissedilen istekler çoğu kez determinizmin etkisindedir. Dolayısıyla Bergson'un itirazı da bu söz konusu benliğe ait isteklere ‘benim isteklerim’ diyebilmemizin hiçbir haklı gerekçesinin olmadığına ilişkindir.

Bu noktadan sonra açıklamamızı gerektiren son bir sorun söz konusudur. Bu sorun Topçu'nun hayatının daha ileri dönemde kaleme aldığı *Psikoloji* adlı kitabında bilincin doğrudan erişemediği bilinçdışı bir etkilenim sahasını kabul ettiğine ilişkin ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkindir.²⁴⁴ Anlaşılan o ki Topçu özgürlüğü Bergson'un yaptığı gibi bilinçdışı alandan yola çıkarak kanıtlamaya çalışmamakta ve söz konusu bilinçdışı alana ait etkilenimleri benliğe ait bir şey olarak görmemektedir. Çünkü söz konusu bilinçdışı alan, adeta hayatın aktığı belirlenemezliğin söz konusu olduğu bir alandır. Bu tür bir belirlenemezliğin bulunduğu bir

²⁴⁴ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 159-161.

alandaki benliğe ait kalıcı bir şeyin var olabileceğini iddia etmek dahası benliğe ait bir istekten söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu sorunun ayrıntılı analizini “yaratıcılık” bağlamında N. Topçu’nun eleştirilerini ele alacağımız kısma bıraktığımızı belirtelim.

1.1.2. İmkânlar Çokluğu, Niyet ve Seçim

Bergson’un özgürlük anlayışında “niyet” olarak ifade edilebilecek bilinç durumlarının önemli ve belirleyici bir role sahip olmadığına ilişkin düşünceleri Nurettin Topçu’nun doğal olarak olumlu karşılamadığını görmekteyiz.²⁴⁵ Doğal olarak diyoruz çünkü yukarıda açıkladığımız üzere Topçu bilinçli durumlarla sınırlı bir benlik anlayışına sahiptir. Bu anlamda onun özgürlüğü bilinçli durumlarla bir biçimde ilişkilendirmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bilinç tarafından hissedilen imkânlar çokluğu, niyet, isteme, karar verme gibi durumlar öne çıkmaktadır. Topçu’nun bu bağlamda ortaya koyduğu düşünceleri Bergson’a yönelik dolaylı ya da doğrudan eleştiriler içermektedir.

Daha önceki bölümde görüldüğü üzere Bergson (Topçu’nun aksine) bilinç durumlarından biri olduğu halde isteme hissinin, isteklerin ve eylem olarak ortaya çıkma sürecinde öne çıkan kasti, bilinçli isteklerin (niyet) irade probleminin çözümlenmesi açısından belirleyici bir olduğunu düşünmüyordu. Çünkü niyetle ilgili düşünceler mekâna dönüştürülmüş süre tasavvuruna dayanıyordu. Ona göre iki seçenek arasında karar verme durumu süre içerisinde gerçekleşmekteydi ve “iki seçenek” şeklinde mekânda sayıldığı gibi sayılamazdı. Çünkü birbirinden mekânda olduğu gibi ayrılmış iki ayrı seçenek bilinç akışında söz konusu değildi. Bilinç durumları mekânda olduğu gibi ayrılamamaktaydı ve dolayısıyla bilinç durumlarında niceliksel bir çokluk söz konusu değildi. Bergson’a göre farklı bir çok bilinç durumu bilinç akışı esnasında birbirine katılarak ve hâl değiştirerek hareket anına doğru akıp gitmektedir.²⁴⁶ Bergson’un bu düşüncelerine rağmen Topçu farklı birden çok seçeneğimiz olduğunu, “niyet birliğinin” bu anlamda son derece önemli olduğunu savunmaktaydı.²⁴⁷ Fakat buradaki sorun Topçu’nun

²⁴⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 60.

²⁴⁶ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için çalışmamızın 1. Bölümüne bkz.

²⁴⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 62.

mekânsız olan bir alanda çokluğu nasıl yorumlayacağına ilişkindir. Topçu'nun muhtemel seçeneklerine dikkat edecek olursak ya Bergson'un çokluk düşüncesini eleştirmesi gerekmektedir. Ne var ki Topçu'nun bilinç durumlarının çokluğuna ilişkin Bergson'a bir eleştiride bulunmadığını görüyoruz. Fakat buna rağmen kendisi imkânların çokluğundan, niyetten söz edebilmektedir ki bu durum bir açıklama gediği meydana getirmektedir.

Yine de elimizdeki verilerle Topçu'nun tavrını açıklamaya çalışalım. Topçu her ne kadar benliğimizin sürece tabi olduğunu kabul etse de birçok isteğin bulunduğu süreç içerisinde benliğimizin iradesini belirli bir isteğe doğru yöneltip tüm benliği o harekette birleştirdiğini düşünmektedir. Bu düşüncesini Blondel'in bir benzetmesinden yararlanarak açıklamaya çalışmaktadır: *"İmkânlar şuuru göstermektedir ki şuurda zaten bir hürriyet imkânı bulunmaktadır. Acaba bu imkânlar şuuru bizim zorunlu olarak var olanı bilmeyişimizden mi ileri geliyor? Bu ortadan kaldırılması gereken bir cehalet midir? Bu şuuru ortadan kaldırmak yaratma olgusunu yok etmek demektir. Aslında yaratma bir gerçekliktir ve bütün gerçeklik yaratma olgusundan çıkmıştır. Fakat şuurda sadece bir hürriyet imkânı mevcuttur. Hürriyette ise bir imkânlar çokluğu vardır. Bu çokluk hareketin birliğine ulaştınca hürriyet zorunlu olarak ortaya çıkar. Düşüncüyü meydana getiren unsurlar kendi aralarında ve her biri bir bütün ile çelişkili bir çokluk oluştururlar. Düşüncüyü yaratan bu çokluktur işte. Bu çoklukta dilek özsuyu ağaç gövdesinde nasıl yol alırsa öyle yol alır, bu özsuyu sadece gövdeyi beslemek üzere dalların geri kalanını ihmal eder. Böylece unsurların çokluğunun yerini gövdenin birliği alır. Düşüncenin birliği hareket olmak ister. Bu er veya geç olacaktır. Ve hareket bir defa ortaya çıktı mı her yana dal budak salan bir ağaç gibi dağılır."*²⁴⁸ Bu metaforla ilgili olarak özellikle "dilek özsuyu", "düşüncüyü yaratan çokluk", "düşüncenin birliği" gibi ifadelerle dikkat çekmek istiyoruz. Topçu farklı kaynaklardan toplanan besleyici özelliğe sahip birçok şeyin tohumdan gövdeye uzanmasında görülen çokluktan birliğe geçiş süreciyle, benliğimizde yaşanan durum hakkında benzerlik kurarak konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim karar anına doğru giderken karşıt birçok düşünce ve istek etkin olmakta ve son kararın ortaya çıkmasına bir şekilde yardımcı olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle karşıt olsa bile her bir düşünce ve isteğimiz kararımızın oluşumunda

²⁴⁸ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 65.

etkili olabilmektedir. Böylece benliğimiz düşüncedeki yaratıcı çokluğu alıp süreç içerisinde karar anına doğru ilerlemekte ve bu sayede hareketi üretebilmektedir. Bu noktayı daha fazla derinleştirmek için Topçu'nun benlik-istek-irade arasındaki ilişkiyi açıklayan düşüncelerini ortaya koymamız gerekmektedir.

Topçu'ya göre irade, harekette hedeflenen gaye için yapması gerekenleri ortaya koyar. Söz konusu gaye için yapılması gerekenleri gözden geçirir ve zihin bir süre sebepler arasında kararsız kalır: "*Sallantı* (iki ya da çok seçenek arasındaki kararsızlık hali)²⁴⁹ *sona erdi mi zihin bu iki uçtan birinin üstünde durur. Buna karar denir. Karar vermek iki uçtan birini seçmek demektir.*"²⁵⁰ Yine kendisi aynı eserinde (determinizmi reddetmemekle birlikte) seçim yapabilme durumunun özgür olduğumuzu gösterdiğini belirtmektedir.²⁵¹ Topçu'nun doktora tezinde bu kadar açık ifadelerle göremediğimiz bu düşünceleri daha ileriki yıllarda kaleme aldığı bir eserinde görmenin son derece manidar olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim bu tür ifadelerle yapılan bir irade betimlemesi Bergson'un eleştirilerine muhatap unsurlar içermektedir. Çünkü "sallantıda kalmak", "iki uçtan birini seçmek" şeklinde betimlenen bir irade düşüncesinin Bergson'un bilinç durumlarının çokluğuna ilişkin düşünceleriyle çeliştiğini söyleyebiliriz. Dahası yukarıda da belirttiğimiz gibi Bergson'un bilinç durumlarının çokluğuna ilişkin düşüncelerine yönelik Topçu'nun bir eleştirisi de yöneltmediğini görmekteyiz. Bu anlamda Topçu'ya göre özgürlük hareketin niteliğiyle daha çok ilgilidir. Giriş bölümünde açıkladığımız üzere Topçu'ya göre ortaya çıkan hareket determinizmi aşabilmiş bir hareket ise ancak o zaman insanın özgür olduğundan söz edilebilir. Fakat neticede böyle özgür bir hareketin ortaya çıkmasında niyet, imkân ve seçimin belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

²⁴⁹ Parantez içi ifade çeviri metinde olmayıp tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

²⁵⁰ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 57.

