

Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye’de Bergsonculuk

Dr. Mustafa Cem Oğuz¹

Özet: Bu alışma Erken Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden Mustafa Şekip Tunç’un, Fransız filozof Henri Bergson ile ilişkisine odaklanmıştır. Kurulan rejime alternatif bir yön vermeye alışan Cumhuriyetçi Muhafazakâr düşünürlerin içinde yer alan Tunç, Bergson evirileri ve de Bergson tesirindeki telif eserleriyle Türk Muhafazakârlığının gelişimine yön vermiştir. Bu nedenle eserlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi hem Bergson Felsefesi’nin Türkiye’ye giriş nedenlerini görmemiz bakımından, hem rejime ilk eleştirileri getiren bu çevreyi anlamamız bakımından hem de bu çevrenin sağladığı gelenek ve terminolojiden beslenerek yetişen milliyetçi-muhafazakâr düşünceyi daha iyi kavramamız bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Henri Bergson, Mustafa Şekip Tunç, Bergsonculuk, Muhafazakârlık, Cumhuriyetçi Muhafazakârlar.

Bilinç, Bellektir...

Giriş

Erken Cumhuriyet döneminde yeni rejimin ne yönde ve nasıl şekillenmesi gerektiğine dair süren tartışmaların en önemli taraflarından biri de, Henri

1. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

Bergson etkisi altındaki Cumhuriyetçi Muhafazakârlardır². Pozitivist-korporatist ve devletçi-sosyalist programların karşısında sesleri daha zayıf ve derinden gelmesine rağmen, rejimin içinden ilk muhalefeti yapan bu düşünürler, her ne kadar muarızları kadar şümulü bir sosyal-iktisadi program önerisinde bulunamamış olsalar dahi, yeni cemiyete etik bir ideal verme çabaları nedeniyle dönem içinde önemli bir yer tutmuşlardır. Batı’nın öteki yüzü ve Karşı Aydınlanmacı olarak tanımladıkları Bergson’dan soyut akıl eleştirisi çerçevesinde toplum mühendisliği karşıtlığını ve de toplum yasalarının imkânsızlığı fikrini alan Cumhuriyetçi Muhafazakârlar, rejimi, toplumun ethosu karşısında sınırlandırarak, ifadesini Yahya Kemal’in “Kökü mazide olan atiyim” sözünde bulan, geleneğin içinden bir modernleşmeyi savunmuşlardır. Kendi dönemleri içinde daha ziyade kültürel alanla sınırlı kalan bu çevre ortaya koydukları eleştiriler ile kendilerinden sonra gelecek olan milliyetçi-muhafazakâr düşüncüyü etkileyerek Türkiye’nin siyasal ve sosyal hayatına günümüze kadar sürecek bir tesirde bulunmuşlardır.

Biz bu çalışmamızda, Cumhuriyetçi Muhafazakâr çevrenin en önemli figürlerinden Mustafa Şekip Tunç’u masaya yatıracamız. Bergson’u hem çevirileriyle hem de onun tesiri altında yazdığı eserleri ile Türkiye’ye tanıtan Şekip Tunç, hiç şüphesiz bir fikir olarak Cumhuriyetçi Muhafazakârlığın oluşumunda başat rol oynamıştır. Bu nedenle eserlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi hem Bergson Felsefesi’nin Türkiye’ye giriş nedenlerini görmemiz bakımından, hem rejime ilk eleştirileri getiren bu çevreyi anlamamız bakımından hem de bu çevrenin sağladığı mevzi ve terminolojiden beslenerek yetişen milliyetçi-muhafazakâr düşüncüyü daha iyi kavramamız bakımından önemlidir.