²⁵¹ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, 75. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 97.

1.2. NURETTİN TOPÇU'NUN “YARATICILIK” İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

Bu konu başlığı içerisinde Topçu'nun eleştirileri arasında son derece önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz “yaratıcılık problemini” ve Topçu'nun bu konuda Bergson'a yönelttiği eleştirileri incelemeye çalışacağız.

Mustafa Şekip Tunç'un da dikkat çektiği gibi Bergson'a göre hayat, durmadan özgün çeşitlilikler yaratan bir hamledir. Bu nedenle *yaratıcılık*, hayatın evrimini ifade eden en temel niteliklerdir. Aslında tüm bu yaratıcılık “zaman/süre” ile açıklanabilecektir. Nitekim Bergson'a göre zaman/süre, sadece iç hayatımızın yasası değil tüm evrenin de yasasıdır.²⁵² Dolayısıyla Bergson felsefesinde süre, evrim ve hayat hamlesi gibi ifadelerle dile getirilen durumlar *belirlenimlerin* ötesine geçebilen durumları ifade ettiği için “yaratıcılık” olarak nitelenmiştir.

Bu durumun özgürlük konusu için de geçerli olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü yaratıcılığın kendini en iyi gösterdiği alanlardan biri de saf sürenin egemen olduğu asıl benliktir. Önceki bölümde gösterdiğimiz üzere Bergson deterministlere karşı şiddetli eleştiriler yöneltmiş ve bilinç durumlarında determinizmin geçersiz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştı. Hatta o, ancak içgözlem aracılığıyla “asıl benliğimize” erişerek determinizmin etkisinde olmayan özgür davranış sergileyebileceğimizi ve ancak böyle zamanlarda özgür olabileceğimizi fakat bu tür anların nadiren gerçekleşebileceğini iddia etmekteydi. Bergson bu söz konusu “asıl benlikte” *saf sürenin etkin olduğunu iddia etmekte ve bu nedenle determinist ilkelerin geçerliliğini kaybettiğini düşünmekteydi*. O halde bu benlikte determinizm söz konusu olmayıp bir indeterminizm söz konusudur. Bu durumda yine Bergson determinizmin etkin olduğu bir durumda özgür olamayacağımızı, ancak indeterminizmle özgürlüğün uyumlu olabileceğini düşünmekte ve indeterminizmden hareketle özgürlüğün savunulabileceğini düşünmektedir. Şu halde Bergson felsefesinde yaratıcılık determinizmin diğer bir ifadeyle belirlenimlerin ötesine geçildiği zaman ortaya çıkmaktadır.

²⁵² M. Şekip Tunç, (*Yaratıcı Tekâmül* tercümesi için yazılan önsöz), s. XXXV.

Bu anlamda Topçu'nun Bergson felsefesindeki yaratıcılıkla ilgili eleştirileri benliğin ve sürenin yaratıcılığına ve bu çerçevede özgürlüğün “yaratıcı” niteliğinin nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanmış eleştirilerdir.

Öncelikle benlik konusu bağlamında Topçu'nun eleştirilerini ele aldığımız kısımda (1) ve (3) numaralı eleştirilerdeki ifadeler²⁵³ yaratıcılık konusuna ışık tutmaktadır. Bu anlamda Topçu'nun eleştirilerine dikkat edilecek olursa vurgulamak istediği asıl nokta yaratıcılığın neye atfedebileceğine ilişkindir. Bergson özgürlükle ilgili olarak yaratıcılığı öncelikle saf sürenin egemen olduğu *asıl benliğe* atfetmektedir. Topçu bu duruma şiddetle karşı çıkmaktadır ki bunun öncelikli nedeni sürenin benliğe indirgenmesiyle ilişkilidir. Daha önce de alıntıladığımız üzere Topçu sürenin bir benlik yaratamayacağını düşünmektedir. “...*süre benlik değildir, doğrusunu söylemek gerekirse bir benlik yaratamaz.*”²⁵⁴ Bu ifadeye göre süre yaratıcı bir niteliğe sahip olsa bile bu durum benliği ve benlikteki yaratıcılığın kendisine indirgenebileceği bir şey değildir. Çünkü benlik sürenin yaratıcılığına indirgenecek olursa her an değişen bir şey olacaktır ki bu durumda benlikten söz edilemeyeceğini daha önce ifade etmiştik. Kısaca söylenecek olursa Topçu saf süre yaratıcılığında özgürlüğün lehine herhangi bir gerekçenin bulunamayacağını düşünmektedir.

Diğer taraftan Topçu'ya göre saf sürenin kendisi de “yaratıcı” nitelemesine uygun değildir.²⁵⁵ Nitekim Bergson'un yaratıcılık düşüncesi bilinç tarafından bir biçimde deneyimlenen saf süre yaratıcılığında ortaya çıkmaktadır. Topçu saf sürenin “yaratıcı” olmadığını niçin iddia etmektedir? Topçu'ya göre süre *hayatın insan üzerindeki determinizmidir*. Bu indeterminizmin diğer deyişle tam bir belirlenemezliğin olduğu bir süreç olsa bile burada insan için bir tür *belirlenmişlik* söz konusudur ki burada insanın lehine bir özgürlükten söz edilemez. Bu anlamda Topçu, bu anlamda Bergson'un Spinoza'dan daha farklı bir sonuca varmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre Bergson da Spinoza gibi evrenin determinizmiyle insanı esir etmektedir. Diğer

²⁵³ Topçu'nun eleştirilerini aşağıdaki önermeler üzerinden üç aşamada analiz etmeye çalışmıştık.

1. Benlik daima değişmekteyse ve süreye tabi ise burada herhangi bir benlikten söz edilemez.

2. Benlikte değişmeyen bir şey vardır.

3. Benlikte değişmeyen bir şey olduğuna göre benlik süre değildir, süreye indirgenemez. O halde Bergson'un saf sürenin tam egemen olduğunu düşündüğü “somut/asıl benliği” benliğe ait görmenin hiçbir haklı gerekçesi yoktur.

²⁵⁴ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 61.

²⁵⁵ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 68.

bir deyişle burada saf sürenin *belirleyiciliği* söz konusudur.²⁵⁶ Bu anlamda Topçu indeterminizmin söz konusu olduğu bir durumun da insan için bir yaratıcılık taşımadığını ifade etmiş olmaktadır. Hatta Topçu saf sürenin egemen olduğu asıl benlikten çıkabileceği düşünülen bir özgürlüğü, hayat tarafından belirlenen bir makine hareketi olarak ifade etmektedir. “*Bazı anlarda olsun açık olan şuura hiç dokunmaksızın saf süre içerisinde ve şuurun derinliklerinde hazırlanan bir hareket, hayatın idare ettiği makina hareketidir.*”²⁵⁷ Şu halde Topçu’ya göre sürenin ortaya çıkardığı belirlenmişliğin “yaratıcı” olarak adlandırılması doğru değildir.

Fakat bu noktada bazı sorunların söz konusu olduğunu belirtmeliyiz. Topçu asıl benliği “benlik” olarak kabul etmemekle birlikte bu tür bir etkilenim alanı tarafından insanın hiç etkilenmediğini de iddia etmekte midir? Doğrusu Topçu’nun doktora tezinde bilinçaltı ya da bilinçdışı iç psikolojik kaynaklardan etkilendiğimize ya da etkilenmediğimize ilişkin net bir ifadenin olmadığını söyleyebiliriz. Fakat kendisinin sonraki yıllarda kaleme aldığı Psikoloji eserinde bilinçaltı ve bilinçdışı psikolojik kaynaklardan etkilendiğimizi gösteren düşünceler öne sürdüğünü görmekteyiz.²⁵⁸ Bu ifadelerden bazılarını aktararak inceleyebiliriz: “*İrade hayatımızda bile büyük bir kısmı görünüşte otomatik olan zira şuurumuzun arkalarında hazırlanan hareketlerimiz vardır. Birçok iradeli kararımızı,²⁵⁹ sebeplerini şuurlu bir şekilde ele almadan veriyoruz; sebepler çok kere karardan sonra gözüküyor ve sanki verilmiş olan kararı sadece kontrol etmeye ve onu kendimize haklı göstermeye yarıyorlar. Ruhsal yaşayışımızın bütün safhalarında kuvvetli izlerini gördüğümüz bu şuurdışı hallerin varlığının doğrudan doğruya farkında olmuyoruz.*”²⁶⁰ Topçu’nun bu ifadeleri kendisinin özgürlük düşüncesinin genel anlamda kabul edilebilirliğini de olumsuz etkileyebilecek ifadeler olduğu söylenebilir. Nitekim özgür olduğunu düşündüğümüz hangi karar ya da davranış bu çerçeveye girmeyecektir? Topçu’nun şimdi aktaracağımız ifadeleri de bu soruların daha da artmasına neden olmaktadır. “*Şuurdışı hallerin içimizde kapladığı saha şuurlu olayların kapladığı sahadan çok geniştir. Çünkü şuurlu*

²⁵⁶ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 60, 64.

²⁵⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 60.

²⁵⁸ Bkz. Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 157-160.

²⁵⁹ Bu kelime metin içinde ‘kararlarımızı’ şeklinde yer almış ve tercihimiz doğrultusunda ‘kararımızı’ şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 160.

²⁶⁰ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 160.

hallerimiz sadece bizim hayati menfaat ve alakamızın belirli çevresi etrafında geçenlerden ibaret olduğu halde şuur dışı haller bu çevrenin çok uzaklarındaki olayları da içerisine almaktadır. Hatta şuurlu ruhsal hayat şuur dışı hallerimizin kaynağından gıdalanmaktadır."²⁶¹ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Topçu her ne kadar bu bilinç dışı ya da bilinç altı olarak nitelenen etkilenim kaynağını kabul etmektedir. Ne var ki kendisi bu etkilenim kaynağını (Bergson'un yaptığı gibi) "benlik" olarak adlandırmamaktadır. Bu anlamda Topçu'nun bu düşüncesi, bilinçli olduğumuz birçok durumun pratik menfaatlerle ilgili olduğunu vurgulaması ya da bazı nedenlerin bilinçli olmayan ruhsal durumlarımızla ilgili olduğundan söz etmesi ve diğer ifadeleri açıkça Bergson'dan ya da benzer iddiaları benimseyen bazı psikoloji ekollerinden etkilendiğini göstermektedir. Üstelik Topçu'nun bu söz konusu ifadelerin hemen ardından herhangi bir eleştiri getirmeksizin Bergson ve Freud'un konuyla ilgili düşüncelerine temas etmesi de²⁶² söz konusu iddiamızı desteklemektedir.

Bu noktada sorulması gereken soruyu şu şekilde ifade edebiliriz: Bu tür bilinç altı ya da bilinç dışı etkilenim kaynakları Topçu'nun özgürlük anlayışı için bir tehdit oluşturmakta mıdır? Burada öncelikli sorun bu bilinç dışı ya da bilinç altı kaynakların bizi belirleyip belirlemediğine ilişkin bir net sınırın gösterilememesine ilişkindir. Diğer bir deyişle özgür olduğunu düşündüğümüz hangi karar ya da davranış hangi niteliğinden ötürü bu çerçeveye girmeyecektir? Bu konuyla ilgili Topçu felsefesinde bir açıklama gediği olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bununla birlikte burada uzlaştırılmaz bir çelişki söz etmediğimizi belirtelim. Nitekim Topçu bilinç dışı/bilinç altı etkilenim alanlarının varlığını kabul ederek bilinçli benliğimizin özgür iradesiyle bu etkilenimler arasında kendi seçimini yapabilme yetisi olduğunu düşünmüş olabilir. Dahası Topçu bu etkilenimlerin benliğe atfedilemeyeceğine ilişkin düşüncelerini ve seçim imkanına ilişkin düşüncelerini sürdürerek Bergson'dan ayrılmaktadır. Bu yoruma göre biz determinist ve indeterminist etkilenimler arasında kendi seçimlerimizi gerçekleştirebilir ve özgür harekete doğru yol alabiliriz. Görüldüğü üzere bu ve benzeri yorumlamalarla uzlaştırılmaz bir çelişki olmadığını söyleyebilir ve tutarlı kurgudan söz edebiliriz. Fakat tutarlılık söz konusu açıklama gediğini kapatmamaktadır. Nitekim böyle bilinç dışı bir etkilenim alanı Topçu'nun kastettiği özgür iradeyi nereye kadar belirlemektedir? Bu belirlenimin sınırı neye göre belirlenecektir?

²⁶¹ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 160.

²⁶² Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 161.

Daha açık bir ifadeyle bir seçim yapılacağı zaman bilinç-dışından/bilinçaltından gelen etkilenimler kararlarımızın bilinçli benliğe aidiyetini etkilemeyecek midir? Kanaatimizce Topçu felsefesi bu noktada ortaya çıkan sorunları yanıtsız bırakmaktadır.

Bu noktada hayatının ilerleyen döneminde Topçu'nun düşüncelerindeki değişim ya da evrilme sonucunda bu farklılığın oluştuğu ve kronolojik bir okumanın söz konusu sorunları çözmemizi sağlayabilecek verileri barındırdığı iddia edilebilir. Ne var ki *Psikoloji*²⁶³ eseriyle yaklaşık aynı dönemde kaleme alınan bazı eserlerinde de mevcut özgür irade düşüncesine ilişkin herhangi bir değişimin olmadığını görmekteyiz. Dahası hayatının son dönemlerinde yayınlanan *Ahlâk* (1976²⁶⁴) eserinde de bu düşüncüyü devam ettirdiğini belirtmeliyiz. Nitekim kendisi söz konusu eserinde iki şeyden birini seçme durumundan söz etmektedir.²⁶⁵ Bu düşüncenin benzer bir ifadesini *Felsefe*²⁶⁶ adlı eserinde de görebilmekteyiz.

Buraya kadar Topçu'nun süreyi yaratıcı görmemesine ilişkin Bergson'a yönelik eleştirilerinin gerekçelerini incelemeye gayret ettik. Fakat Topçu'nun kendisinin "yaratıcı" nitelmesini hangi durumlar için yaptığını henüz incelemiş değiliz. Fakat hatırlatmalıyız ki Topçu'nun yaratıcılık anlayışı bir yönüyle onun determinizm hakkındaki düşüncelerinin anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü ileride açıklayacağımız üzere ona göre *yaratıcılık determinizmle birlikte fakat determinizme rağmen ortaya çıkan özgür eylemlerde görünen bir niteliktir* diyebiliriz. Buna göre determinizm olmaksızın özgürlük olamaz fakat özgür ve yaratıcı eylemler determinizmi bir yönden aşabilen eylemlerdir. Topçu'nun yaratıcılık düşüncesine yönelik açıklamalarımız determinizm konusunun da açıklanmasıyla tamamlanmış olacaktır. Bu nedenle Topçu'nun yaratıcılık düşüncesini determinizm hakkındaki düşüncelerini açıkladıktan sonra incelemeyi daha uygun görüyoruz.

²⁶³ Kaynak gösterdiğimiz *Psikoloji* eseri 1962 tarihli dördüncü baskısı esas alınarak oluşturulmuştur. Bkz. Nurettin Topçu, *Psikoloji*, s. 6.

²⁶⁴ Bkz. Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 9.

²⁶⁵ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 57.

²⁶⁶ Bu eser yayınevi tarafından 1952 tarihli ilk baskısı ve 1964 tarihli üçüncü baskısı esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 97.

2. DETERMİNİZM OLMAKSIZIN ÖZGÜRLÜK SAVUNULABİLİR Mİ?

Bu konu başlığı altında Topçu'nun determinizm hakkındaki düşüncelerini ve bu çerçevede savunduğu yaratıcılık anlayışını ayrıca determinizmle ilgili Bergson'a yönelttiği eleştirileri incelemeyi hedeflemekteyiz. Kendisi determinizm olmaksızın özgürlüğün savunulamayacağını düşünmektedir.²⁶⁷ Fakat bilindiği üzere determinizmin özgürlükle birlikte savunulmasının ne denli mümkün olabileceği de bir o kadar tartışmalı bir konudur. Bu noktada Topçu'nun determinizm anlayışının daha iyi anlaşılması için Topçu'nun Spinoza şahsında deterministlere yönelttiği eleştirileri açıklamaya gayret edeceğiz.

2.1. SPİNOZA DETERMİNİZMİNE VE BİLİMCİ EPİSTEMOLOJİYE ELEŞTİRİLER²⁶⁸

Nurettin Topçu'nun *Konformizme İsyân* (İsyân Ahlakı) adlı doktora tezinde ilk olarak özgürlük problemini çözümlenmeye çalıştığını görüyoruz. Nitekim Topçu'nun doktora tezinde ortaya koymayı hedeflediği "isyân felsefesi" özgürlüğün kabul edilmesini gerektirmektedir. Şu durumda Topçu'nun özgürlük ve irade konusunda net bir tavır alması gerekmektedir. Dolayısıyla kendisinin kabul ettiği özgürlük düşüncesi aleyhine iddialar içeren düşüncelere tatmin edici eleştiriler sunması ve bu doğrultuda yetkin bir özgürlük düşüncesi ortaya koyması gerekmektedir. Bu nedenle bir taraftan determinizmle hesaplaşmak zorunda diğer taraftan da o dönem Fransa'da altın çağını yaşayan Bergson felsefesinin konuyla ilgili görüş ve eleştirilerine karşı tavrını belirlemek zorundaydı. Bu noktada determinizme yönelik eleştirilerini Spinoza özelinde gerçekleştirmeye çalıştığını görmekteyiz.²⁶⁹

²⁶⁷ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, s. 64.