Bu hedef doğrultusunda çalışma öncelikle Bergson Felsefesi’ne kısa bir şekilde değinecek ve hemen ardından bu felsefenin Türkiye’ye nasıl girdiği, ilk etkileri ve eleştirileri okuyucuya sunulacaktır. Son bölümde ise çalışmanın odağı olan Mustafa Şekip Tunç’un fikirleri kendi eserleri üzerinden ele alınacak ve üzerindeki Bergson tesiri incelenecektir. Yer yer kritik

2. Cumhuriyetçi Muhafazakâr ifadesi Nazım İrem’in bir kavramsallaştırmasıdır. Kavram Cumhuriyetin ilk yıllarında genel olarak Dergâh Çevresinde yer alan ve rejimin pozitivist ve maddeci yönelimlerine içerden bir eleştiri getiren muhafazakâr aydınlar için kullanılmıştır. Bu konuda Bkz. İrem, 1999; İrem, 2004.

analizlerde bulunsa da, genel olarak betimleyici bir seyir izleyecek olan çalışma, kısa bir değerlendirme ile son bulacaktır.

Bergson Felsefesi

Henri Bergson (1859–1941), Türk Muhafazakârları için Batı'nın öteki yüzüdür. Hâkim yüzü ile pozitivistimin, entelektüalizmin simgesi olan Batı düşüncesi, 19. yüzyıldan itibaren kendini iyiden iyiye hissettiren karşı bir akım ile karşılaşmıştır. Akıldan ziyade sezgiyi, olgudan ziyade oluşu öne çıkaran bu akımın en önemli temsilcilerinden biri hiç şüphesiz ki H. Bergson'dur. Akıllı ve zekâyı hakikate ait bilgiye ulaşmada ve hakikatin kendisi olan oluş ve süreyi anlamakta yetersiz kabul ettiği için *irrasyonalist* ve *sezgici* bir filozof olarak nitelenen Bergson, yaşamın dinamiğini de tüm canlılara vakfettiği hayat hamlesi ile açıklayarak vitalist düşüncenin temsilcilerinden olmuştur (Gündoğan, 2007: 49).

Rasyonalist-idealist düşüncenin aksine Bergson sabit bir hakikat fikrine inanmaz, zira hakikat alanı olarak kendisine zamandan ve mekândan bağımsız aşkın bir nokta değil *yaşamı* seçmektedir. Daimi bir oluş ile tanımladığı hayat ise pozitif bilimlerin determinist-mekanist anlayışı ile açıklanamayacak bir muhtevaya sahiptir; çünkü bu bilimsel yaklaşım yaşamı sabit bir veri olarak kabul ettiği için olgular arasında kurduğu nedensellik ilişkilerini de yasa olarak görmektedir. Fakat hayat öngörülemez bir değişim içindedir ve bu nedenlerle yasalarla açıklanamaz. Yine aynı şekilde yaşam ve onun türevleri de simge / sembol ve kavramlarla karşılanamaz, yaşam ancak sezgi ile kavranılabilir. Sezgi ise yaşamın türevlerinden olan şuurumuza yani iç dünyamıza ve onun da dâhil olduğu süreye dönüp bakmak demektir, ya da bir diğer ifadeyle sezgi, süre bilincidir. Süre ise ancak ve ancak kendi iç dünyamızda olduğu hal ile kavranılabilir. Bu nedenle Bergson'un düşüncesi, bilimcilik, akılcılık ve deneycilik eleştirisidir (Tunç, 1986: 7).

Bergson'un kozmos düşüncesinde iki karşıt güç vardır: madde ve hayat. Hayat daimi olarak yaratma ve istikameti belli olmayan bir seyir içinde gelişmek isterken, madde, hayatın önüne çıkan, onu sınırlandıran ve aşağı çeken güçtür ya da Bergson'un (1986: 54) benzetmesi ile madde atalet, geometri ve zaruretken, hayat hürriyettir. Bu ayrım düşünürün epistemolojisine de yansımaktadır. Öyle ki, zaruret alanı (kemiyet) olan madde, belli şartlar-