²⁶⁸ Bu çalışmamız Topçu'nun Bergson'a yönelik eleştirilerini incelemeyi hedeflediği için bu tür bir konu başlığının gereksiz olduğu düşünülebilir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz üzere Topçu'nun determinizme yönelik düşüncelerinin anlaşılması için determinizme ve bilimcilere yönelik eleştirilerinin anlaşılmasının son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz.

²⁶⁹ Topçu'nun Spinoza eleştirisi için özellikle bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlakı*, s. 47-51. Spinoza'nın konuyla ilgili düşüncelerine yönelik Nurettin Topçu'nun yaklaşımı için ayrıca bkz. Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din*

Bilindiği üzere Spinoza tek tözün Tanrı olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede filozof gerçek anlamda özgür varlığın sadece ve sadece Tanrı olduğunu iddia etmektedir. Nitekim onun sisteminde Tanrı evrene tamamen etki etmekte ve tüm nedenselliğin temel nedeni olarak yerini almaktadır.²⁷⁰

Topçu'nun da dikkat çektiği gibi Spinoza, iradenin kendi kendini tek başına tayin etme gücü olan mutlak ve hür bir yetenek olmadığını iddia etmektedir. Bu anlamda Spinoza'ya göre iradeyle anlayış yeteneği bir ve aynı şeydir. Bu çerçevede insanın hür olduğunu zannetmesinin nedeni gururu ve cehaletidir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre bizi meydana getiren nedenselliği bilebilseydik hür olamadığımızı görebilecektik. İnsan gururu nedeniyle bu gerçeği kabul etmek istememektedir. O halde insan kendisinin iradesiz olduğunun farkına varmalı böylece huzura ve sükûnete ulaşmalıdır. Yani insanın huzuru bulabilmesi her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu anlamasına bağlıdır.²⁷¹

Topçu, Spinoza'yı "cevherci/tözcü" bir yaklaşım seğıemesinden ötürü eleştirmektedir. Nitekim Spinoza tek bir tözden dolayısıyla bir kavramdan hareketle tüm evreni açıklamayı istiyordu. Bu noktada Topçu'ya göre deterministlerin temel hatası *farklı birçok niteliğin bütünü olan insanı* bir parçasından hareketle yani mantıksal aklımdan hareketle açıklamaya çalışmaktır. Topçu ancak bütüncül olarak insanı göz önüne alan bir felsefi açıklama tarzının kabul edilebilir bir ahlak felsefesi ortaya koyabileceği düşünüyordu. Bu anlamda kendisi insanı süreye indirgelediği için Bergson'u eleştirmekteydi.²⁷² Yine Spinoza'yı mantıksal tutarlığı olan tözsel bir sistemle insanı açıklamaya çalışmaktan dolayı eleştirmektedir. Bu anlamda Topçu insanı bir bütün olarak açıklayabileceğini düşündüğü için *hareket* kavramını açıklayıcı bir töz kavram olarak

Felsefesi, s. 24-27; Yaşar Türkben, "Nurettin Topçu'ya göre Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 44, Erzurum 2010.

²⁷⁰ Bkz. Spinoza, *Ethica*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., 1.bas., İstanbul, 2013, s. 27-32.

²⁷¹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 39-46.

²⁷² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 50, 68-70.

benimsemektedir. Nitekim mantıksal akıl hareketin bir parçasıdır. Çünkü insanın pratik faaliyetlerinin özsel olarak zekadan (intelligence)²⁷³ daha farklı nitelikler taşıdığını dolayısıyla ahlaki hayatımızın salt mantıksal akıldan hareketle açıklanmasının mümkün olmadığını ve Spinoza'nın temel hatasının da bu durumla ilgili olduğunu düşünmektedir.²⁷⁴

Bu noktada Nurettin Topçu'nun deterministlere epistemolojik ve metodolojik açıdan son derece önemli eleştiriler sunduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'yı ve bilimcileri mantıksal akıl tek güvenilir bilgi kaynağı olarak görmelerinden dolayı aynı bağlamda eleştiriye tabi tutan Topçu, bilimlerin somut gerçekliğe ulaştırıp ulaştıramayacağını sorgulanması gerektiğini düşünmektedir.²⁷⁵ Bu noktada bilimin görevi düzenli şablonlar kullanarak doğayı bir düzen çerçevesinde anlamaktır. Fakat bilim bu düzenlenmiş şablona uygun olmayan bilgileri elde edememektedir. Dolayısıyla bütüncül olarak bakıldığında insanın, bilimsel şablonun dışında kalan bilgilere ulaşabilmesini sağlayan “sezgisel akıl” gibi daha farklı yetilerinden de söz edilebilir.²⁷⁶ Bu durumu Topçu şöyle dile getirmektedir. *"Aklî bir hakikati bilim yaratıyor. Fakat aklî olan tamamıyla ruhi değildir, tam anlamıyla gerçek de değildir."*²⁷⁷ Bu noktada öncelikle Topçu'nun “akıl” ile tam olarak neyi kastettiğinin doğru bir biçimde anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Topçu'nun burada kastettiği “akıl” şüphesiz “kavramcı-mantıksal akıldır”. Nitekim Topçu doktora tezinde bilgiye ulaşma süreçlerimizi analiz ettiği bölümde epistemolojik yetilerimizi “sezgisel düşünce” (pensée intuitive)²⁷⁸ ve “mantıksal düşünce” (pensée discursive)²⁷⁹ şeklinde bir ayrım ile incelemektedir. Bu durum Topçu'nun akıl anlayışını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Dahası yukarıdaki ifadeleri aktardığımız çeviri metinde ‘aklî’ kavramıyla çevrilmiş olan ifadenin Topçu tarafından Fransızca asıl metinde 'rationnel'²⁸⁰ kavramıyla karşılanmasının birçok açıdan son derece anlamlı olduğunu da belirtmeliyiz. Fakat kısaca söylemek gerekirse

²⁷³ Çeviri metinde “zekâ” olarak çevrilmiş olan kavramın Fransızca asıl metinde “intelligence” şeklinde ifade edildiğini hatırlatalım. Bkz. Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, Editions Ministere De La Culture, Ankara, 1990, s. 26.

²⁷⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 50

²⁷⁵ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 49.

²⁷⁶ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 118.

²⁷⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 49.

²⁷⁸ Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, s. 82; Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 107.

²⁷⁹ Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, s. 91; Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 116.

²⁸⁰ Nurettin Ahmet (Topçu), *Conformisme et Révolte*, s. 25.

Topçu burada mantıksal akılla mutlak gerçeklik arasında yetkin ve yeterli bir uygunluk olduğunu düşünen tüm filozofları indirgemeci olmakla ve insanın diğer bilişsel yetilerini ihmal etmekle eleştirmektedir.

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki Topçu için mantıksal akıl, edindiğimiz tüm bilişsel verilerin yegâne kaynağı değildir. Bununla birlikte mantıksal gerçekliğe bizi götürebilecek yegâne araç olması bakımından son derece önemlidir. Bu noktada Topçu'ya göre Spinoza'nın ve birçok deterministin temel hatası, bilgi elde etme kaynağını sadece mantıksal akılla sınırlamalarıdır. Burada herhangi bir bestekârın hissettiği bir "sezgiyi" örnek vermek istiyoruz. Bu bestekâr hiçbir insanın ulaşamadığı ve çok büyük bir ihtimalle kendisinin dışında hiçbir kimsenin de ulaşamayacağı bazı özgün nağmelere erişebilmekte ve bu sayede özgün bestelerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Fakat açıktır ki bu bilgiyi mantıksal ya da matematiksel çıkarımlar aracılığıyla elde etmemiştir. Buna rağmen diğer insanların erişemediği ve belki de asla erişemeyeceği bazı bilgilere yani o söz konusu nağmelere erişebilmiştir. Dolayısıyla Topçu sanatçıların ulaşabildiği bu tür bilgilerin somut bir bilgi olduğunu yani diğer bir deyişle soyutlamaların ürünü olmadığını düşünmektedir. Şu halde ona göre insanın bilgi kaynakları kavramsal/matematiksel akılla sınırlı değildir.²⁸¹

Ayrıca ilave edelim ki Topçu'nun mantıksal ve sezgisel akıl arasında kurduğu bu ayrım çerçevesinde ortaya çıkan bilgi anlayışının bazı küçük farklılıklar dışında Bergson epistemolojisiyle uyumlu olduğunu görmekteyiz. Nitekim sezgisel akıl ve mantıksal ayrımı Bergson epistemolojisinde yer almaktadır. Bunun en açık göstergeleri birinci bölümde ele aldığımız konularda görünmektedir. Bu çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız üzere Bergson zaman ve mekân arasında bir ayrım yapmaya çalışmıştı. Buna göre mekân algısı mantıksal aklın ve zekanın temelini oluştururken, zaman/süre sezgisel ve içgüdüsel yetilerin kaynağını oluşturmaktaydı.

Topçu; mevcut bilimsel metodolojinin, salt mantıksal aklın, salt determinist ilkelerin bizi somut gerçekliğe götüremeyeceğini iddia etmekte ve sadece böyle bir metotla insanın dav-

²⁸¹ Bu analizlerimize dayanak teşkil eden açıklamalar için bkz: Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 49-51, 107-119.

ranışlarına, ahlaki yaşantısına ilişkin yeterli ve yetkin bilginin elde edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu çerçevede Topçu'nun iddialarına yönelik analizlerimizi biraz daha derinleştirecek olursak bilimin kavramcı-mantıkçı-deneysel metodu, yalnızca kendi metoduna uygun veriler toplayabilmektedir. Böylece söz konusu metoduna uygun düşen öğeleri seçip sınıflayarak gerçekliğin sadece soyut tarafına dokunabilmektedir. Topçu'ya göre bu bilimlerin yöntemi gerçekliği elde etmekten çok tabiatı en kolay ve en kısa yoldan öğrenip ona hükmetmeye göre tasarlanmıştır. Topçu bu durumu şöyle ifade etmektedir: *"Bilim pragmatisttir. Gayesi tabiat olaylarıyla bizim aramızda uyum sağlayarak onların unsurları üzerinde hâkimiyet tesis etmek ve bizi tabiatın hükümranlığına yükseltmektir..... Poincaré'ye göre bilim bize bir çeşit uygunluk sağlamaya çalışır. Bilimdeki postüla ve hipotezler zihnin çalışması için uygundur. İlmi çalışmada zihin daima basit unsurlara yönelir. Filozof L. Roy'a göre de ilmi zekâ kullanılmaya elverişli sonuçları araştırır. Ve bu gayeye ulaşmak için gerçekliği parçalara ayırır. Onu duyulur verilerden hareketle ve ondan yararlanmak gayesiyle soyut çerçeveler içine yerleştirir."*²⁸²

Özetlemek gerekirse Topçu, insanı mantıksal akla indirgedikleri için Spinoza özelinde deterministleri eleştirmektedir. Diğer bir deyişle o, pozitivist bilim metodlarının ahlak felsefesi, sanat felsefesi, psikoloji gibi bizzat insanı konu alan disiplinler için yegâne bir yöntem olmadığını iddia etmektedir. Topçu'ya göre insan ahlakı ve psikolojisi bütüncül bir yöntemle incelenmelidir. Topçu'ya göre insanın varlık gösterdiği her alanda var olan bir şey araştırma için çıkış noktası olmalıdır. Topçu bu noktada *hareketin* inceleme konusu edinilmesini önermektedir. Çünkü insanın zeka, akıl, sezgi, duygu gibi tüm bilişsel süreçlere ve dahası tüm insani nitelikleri meydana getiren ve sürdüren her şeye hareket eşlik etmektedir. Tüm bu niteliklere eşlik eden fakat onların hepsini de aşan ve aşacak olan şey "harekettir."²⁸³ Topçu bu durumu Spinoza'ya yönelik eleştirisinde şu şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. *"Spinoza'nın hatası şu noktadaydı: Varlığın kaynağı olarak tek bir cevheri kabul etmek ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmak. Bizim yaptığımız şey hareketin ve zekânın farklı cinsten şeyler olduğunu ortaya koymaktır. O halde zekâ insanın bir kısmı olduğuna göre insan hareketinin bilimini yapabilmemiz için bize insanın bütünü veren bir başka ilke lazımdır. Biz bu ilkeyi hareketin*

²⁸² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 49.

²⁸³ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 29-32, 50, 51.

kendisinde buluyoruz. Zira insana sadece hareket rehberlik edebilir, sadece hareket insan varlığının bütününe sahip olabilir, onu kavrayabilir, tek kelimeyle insan olan insanın girebileceği sonsuzluğa sadece o dalabilir. Şayet burada bir cevherden bahsedilebilirse hareket “insanın cevheri”dir.”²⁸⁴

Sonuç olarak Topçu'ya göre deterministler en başta hataya düşmüşler ve farklı bilimlerin metodunu insana tatbik etmeye çalışmışlardır. Bu noktada temel hata insani bilgi kaynaklarının tümünün kavramcı-mantıksal akla indirgenmesiyle ilgilidir. Bu nedenle dış evrendeki olayları açıklamak için son derece kullanışlı olan determinist ilkeler insanı anlamak için yetersiz kalmaktadır. Şu halde Topçu ortada bariz bir yöntem hatası olduğunu düşünmektedir. Böylece mantıksal akılla insani gerçeklik arasında mutlak bir uygunluk olduğunu düşünen tüm epistemolojiler bu eleştirilerden payını almaktadır.

2.2. DETERMİNİZM OLMAKSIZIN ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI YAPILABİLİR Mİ?

Nurettin Topçu'ya göre determinizm olmaksızın özgürlükten söz edilemez. Çünkü onun düşüncesine göre insan iradesini ancak özgür olmadığını fark ettiği bir takım zorunluluklar ve belirlenimler karşısında kullanabilecektir. Daha açık bir ifadeyle *belirli* bir şey yoksa *seçilebilecek* bir şey de yoktur. Bu noktada Topçu determinizmin insanı ve iradesini tek başına açıklayabilecek bir kuram olmadığını düşünmekle birlikte özgürlüğü savunmak için determinizmin gerekli olduğunu düşünmektedir. Kendisi epistemolojik olarak -yukarıda açıkladığımız gibi- bilgi kaynaklarının mantıkçı-kavramcı akıldan ibaret olmadığını düşünmekte dolayısıyla irade konusunun sadece bu metodun sonucu determinist ilkelerle anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Böylece Topçu epistemolojisi, irade meselesini değerlendirirken hem mantıksal aklımızın verilerini hem de sezgisel aklımızın verilerini dikkate almaktadır.²⁸⁵

Bu durumu ifade etmesi açısından Topçu'nun bazı ifadelerine özellikle dikkat çekmek istiyoruz. *"Determinizm ile hürriyet aslında birbirine bağlı iki terimdir. Biri olmadan diğerini tarif etmek mümkün değildir. Hürriyeti ortadan kaldırırsanız hayatta bir kendiliğinden oluş*

²⁸⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 50.

²⁸⁵ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 64.

davranışlarda da bir makineleşme hali kalır. Determinizmi yok ederseniz geriye kolayca makine hareketlerine indirgenebilecek kayıtsız bir hürriyet kalır. Determinizmin yardımı olmaksızın hürriyetin kendi başına anlaşılması mümkün değildir. Gerçekten hürriyet bir güç ise yöneleceği istikameti de kendi belirlemesi gerekir. Yok eğer bir güç değilse makine hareketlerine indirgenir."²⁸⁶ Topçu'nun temel kaygısı determinizmin doğru olmadığına varsayılması durumunda ortaya çıkabilecek *belirsizliğe* ilişkindir. Belirsiz bir durumda ise özgür ve etkin olduğunu iddia edebileceğimiz sabit bir benlik, bu benliğin isteğini yönlendirebileceği belirli şartlar ve bu şartların neticesinde ortaya çıkabilecek olan istenmiş bir hareketten söz edilemeyecektir. Az önce de belirttiğimiz gibi *belirli* bir şey yoksa *seçilebilecek* bir şey de yoktur.

Ayrıca Topçu'ya göre benlik zorunlulukların bilincinde olduğu zaman seçim yapabilme, zorunluluklara isyan edebilme iradesinin elinde olduğunu fark etmektedir. Bu anlamda filozofa göre bilincin bir makine gibi kendisini çevreleyen zorunlulukları fark edebilmesi son derece önemlidir. Çünkü kişi ancak böyle bir durumda makine hareketlerine karşı çıkabilecek bir gücü kendisinde hissedebilecektir. *"Eğer o makineleştiğinin"²⁸⁷ farkında değilse bu kendi şuurunda da olmayışından dolaydır. Zira makineleştiğinin farkında olmak hürriyet şuurunu gerektirir, bu şuur olunca da insan bazı anlarda hürriyete sahip olmadığını ve kendi kendisine ait olmadığını bilir.*"²⁸⁸ O halde Topçu'ya göre "özgür" denilebilecek bir hareketin ortaya çıkması için öncelikle söz konusu hareketi belli bir yönde zorlayan determinist etkenler olmalıdır. Dahası benlik bunun farkına varmalı ve söz konusu determinizme böylece isyan edenin ya da ona uymayı tercih edenin bizzat kendisi olduğunu fark edebilmelidir. Benlik bu sayede söz konusu determinizme yönelik farkındalığa sahip olacak ve imkânların bilincinde olacaktır.²⁸⁹ *"Hareketlerimizde hürriyetle determinizmin ikisinin de payı görülmektedir."*²⁹⁰ Bu noktada Topçu özgür hareketin ortaya çıkışında elbette bir takım nedenlerin olduğunu fakat *bu nedenleri birer birer düşünerek* seçim yaptığımızı ve harekete ulaştığımızı düşünmektedir.