da, belli şekilde davranmak üzere belirlendiği için, pozitif bilimler madde- nin gerçekliğine ulaşabilir. Ancak hürriyet alanı olan (keyfiyet) hayat, yaratıcı bir evrim süreci içinde geliştiği için akıl ile kavranılamaz. Zira Darwin’in evrim düşüncesinden farklı olan bu evrim “türleri bir noktada birleştirmek yerine, yani evrimin unsurlarını birleştirmek yerine parçalan- ma ve ayrılma yoluyla ilerlediği için onun yönü, seyri çok değişik sapmalara uğramakta ve bu surette ilerlemekte, böylece de karmaşık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır” (Bergson, 1986: 135). Evrimin bu öngörülemez ve finalist olmayan niteliği, Bergson’un yaşam konusunda zekâdan ziyade sezgiyi öne çıkarmasına neden olmuştur. Bergson (1986: 180) için zekâ “hayatı düşünmek için yaratılmamıştır. Onun ödevi, vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak ve nihayet maddeyi düşündürmektir”. Yaşam konusunda bilimin karşısına felsefeyi çıkaran düşünür, felsefenin “mutlak’ın peşinde olması gerektiğini ve hakikati doğrudan kavrayan bir bilme vasıtasıyla mutlağın hakikatine ulaşması gerektiğini” söyler (Tunç, 1986: 10). Bu vasıta ise zekâ ve içgüdünün birleşimi olan sezgi’dir. Kavram ve sembollere başvurmadan düşünen sezgi, “evrenin sürekliliği içerisine yerleşir ve bu sürekliliği kendi akışkanlığı içerisinde dolaysız olarak kavrar” (Bergson, 1986: 140). Bergson sezgiyi dış gerçekliğe açmış olsa da, onun çalışmalarında sezginin esas yönelimi insanın kendi iç dünyasıdır. Zira düşünürü göre “insan her şeyin ölçüsüdür” yani her türlü realite insan tipine uygun olarak meydana gelmektedir. Ya da bir diğer ifadeyle insan varlığın kanunudur, “bütün kâinatın özetidir” (Topçu, 2002: 52). Bu nedenle kişi kendisine dönerek, kendisini dinleyip, keşfederek, içinde yüzdüğü zamanı / süreyi kavrayıp, yaşamın hareketine, gerçekliğine vakıf olabilir. Topçu da (2002: 51) bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Dünyayı dolduran hayat ve madde aynı zamanda bizde bulunuyorlar; bütün varlıklarda kımıldanan kuvvetlerin biz de varlıklarını hissediyoruz; varolan ve meydana gelmekte olan her şeyin ta içindeki öz ne olursa olsun, biz de ondanız. O halde kendi içimize inelim: dokunduğumuz nokta ne kadar derinde bulunursa, tekrar bizi satha gönderen itme de o kadar şiddetli olacaktır. Felsefi sezgi işte bu temastır. Felsefe işte bu hamledir.

Ancak, Bergson’da felsefi sezgi ilimden ve de zekâdan tamamen özerk de değildir, onun aracılığıyla, onun yarattığı *kavramlarla* ulaşılabilir bir

merhaledir. Öyle ki, felsefe Bergson için ilim ve sezginin bir aradılığı, ortaklığıdır. Düşünürün ilim ile kastettiği disiplin ise hiç şüphesiz insan ruhiyatını ele alan *psikoloji*'dir. Psikolojik deney, kişinin iç dünyasını dış gerçeklikten bağımsız olarak ortaya koyduğu ve kâinatın özeti olan insan ruhunun gizlerini bize sunduğu için hayatın tekâmülünü kavramada birincil basamaktır. Psikoloji ile kendi saflığını kavrayan insan, *sempati* ile dış dünyaya yaklaşarak onun mutlak bilgisini elde edecektir, zira özne ve nesne kadim felsefedeki gibi birbirinden bağımsız, unsurlar değil, fakat aynı zaman denizi içinde yayılan türdeş unsurlardır.

Görüldüğü üzere Bergson'un felsefesinde psikoloji disiplini önemli bir ağırlık merkezidir, öyle ki, Bergson da felsefeye dair verdiği tarifte şöyle buyurmaktadır: "Felsefe, metafizikte nihayetlenen psikolojidir" (aktaran Topçu, 2002: 55). Çalışmanın ilerleyen sayfalarında da göreceğimiz üzere Bergson'daki bu psikoloji vurgusu genel olarak Türk muhafazakârlarını, özelde de M. Şekip Tunç'u oldukça etkilemiştir.