²⁸⁶ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 64.

²⁸⁷ Çeviri metinde 'makinalaşma' şeklinde kullanılan sözcükler 'makineleşme' olarak değiştirilmiştir.

²⁸⁸ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 62.

²⁸⁹ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 62, 63.

²⁹⁰ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, s. 75.

Ayrıca Topçu'nun bir tür "iç determinizmden" söz ettiğini ve belki de bu şekilde bazı sorunlara yeterli bir yanıt vermeye çalıştığını düşünebiliriz: "*Hürriyet dıştaki determinizm yerine benliğin determinizmini, bir iç determinizmi koymaktan ibarettir. Ve iç determinizmin gücü hürriyetimizin de gücünü gösterir. Hareketimizi belirleyen etkiler tarafımızdan seçilmiş, kararlaştırılmış ve bir bakıma tayin edilmişlerdir.*"²⁹¹ O halde burada *belirleyen* bir benlikten söz edilmektedir. Bu sayede Topçu, harekete giden aşamada *benliğin* faaliyeti bir anlamda iç determinizm olarak adlandırılmaktadır. Bu anlamda hareketin ortaya çıkmasını sağlayan etkileri benlik kendisi belirlemektedir. Fakat bununla birlikte insan nedenselliğinin içinde yaşayan bir varlıktır.

Özetleyecek olursak Topçu Bergson'un özgürlük anlayışına karşı çıkmakta ve determinizm kabul edilmeksizin özgürlüğün savunulmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Dahası bu çerçevede bakıldığı zaman Bergson'un özgürlük düşüncesinin de determinizm olmaksızın savunulamayacağını da iddia etmiş olmaktadır.

2.3. DETERMİNİZM BAĞLAMINDA TOPÇU'NUN YARATICILIK DÜŞÜNCESİ

Bu konu başlığı altında Topçu'nun imkân düşüncesiyle yaratıcılık arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ve bu çerçevede "imkânların çokluğu" sorununu irdelemeyi hedefliyoruz. Nitekim kendisinin determinizme rağmen özgürlüğü nasıl savunabildiğine ilişkin bazı gerekçelendirmeler bu bağlamda ortaya çıkabilir.

Fakat tüm bunlardan önce Topçu'nun 'yaratma' ifadesini determinizmi aşabilen eylemler için kullandığını hatırlatmak istiyoruz. Nitekim Bergson'un da yaratıcılığı bu anlamda ele almaktadır, nitekim saf sürenin etkin olduğu asıl benlikte determinizmi olmadığı ve tam bir yaratıcılığın söz konusu olduğu bir benliktir. Bu çerçevede Topçu'ya göre yaratıcılık determinizmin ötesine geçebilen eylemlerde görünmektedir. Hatta determinizmin ötesine geçebildiği için bu tür eylemler "isyan" olarak nitelendirilmeye uygundur. Bu anlamda "isyan hareketleri" Topçu'ya göre gerçek insani hareketlerdir. Çünkü bizzat hareketin kendisi bir şeyin *mevcut*

²⁹¹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 64, 65.

varlığına, geçmiş benliğine duyduğu bir isyandır. Bu noktada determinizm benliğin iç determinizmiyle aşılmaktadır. Örneğin hazları ele alacak olursak bir kişi bu tür *belirleyici* temel bir eğilime gerektiğinde isyan edebiliyorsa bu kişi kendisini zorlayan determinizme karşı çıkmış, isyan etmiş olmaktadır. Bu anlamda kişi doğal eğilimleri açısından son derece beklenmedik, özgün bir eylemde bulunmuş olmaktadır. Topçu'ya göre bu ve benzeri eylemler aile, toplum ve devlet hayatında sorumluluk ideali,²⁹² merhamet duygusu²⁹³ ve tekâmül etme isteği²⁹⁴ sayesinde gerçekleşebilecektir. Yine Topçu'ya göre sanatsal üretimin kapsamına giren eserler, beklenmedik ve belirlenemez olmasından ötürü diğer bir deyişle şimdiki zaman içinde tahmin edilemez olmasından ötürü “yaratıcılık” kapsamında ele alınabilecek eylemlerdir ve bu anlamda insanın özgürlüğünün bir göstergesidir.²⁹⁵

Her ne kadar Bergson ve Topçu determinizmi aşabilen eylemleri “yaratıcı eylemler” olarak nitelemekteseyse de ne tür eylemlerin determinizmi aşabildiği konusunda elbette son derece farklı düşünmektedirler. Topçu'nun da belirttiği üzere eylemlerimizdeki yaratıcılık Bergson'un iddia ettiği gibi benliğin ya da bilincin sürekli değişimiyle ilgili değildir. Topçu'ya göre Bergson, hareket eden benliğin bütün unsurlarını bilmediğimizi ve sürekli bir oluşum içinde bulunduğundan dolayı benliğin kendisini tanıyamadığımızı söylemektedir. Bu çerçevede Topçu'nun Bergson'un yaratıcılık anlayışına yönelik eleştirilerini şimdi aktaracağımız ifadelerinde daha net bir biçimde görmekteyiz: *“İnsanın hareketleri kendi yaratmalarıdır. Ve bu yaratmalar kendini meydana getiren unsurları kavranılamayan saf bir orjinal sentez nazariyesiyle de açıklanamazlar. Bu görüş insani hareketleri birbirlerinden ve insanları da kendi aralarında ayırt eden büyük mesafeyi izah etmekten uzaktır. Yaratma, Bergson'un iddia ettiği gibi saf bir kendiliğinden oluşun, süre içerisindeki bir oluşumun meyvesi değildir..... (Bergson)”*²⁹⁶ *Hareket eden benliğin bütün unsurlarını bilmediğimizi, sürekli bir oluşum içinde bulunduğundan dolayı benliğin kendisini tanıyamadığımızı söylemektedir. O zaman kişilik değişimleri, ih-*

²⁹² Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 90-95; Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 7. baskı, İstanbul, 2014, s. 25.

²⁹³ Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 102-104; Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 51.

²⁹⁴ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, s. 29, 68, 69, 72, 199.

²⁹⁵ Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 98.

²⁹⁶ Parantez içi ifade tercihimiz doğrultusunda eklenmiştir.

*tida (din değiştirme) buhranları hakkında ne denilecektir? Bu hallerde kişilik, artık süre içeri-
sindeki bir oluşumun sonucu değildir; aksine o geçmişiyle, kendi hayat hikâyesiyle zıtlaşmak-
tadır, önceki şahsiyetine karşı isyan etmektedir.*"²⁹⁷ Görünen o ki Topçu "din değiştirme" gibi
köklü kişilik değişimlerinin Bergson'un söz konusu düşüncelerine yönelik karşıt bir örnek ola-
rak ele alınabileceğini düşünmektedir. Bu tür örneklerde kişinin kendi geçmişine, kendini mey-
dana getiren süreçlere tamamen zıt bir hayat tarzını isteyebildiği görülmektedir. Böyle durum-
larda kişi, benliğine ait değişimlere yönelik tam bir egemenlik hissetmektedir. Ayrıca Topçu
için din değiştirme gibi bu tür örneklerin önemi tahmin edilemezlikle ilgilidir. Ona göre deter-
ministler bir takım mantıksal ya da matematiksel hesaplamalar neticesinde bir insanın hayatın-
daki köklü değişikliği öngöremeyecektir. Bu noktada Topçu bizzat Spinoza'nın kendi hayatını
örnek vermektedir. Nitekim Spinoza hem Yahudi hem de Hristiyan cemaatine isyan etmektedir.
Ancak Topçu'ya göre Spinoza kendi yaşamına uygun olmayan bir biçimde toplum sevgisi ve
uysallığı öğütleyerek kendi teorisi ve yaşamı arasında bir çelişiye düşmektedir.²⁹⁸

Topçu'nun köklü kişilik değişimleri üzerinden gerçekleştirdiği eleştiri, kendisinin *yara-
tıcılık* konusuna olan yaklaşımının anlaşılması bakımından son derece önemlidir. Çünkü ona
göre yaratıcılık kişinin determinizmi aşabildiği eylemlerin bir niteliğidir. Nitekim Topçu hür
olmayı bir hareketten sonra yeniden doğmak olarak ifade etmektedir. Bu anlamda özgür hareket
M. Blondel'in de ifade ettiği gibi insanı yeni bir hayat şekline doğru götüren bir harekettir.²⁹⁹
Dolayısıyla "din değiştirme" gibi olaylar insanın geçmişine, mevcut benliğine isyan etmesi an-
lamına gelmektedir ki asıl yaratıcılık bu tür özgür eylemlerde kendini göstermektedir. Hatta
Topçu bu bağlamda yaratıcılığı özgür olduğumuzun bir delili olarak şöyle ifade etmektedir:
*"Yaratıcılık hürriyetimizin eser halinde gözükmesidir. Çünkü yaratıcılık denen olay evvel bu-
lunmayan bir takım öğelerin meydana çıkmasıdır. Bu hâl mevcut şartların ötesine geçildiğini
gösterir. Önceden ortaya konan şartlar hareketimizi köstekleyen sebeplerdir. Bunların ötesine
geçmek, bu sebeplerle kösteklenmemek yani hür olmaktır. Aynı zamanda yeniliği sebebiyle ya-
raticılığın şekli ve ne suretle meydana geleceği önceden hiç belli değildir. O tamamen hür ola-
rak meydana gelir. Yeni bir hareket bir fikir veya sanat eseri önceden bilinmeyen bir karar ve*

²⁹⁷ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 68.