Sezgi'nin içine yerleştiği süre kavramı da Bergson felsefesindeki temel unsurlardan biridir. Zira madde mekân ve matematiksel zaman içinde yer alırken, hayat süre içinde sonsuz bir akış içinde oluşmaktadır. Bergson'un tabiri ile süre "geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi ilerlemesidir" (aktaran Tunç, 1986: 42) ve biz insanlar hayatın unsurları olarak aynı sürenin içinde yer almakta, oluşmaktayız, kısacası tüm insanlarla aynı zamandaşlığın içindeyiz. Bu nedenle sezgi ile içine dönen insan, maddeden ve mekândan koparak, süreyi kavrayabilir ve hakiki bilgiye ulaşabilir. Burada şu husus önemlidir ki, ferdin bilinci, sürenin oluşturduğu anın ve kendi kişisel tarihinin oluşturduğu birikimin ürünüdür, bir diğer deyişle sürenin dışında bir bilinç yoktur. Kartezyen öznenin zamandan ve mekândan azade bilme edimine karşı, Bergson'un öznesi, aşkın bir akıl ile değil, tarihsel olarak şekillendirilmiş bilinci ile bilmektedir. Düşünürün bu şekildeki insan te-lakkisi, Türk muhafazakârlarını Bergson'a çeken yegâne unsurdur.

Bergson'un din ve toplum konusundaki düşünceleri de epistemoloji ve insan yaklaşımı ile devamlılık arz etmektedir. Açık ahlak, kapalı ahlak (ödev ahlakı) ve statik din, dinamik din gibi ayrımlara giden düşünür, yaşamın dinamizminin dışında kalarak statikleşen, insanların verili buldukları ve çağrıdan ziyade bir ödev, alışkanlık olarak onların üzerine kapanan ku-

rumları hayat atılımını ortadan kaldırdıkları için reddeder (Topçu, 2002: 121). Bergson, hayatın kendisi ile uyumlu kurumları insan hayatında öne çıkarmaya çalışırken seçkinler, kahramanlar, azizler gibi üst-insanları yaşamın üzerine örtünen statik kalıpları kırmaları için göreve çağırır. Bu nedenle dinlerin kuruluşları ile kendi üzerine kapanan toplumlara yaşam getirdikleri gibi, mistik figürlerinde dinlerin daha sonraki statik aşamalarında, ona yeniden can verip, gençleştirdiklerini söyler (Topçu, 2002: 128-129).

Türkiye’de Bergsonculuk

Bergsoncu düşünce görüldüğü üzere pozitivism, materyalizm ve mekanizmi karşısına alan ve buna karşın içsel dünyayı, yaşam atılımını savunan bir felsefedir. Bu niteliğinden dolayı, 20. yüzyılın başlarında, gelişmiş düşmanları olan ülkelerin aydınları tarafından çabuk kabul görmüştür. Rıza Tevfik’in de umut felsefesi olarak gördüğü Bergsonculuk, Türkiye’ye tam da ümitsizlik yılları olarak kabul edilebilecek, çöküş devrinde girmiştir. Bu kararlık tabloda “ümitsizliği yok edecek, insanlara başarabilecekleri hedeflerin mümkün olduğunu gösterecek, yaratıcı bir hayat hamlesinin maddi imkânsızlıkların üstesinden gelebileceğine işaret edecek bir felsefeye duyulan ihtiyaca verilecek cevabı, bazı Türk aydınlarının Bergson’da bulmaları çok doğaldı” (Gündoğan, 2007: 122). Öyle ki, bu konuda H. Z. Ülken de (2001: 375) şunları söyleyecektir:

İstanbul’da yıkılan İmparatorluğun enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenebilirdi. Biri maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak; ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı, idealist harekete tepki halinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak. Bunlardan birincisi Bergson metafiziği, ikincisi diyalektik materyalizmdir.