²⁹⁸ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 38.

²⁹⁹ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 66.

*teknik buluşlar yaratıcılığın konusu içine girerler.*³⁰⁰ Şu halde Topçu; geçmişe, mevcuda isyan niteliği taşıyan eylemleri *yaratıcı eylemler* olarak görmektedir. Nitekim sadece bu tür eylemler geçmişin ve önceki benliğin belirleniminden kurtulabilmiş eylemlerdir. Dahası yukarıdaki ifadelerde görülmektedir ki Topçu, üstün sanat eserleri ya da teknik bir takım buluşları özgürlük bağlamında insanın mevcuda karşı yaratıcılığının bir göstergesi olarak örnek vermektedir. Çünkü bu tür durumlar belirli öncüllerden hareketle öngörülemez sonuçlardır. O halde Topçu yaratıcılığı belirlenmiş şartların ötesine geçmek olarak gördüğüne göre artık imkân ve seçim düşüncesi onun yaratıcılığında anahtar kavramlar olarak yerini alacaktır. Nitekim Topçu'ya göre düşüncelerimizle ürettiğimiz imkânları önemsememek yaratıcılığı yok etmektir. Onun düşüncesine göre yaratıcılık, farklı imkân ve seçenekleri bilincimizde deneyimlediğimiz durumlarda³⁰¹ ve benliğin kendi kendisine karşı çıktığı, kendi dışına çıktığı, mevcut haline isyan ettiği durumlarda ortaya çıkmaktadır.³⁰² Nitekim Topçu'ya göre iradenin eseri olan her hareket mükemmele ve daha mükemmele yükseliştir.³⁰³

Ayrıca M. Blondel'in düşüncelerinden hareketle Topçu'nun ortaya koyduğu bazı açıklamalardan anlaşılmaktadır ki düşüncenin çoklu yapısı yaratıcı bir karaktere sahiptir. Düşüncede bu çokluk ise imkanların bilincinde olmamızı sağlamaktadır. Bu imkânlar çelişkili bir çokluğu içermektedir. Neticede çoklu ve birbiriyle çelişik türlü imkânların bilincindeyiz.³⁰⁴

³⁰⁰ Nurettin Topçu, *Felsefe*, s. 98.

³⁰¹ Bkz. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 65.

³⁰² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 68.

³⁰³ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 29.

³⁰⁴ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s. 65.

SONUÇ

Topçu'nun eleştirilerini determinizm ve indeterminizm çerçevesinde ele alarak iki kısımda incelemeye çalıştık. Bu çerçevede onun temel eleştirilerini şu şekilde sıralayabiliriz.

1. İndeterminizmden hareketle özgürlük savunulamaz.

a. Benlik daima değişmekteyse ve süreye tabi ise burada bir benlikten söz edilemez. Diğer bir ifadeyle benlik, süreye indirgenirse geriye kalan tek şey sürenin kendisidir.

b. Benlikte değişmeyen bir şey vardır. O halde benlik süreye indirgenemez.

c. (a) ve (b) de ifade edilen düşüncelere göre saf sürenin tam egemen olduğu "somut/asıl/temel benliğin," "benlik" olarak kabul edilmesinin hiçbir haklı gerekçesi yoktur.

d. Benliğimiz ve bilincimiz birbirinden ayrılamaz durumdadır (a ve b'ye göre). O halde bilincimizde hissettiğimiz isteme hissi, niyetli olma durumu ve iki seçenek arasında kararsızlık sonucu karara ulaşma gibi durumlar reddedilemez.

e. Süre yaratıcı değildir. Saf süre kendi içinde indeterminist bir yapıya sahip olsa da olmasa da "süre" *hayatın determinizmi, hayatın belirlemesidir.*

2. Determinizm olmaksızın özgürlük savunulamaz. İnsan kendini zorlayan, belirleyen durumların farkına vardığı zaman çok daha farklı bir imkânı olduğunu fark edebilecek ve özgürlüğe yönelebilecektir.

a. Yaratıcılık saf süreye atfedilemez (çünkü saf süre hayatın belirlenimidir, "e" maddesine göre), yaratıcılık ancak determinizmi aşan özgür bir harekette ortaya çıkmaktadır.

1. İndeterminizmden hareketle özgürlük savunulamaz.

Topçu'ya göre indeterminizminden hareketle özgürlüğün savunulması mümkün değildir. Bu iddianın gerekçeleri özellikle (a, b, c, e) maddelerindeki önermelerde görülmektedir.

a. Benlik daima değişmekteyse ve süreye tabi ise burada benlikten söz edilemez. Diğer bir ifadeyle benlik, süreye indirgenirse burada benlik yoktur.

Bir şey daima değişmekteyse ve orada sabit bir şeyden söz edilemiyorsa benlik diyebileceğimiz bir şeyden de söz edilemeyecektir. Bu anlamda Topçu, Bergson felsefesinde adeta benliğin ortadan kalktığını ve geriye sadece sürenin kaldığını diğer bir ifadeyle sürenin benliğe indirgendliğini düşünmektedir.

b. Benlikte değişmeyen bir şey vardır. O halde benlik süreye indirgenemez.

Topçu benlikte değişmeyen bir şeyin olduğunu düşünmektedir. Topçu'ya göre benlik, bilinç deneyimleriyle birlikte ilerleyen "ben hissiyle" özdeştir. Bu anlayışa göre benlik bilinç akışında eş zamanlı olarak hissedilen ben hissinden ibarettir. Dolayısıyla Topçu'ya göre bilinç ve benlik arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Buna göre bilinç varsa benlik de var olmak zorundadır. Bu anlamda Topçu, çocukluğundan bu yana kendisinde birçok şey değişmiş olmasına rağmen benlik bilincinin değişmediğini o günlerde bir şeyler yaparken sahip olduğu "benlik hissi" şu anda da sahip olduğunu ve benlikte bu şekilde *birliğin* olduğunu düşünmektedir.

Bu çerçevede düşünülecek olursa Topçu'nun benlik anlayışı Descartes'in cogito argümanındaki benlik anlayışıyla ve J. Locke'ın "kişisel özdeşlik" düşüncesiyle son derece benzerlik arz etmektedir. Şu halde benlikte *değişmeyen* bir şey olduğuna göre benlik süreye indirgenemez.

c. (a) ve (b) önermelerine göre saf sürenin tam egemen olduğu düşünülen "somut/asıl benliği," "benlik" olarak ele almanın hiçbir haklı gerekçesi yoktur.

Topçu'ya göre saf sürenin tam egemen olduğu somut/asıl benlik, özgür değildir ve bu sözü edilen şey "benlik" olarak adlandırılmaz. Bu eleştiri Topçu'nun (a) ve (b) maddelerinde açıkladığımız eleştirilerinin bir sonucudur. Daha açık bir ifadeyle Topçu'nun benlik eleştirisinin ana hedefi asıl benliğe ilişkindir. Ayrıca Topçu'ya göre benliğin kendisi olan bilinçli benlik, Bergson'un iddia ettiği asıl benliğin ve nadir özgür eylemlerin oluşumuna erişmemekte en iyi ihtimalle nadir özgür eylemlerin sonuçlarına erişebilmektedir.

d. (b) maddesindeki düşünceler doğrultusunda benliğimiz ve bilincimiz birbirinden ayrılamaz durumdadır. O halde bilincimizde hissettiğimiz isteme hissi, niyetli olma durumu ve iki seçenek arasında kararsızlık sonucu karara ulaşma gibi durumların benliğe aidiyeti reddedilemez.

Bergson isteme hissi, niyet gibi bilinç durumlarının özgürlük konusuyla ilgili belirleyici bir öneme sahip olduğunu düşünmemekteydi. Çünkü bu tür durumlar süre içinde hissedilmekte ve deyim yerindeyse dinamik akış içinde her şey olacağına varmaktaydı. Topçu ise benliğin süreye indirgenemez olduğunu öne sürerek (“a” ve “b” maddelerine bkz.) bu durumun kabul edilemez olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

e. Süre yaratıcı değildir. Saf süre kendi içinde indeterministik bir yapıya sahip olsa da olmasa da “süre” *hayatın determinizmi, hayatın belirlenmesidir*. Ayrıca saf sürenin egemen olduğu “somut/asıl benlik” yaratıcı ve özgür değildir.

Bu eleştiri yaratıcılıkla ilgilidir. Bergson süre için “yaratıcı” nitelemesini uygun görmekteydi. Bu nedenle saf sürenin etkin olduğu asıl benlik yaratıcı ve özgür olabiliyordu. Topçu’ya göre süre için “yaratıcı” nitelemesi doğru bir niteleme değildir. Süre bir anlamda hayatın determinizmidir. Saf sürenin *belirlenemez* şartlar içinde olması onun yaratıcı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü saf sürenin *belirlenemezliğini belirleyen* hayatın kendisidir ki burada bir belirlenim söz konusudur. Böyle bir durumda insanın lehine bir özgürlük değil hayatın insanı sürüklediği bir *zorunluluk* söz konusudur.

2. Determinizm olmaksızın özgürlük savunulamaz. İnsan kendini zorlayan, belirleyen durumların farkına vardığı zaman çok daha farklı bir imkânı olduğunu fark edebilecek ve özgürlüğe yönelebilecektir. Bu anlamda belirli bir şey yoksa seçilebilecek bir şey de yoktur.

İkinci bölümde Topçu’nun eleştirilerini determinizm çerçevesinde ele almaya çalışmıştık. Buna göre Topçu özgürlüğün savunulabilmesi için determinizmi gerek koşul olarak görmektedir. Çünkü ona göre benlik kendisini zorlayan bir takım şartları görürse aksi yönde hareket edebilme iradesini kendisinde hissedebilecektir. Bergson insan özgürlüğü için determinizmi tamamen reddetmek istemiş ve bu nedenle insanı belirlenemezliğin esiri haline getirmiştir.

a. Yaratıcılık saf süreye atfedilemez (çünkü saf süre hayatın belirlenimidir, “e” maddesine göre), yaratıcılık ancak determinizmi aşan özgür bir harekette ortaya çıkmaktadır.

Şu halde yaratıcılık sürede değilse yine de yaratıcılıktan söz edilebilir mi? Topçu yaratıcılığın özgürlüğün göstergesi olduğunu iddia etmektedir. Benliğin kendisini *belirleyen* şartların ötesine geçmesini sağlayan eylemler yaratıcı olarak nitelenebilir.

KAYNAKLAR

ARICI, Murat. *Physicalism And The Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond To The Problem of Phenomenal Subjecthood?* Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Felsefe Bölümü, Ankara, 2011.

Aristoteles. *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 4. bas., İstanbul, Ekim 2012.

----- *Physics*, by W. D. Ross, Oxford At The Clarendon Press, 1936.

Bayraktar, Levent. *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergâh Yay., 1. baskı, İstanbul, 2010.

Bergson, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çeviren: M. Şekip Tunç, MEB, İstanbul, 1997.

----- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1888), elektronik edisyon: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/essai_conscience.pdf (e.t.16.04.2016).

----- *Time and Free Will (An Essay on the Immediate Data of Consciousness)*, Authorised Translation by F. L. Pogson, George Allen & Unwin Ltd., 6. baskı, Londra, 1950.

----- *Metafiziğe Giriş*, Türkçesi: Atakan Altınörs, Paradigma Yay., 2. baskı, İstanbul, 2013.

----- *Metafizik Dersleri*, Çeviren: B. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yay., 2. bas., İstanbul, 2014.

----- *Yaratıcı Tekâmül*, Çeviren: M. Şekip Tunç, MEB, İstanbul, 1947.

Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., 2. bas., İstanbul, 2012.

Churchland, Paul M. *Madde ve Bilinç*, Çeviren: Berkay Ersöz, Alfa Yay., 1. bas., İstanbul, Ocak 2012.

Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1993.

Çağatay, Hasan. *Free Will and Determinism: Are They Even Relevant to Each Other?*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Felsefe Bölümü, Ankara, 2012.

Descartes. *Meditationes de Prima Philosophia-Metafizik Üzerine Düşünceler*, Latineden Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yay., 1. bas., İstanbul, Mayıs 2013.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara, 1970.

Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., 6. baskı, İstanbul, 2014.

----- *El-Munkızu mine'd-Dalâl*, Çeviren: Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1989.

Gutas, D. *İbn Sînâ'nın Mirası*, Derleme ve Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., 3. bas., İstanbul, Aralık 2010.

Gündoğan, Ali Osman. *Bergson*, Say Yay., 3. baskı, İstanbul, 2013.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea yay., 3. bas., İstanbul, 2010.

- Kara, İsmail. *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergâh Yay., 1. baskı, İstanbul, 2013.
- Karaman, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergâh Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2000.
- Kılıç, Elife. *Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2011.
- Kök, Mustafa. *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, 1. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1995.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çevirmen: Vehbi Hacikadiroğlu, Kabalcı Yayıncılık, 1. bas., İstanbul, 2013.
- McKenna, Michael and Coates, D. Justin, "Compatibilism", (*first published Mon Apr 26, 2004; substantive revision Wed Feb 25, 2015*), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Summer 2015 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/> (e.t. 10.04.2016)
- O'Connor, Timothy. "Free Will", (*first published Mon Jan 7, 2002; substantive revision Fri Oct 29, 2010*), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2014 Edition, Editör: Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/freewill/> (e.t. 17.04.2016)
- Öktem, Ülker. "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", A.Ü. *DTCF Dergisi* XL, S. 1-2, s.159 -189, Ankara, 2000, A. Ü. Mtb.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi I*, Sentez Yay., 1. bas., İstanbul, Ekim 2014.
- Randall, John Herman ve Buchler Jr. Justus. *Felsefeye Giriş*, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yay., İzmir, 1982.
- Saraç, Tahsin. *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, TDKY, Ankara, 1976.
- Spinoza, *Ethica*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., 1.bas., İstanbul, 2013.
- Şahin, Hasan. "Abdullatif Bağdadi'nin Mekân Felsefesi", Abdüllâtif Bağdâdî Kongresi Tebliğleri, Editör: Ahmet Hulûsi Köker, Kayseri, 14 Mart 1992.
- Topçu, Nurettin. *İsyân Ahlâkı*, Türkçesi: Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 8. bas., İstanbul, Mayıs 2012.
- *Conformisme et Révolte*, Editions Ministere De La Culture, Ankara, 1990.
- *Bergson*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 4. bas., İstanbul, Kasım 2006.
- *Felsefe*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 2. bas., İstanbul, Nisan 2005.
- *Ahlâk*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 5. bas., İstanbul, Mart 2015.
- *Psikoloji*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh yay., 3. bas., İstanbul, Ocak 2012.
- *Var Olmak*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 9. baskı, İstanbul, 2012.

----- *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 5. baskı, İstanbul, 2014.

----- *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 3. baskı, İstanbul, 2010.

----- *Kültür ve Medeniyet*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 8. baskı, 2014.

----- Nurettin Topçu, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, *Yarıncı Türkiye*, Dergâh Yay., 8. baskı, İstanbul, 2011.

----- *Ahlâk Nizamı*, Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., 7. baskı, İstanbul, 2014.

Tunç, M. Şekip. (*Yaratıcı Tekâmül* tercümesi için yazılan önsöz bölümü), MEB, İstanbul, 1947.

----- *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İkinci baskı, İstanbul, 1934.

Türkben, Yaşar. "Nurettin Topçu'ya göre Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 44, Erzurum 2010.

Türkçe İngilizce Sözlük, İdea Yayınevi, 2000, http://www.ideayayinevi.com/sozlukler/turkce_ingilizce.php#GG (e.t. 05.04.2016).

Tye, Michael. "Qualia", (first published Wed Aug 20, 1997; substantive revision Thu Aug 20, 2015), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Fall 2015 Edition, Editör: Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/qualia/#Explangap> (e.t.17.04.2016).

Vihvelin, Kadri. "Arguments for Incompatibilism", (first published Tue Oct 14, 2003; substantive revision Tue Mar 1, 2011), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Fall 2015 Edition, Editör: Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/incompatibilism-arguments/> (e.t.17.04.2016).



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

Ahmet Faruk Silifke 1991 yılında Konya’da doğdu. Kendisi İlköğretimi İsmet Paşa İlköğretim Okulunda bitirdi. Lise eğitimine ise Selçuklu Anadolu İmam Hatip Lisesinde (Mahmut Sami Ramazanoğlu) devam ederek 2009 yılında mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimine başlayan Silifke, 2013 yılında mezun oldu. Yine aynı yıl Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefe Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı. 2015 yılının Aralık ayında Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Felsefe ve Din Bilimleri bölümüne Araştırma Görevlisi olarak atanan Silifke, halen bu görevini sürdürmektedir.