Türkiye’de bu akımın ilk kurumsal temsilcisi Yahya Kemal’in kurduğu, Baltacıoğlu, M. Emin Erişirgil, Yakup Kadri ve Şekip Tunç’un da dâhil olduğu *Dergâh* Dergisidir. İsmi Yahya Kemal’in *İthaf* adlı şiirindeki mistik havadan alan bu dergi, fetret devirlerinde dergâhlara sığınan, fakat hemen ardından yeni bir ruh hamlesiyle harekete geçen insanları hatıra getiriyordu (Ayvazoğlu, 2004: 419). Zira dergi, birçok farklı görüşü içinde barındırıyor olsa da, istatistiğe karşı vitalizmin savaşı olarak gördüğü milli mücadeleyi

ve Gökalp sosyolojizmi / pozitvizmi eleştirisini öncelikli tartışma konusu olarak benimsiyordu. Dergi bu misyonundan ve özellikle Şekip Tunç'un etkisinden dolayı kendisine fikri angajman olarak Bergson felsefesini tercih etti (Çınar, 2004: 86). Niteliği, niceliğe, yaratıcı hamleyi, mekanizme üstün kılan bu felsefe, Kurtuluş Savaşı boyunca Dergâh çevresi aydınları için bir umut ışığı oldu. Çünkü bu düşünürler Kurtuluş Savaşı'nın başarısının rasyonel bir açıklamasının imkânsız olduğuna, ancak Bergson felsefesi ile açıklanabileceğine inanmaktaydılar.

Batı istilasını karşısında direnmeyen büyük bir ölüm-dirim anından ve bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Başarımızın sırrı rakam, ölçü ve müspet ilim değildir. Bunların yalnızca vasıta değeri vardır. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hâkim güçleri olan içgüdülerden "hayat hamlesi"nden gelmektedir (Ülken, 2001: 376). Bu felsefeye duyulan ilginin bir diğer gerekçesi de, Bergson'un salt varlığı kitleler için bir davet olan ve içinde bulunduğu koşulları zamanı okuyarak değiştiren kahraman, aziz vurgusunun, Mustafa Kemal gerçeğini onaylamasıdır³.

Nazım İrem tarafından, Cumhuriyetçi Muhafazakârlar olarak anılan bu aydın grubu daha sonra farklı dergiler içinde yayın hayatlarına devam etmiş olsalar dahi, Bergson'un tesirinden uzaklaşmamışlardır (İrem, 1999; İrem, 2004). Kurtuluş mücadelesi boyunca imkânsızlık ve aciliyet içinde *elan vital*'i⁴ savunan ve mücadeleyi bu kavramlar ile anlamlandırmaya yönelik düşünürler, Cumhuriyet kurulduktan sonra rejimin gelişimi ve muhteviyatı

3. Dergâh çevresinin hemen hemen tüm yazarlarında Kurtuluş Savaşı ve bir kahraman olarak M. Kemal'in önemli bir yer tuttuğu gözlenmektedir. Bu konuda Yakup Kadri'nin kaleme aldığı *Yaban* adlı roman tipik bir örnektir; eserde, bir çobana benzetilen M. Kemal şu şekilde anılmaktadır: "Hani çoban nerede? Çoban, Ankara'nın yalçın kayası üstünden sesleniyor, sürüyü toplamaya çalışıyor. Sana selam ey mübarek çoban; gazan mübarek olsun!" (s. 146). Hatırlanacağı üzere çoban figürü Kitab-ı Mukaddes'de İsa Peygamber için sıklıkla kullanılan bir ibaredir. Yakup Kadri de, M. Kemal'i çobana benzeterek, Bergsoncu aziz figürünün tesiri altında olduğunu göstermektedir.

4. Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* eserinde geliştirdiği bu kavramın karşılığı "Yaşam Atılımı"dır. Buna göre dünyadaki en belirleyici güç, yaşamın kendisidir ve tüm evrimsel süreç de yaşamın daimi gelişimi ve yeni formlar oluşturması üzerinden okunmalıdır. Bergson buradan evrimin mekanik değil, fakat yaratıcı olduğu neticesine ulaşır. Bu konuda Bkz. Bergson, 1986.

konusunda yine Bergson’un *durée*⁵ (süreç/zaman) kavramından mülhem fikirlere sarılmışlardır. Bu dönemdeki yegâne gayeleri yeni oluşan rejimin hedeflerini, tesiri altında oldukları karşı aydınlanmacı Fransız ruhçuluğu ve Alman romantizmi çerçevesinde şekillendirmek olan düşünürlere göre, “Türk inkılâbı Batı’nın karşı aydınlanmacı isyankâr yüzüyle bağlantılıydı” (İrem, 2004: 108) ve bu nedenle böyle bir felsefenin ürünü olan inkılâp, kendisine akli referans alamazdı. Zira mücerret akıl, yaşamın temel kategorisi olan *zaman*’ı ve bu zamanın içinde yüzen toplumu ve *şahsiyetleri* kavrayabilecek nitelikte değildi, mazileri içinde yaşayan topluluklar sürekli bir oluş halinde olduklarından, buna akıl ile müdahale etmek, ritmini ve muhteviyatını bozmak olacaktı. Soyut aklın bu tehlikelerinden dolayı geleneğe yönelen düşünürler, Safa’nın deyişiyle kitaptan doğan inkılâba karşı, hayat-tan doğan inkılâbı, Tunç’un ifadesiyle de, fikre dayalı aksiyon yerine ananeye dayalı aksiyon siyasetini benimsediler (İrem, 2004: 112). Liberalizm ve sosyalizm gibi “aklı mabut yapan” ve ekonomik determinizmi temel alan ideolojileri Türk inkılâbını açıklayamayacak nitelikte oldukları iddiasıyla dışlayan Cumhuriyetçi Muhafazakârlar, pozitvizmi ve cemiyetçiliği temel alan Gökalp’in fikirlerini de eleştirmişlerdir. Çünkü toplumların tekâmülünü belli tabiat yasaları altında ele alan bu ideolojiler, toplumların kendine özgülüğünü kaçırdıkları gibi zamanın belli momentlerinde ortaya çıkan ve tarihe yön veren şahsiyetleri de iskalamaktadırlar. Bu nedenle düşünürler, ekonomik determinizme karşı çaprazlama tekâmülü, çok biçimli değişimi ve erekçilik karşıtı tarih anlayışını ortaya koymuşlardır.⁶

Milli Mücadeleyi Bergson’un kavramlarıyla ile açıklayan bu düşünürler, inkılâbın kurumsallaşması konusunda yine ona referanslarla hareket etmiş-

5. Bergson’un zaman ve bilinç ilişkisini tartışmak için geliştirdiği bir kavramdır. Buna göre zaman sürekli bir gelişim içinde ve hareketli olduğu için tam anlamıyla kavranamaz ancak bilincin sezgisel nazarı ile tam anlamıyla anlaşılabilir. Bergson böylece pozitvizmin özne ve nesne arasındaki tek taraflı doğrudan ilişki varsayımını reddetmiş ve bilmenin zaman içinde ancak sezgi ile gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.

6. Bergson Felsefesi ile Comte Sosyolojisi arasında belirtilen bu farklara rağmen, Türk Aydınının bu fikirleri benimsemesinde ortak bir yön vardır. Zira her iki düşünce de, ülkelerin sosyo-ekonomik gerçekliğine pek itibar etmeden, fikri yönden bir gelişim (teolojik-metafizik-pozitivist) ya da sıçrama (kahramanın sezgisi) ile toplumların içinde buldukları müşkül hallerden çıkabileceklerine inanmaktaydı.

ler ve rejimin kurucularını etkilemeye çalışmışlardır. Bu gaye ile farklı dergilere de açılan düşünürlerin, kendileri ile ortak bir hedefe yönelmiş olan *Kadro* dergisi ile girdikleri diyalog da ilgi çekicidir. Şekip Tunç *Yeni Türkiye*'nin ilk sayısında *Kadro*'ya ithafen yazdığı açık mektupta, dergiyi inkılâbı tanımlamada ve yönlendirmede salt rasyonalizme dayanmakla eleştirir ve bilginin tek kaynağını akıl olmadığını belirtir: “ (...) bilgilerimizin bir kısmını ilme, hendese ve mekanik'e ve diğerini hadse, yani hayatın yaratmalarıyla hemhal olacak ve bunları oluşları içinde kavrayacak bir saf felsefeye mal etmek lazımdır” (Süreyya, 1932: 44). Bahsedilen bu saf felsefe hiç şüphesiz ki, Bergson'un felsefesidir. Şevket Süreyya'nın ve *Kadro*'nun bu talebe tepkisi oldukça serttir. Öncelikle Türk inkılâbının ancak, Bergson'un reddettiği cemiyetçi, maddeci ve dinamik bir felsefe ile gelişebileceği, zira toplumların gelişim yasalarının önceden bilinebileceği söylenir. Hemen ardından, hakiki özgürlüğün Bergson'un iddia ettiği gibi iç özgürlük değil, fakat insanın insana ve tabiata karşı verdiği mücadele ile kazanılan özgürlük olduğu söylenerek, düşünürün zekâyâ ve tekniğe bakışı eleştirilir. Son olarak ise Bergson felsefesi, Batı dünyasında tabiat ve toplum kanunlarının keşfi ile hâkim konumu sarsılan münevver sınıfın son hamlesi olarak yorumlanıp, reddedilir (1932: 45–50). Bergson Felsefesi'ne ve Cumhuriyetçi Muhafazakâr ekibe Sol'dan gelen bir diğer eleştirinin arkasında Hikmet Kıvılcımlı imzası vardır. Kıvılcımlı Süreyya'ya göre çok daha fazla kapitalizm ile ilişkilendirerek eleştirdiği Bergson Felsefesi'nin memlekete girişini şöyle resmeder (2008: 12):

Türkiye'ye Bergsonizm mütareke yıllarında eski darülfünun salonlarından geçerek girdi (Ruhیات Profesörü Mustafa Şekip Tunç marifetiyle). Hem de biraz galip itilaf donanmasının Boğazlardan İstanbul'a girişi gibi, galip emperyalist Fransa'nın kültürü sıfatıyla girdi. Fakat geldiği yer gibi girdiği yer de normal değildi. Batıda, yıkılan, çürümüş Fransız Kapitalizmi Bergsonizmi yaratmıştı. Doğuda çöken ve teslim olan Osmanlı İmparatorluğu, adeta doğal bir ilgi ile emperyalizmin bu ölüm felsefesine kucak açıyordu.

Kıvılcımlı bu satırlarda da görüldüğü üzere Bergson felsefesini, Fransız kapitalizminin içinde bulunduğu krizin bir semptomu olarak okumaktadır. Ona göre üretici güçlerin zorunlu evrimi ile çöküşe geçen burjuva rejimi, kendisini yaratan ve güçlendiren akıldan vazgeçip, ruhiyata dönmeyi, büy-

lece zamanı ve proletaryayı oyalamayı düşünmektedir. Hâkim sınıfların, tarih boyunca sınıfsal çıkarları için ideolojik ve felsefi skalada rahatlıkla hareket ettiklerini söyleyen düşünür, bu tabloyu şöyle sunmaktadır: “Burjuvazi, iktidar mevkiine gelirken felsefede materyalist’ti. İktidar mevkiini sağlamlaştırdığı serbest rekabetçi liberalizm devrinde rasyonalist oldu, tekelci kapitalizm devrinde artık (düşünen) akla da itimadı kalmadı” (2008: 45). Kıvılcımlıya göre bir çöküş fikri, ideolojisi olan Bergsonizm, bizde de Osmanlı’nın sonunun habercisi olarak okunmalı, asla yeni toplumun felsefi ifadesi olmamalıdır. Süreyya ve Kıvılcımlı’nın getirdiği bu eleştirilerin haricinde, bu çevre Bergson Felsefesi’nden kaynaklanan kısıtlar nedeniyle, herhangi bir sosyal ya da iktisadi bir program üretmediği için, rejimin kaderini belirlemede etkileri sathi olmuş ve daha çok kültürel içerikli üretimle kendilerini sınırlamışlardır.

Tüm bu eleştirilere rağmen Bergson Felsefesi, Türk Siyasi hayatında, özellikle tek parti döneminde resmi ideolojiye içeriden bir muhalefet olarak ortaya çıkmış ve hem rejimin temsilcilerini, hem de dönemin aydınlarını etkilemiştir. Özellikle akla olan mesafeli duruşu ve başka türlü bir Batı algısı, daha sonra gelişecek olan milliyetçi-muhafazakâr muhalefet için de mevzi ve terminoloji sağlamıştır.

Bergson Tesirinde Bir Münevver: Mustafa Şekip Tunç (1883–1958)

Dergâh çevresinde yer alan düşünürlerin hemen hemen hepsi, bir şekilde Bergson’a değinmiş, onu tanıtmış ve belli ölçülerde de etkilenmişlerdir. Ancak çalışmamızın konusu olan Şekip Tunç, akademik hayatının neredeyse tamamını Bergson’a vakfetmiştir. Öyle ki, Bergson’un eserlerini Türkçeye çevirmesinin yanı sıra tüm çalışmalarında da onun felsefesinin izinden yürümüş, onun gözüyle Türkiye toplumuna bakmaya gayret etmiştir. Dergâh, Hayat Dergisi, Kültür Haftası, Edebiyat Fakültesi Dergisi, Türk Yurdu ve Türk Düşüncesi gibi dergilerde yazılar neşreden düşünürün başlıca eserleri ise Ruh Âleminde (1945), Psikolojiye Giriş (1949), Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü (1928) ve Gülmek Nedir, Kime Gülüyoruz? (1921), Fikir Sohbetleri (1948) Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri’dir (1939). İstanbul Üniversitesi Psikoloji kürsüsünden emekli olan Tunç’un, ressamlık vasfı’nın da bulunması onun Bergson Felsefesini hayatına ne kadar dâhil ettiğini göstermesi

bakımından ilginç bir biyografik ayrıntıdır.

Eserlerinden rejimin oluşumunda tesiri olan Gökalpçi sosyolojizmi karşısına alan düşünür, Bergsoncu düşünce ile yeni topluma bir ideal ve ahlak kazandırmak niyetindedir. Şekip Tunç, sosyolojizm ile mücadelesinde öncelikle Ziya Gökalp'in "fert yok, cemiyet var; hak yok, vazife var" düşüncesine karşı şahsiyet(cilik) kavramını öne çıkarmıştır (Altıntaş, 1989: 29). Birey mi, toplum mu sorusunu cevaplamak gayesi ile öne sürülen şahsiyet fikri, böylece modernliğin iki farklı ideolojisinin insan tasavvurunun da dışında konuşmayı sağlamıştır. Zira birey ve toplum ikilemi birbirlerini dışlayan kavramlarken, şahsiyet, bireyin tikelliğinden vazgeçmeden onu topluma bağlamayı başarmıştır. Şahsiyet kavramı üzerinden Gökalp'e eleştirilerini sürdüren Tunç, Gökalp'in sosyolojiye emin bir yer sağlamak için ferdi ve psikolojiyi yok saydığını ve bu nedenle toplumsal yaşamı derinliğine kavrayamadığını ifade etmiştir. Düşünür, *Muallim* (1922) dergisinde muarızına ve onun üzerinden sosyolojiye karşı şu eleştirileri getirmektedir:

Ona göre içtimai olay fertlerin dışında bağımsız var olan ve fert üzerine baskı yapan cemiyetin tabii mahsulüdür. Fertlerde *pour soi* ne ahlak, ne estetik, ne siyaset, ne din, ne de ilim kabiliyeti vardır. Bütün bu kabiliyetleri veren cemiyettir. Cemiyet olmasa fert öfke, korku gibi en basit heyecanlara sahip bir yaratıktır (aktaran Ülken, 2001:380)

Tunç'a göre ise şahsiyet ve cemiyet arasında bu tarz soyut bir ilişki kurulamaz. Zira şahsiyet ve cemiyet ilişkisi rasyonel değildir ki, sosyolojinin yasalarına tabii olsun. Şahsiyet, ruhu ile hareket etmekte ve düşünmektedir; zekâ ise ruhun ancak kabuğunu oluşturmaktadır, esas belirleyici unsur bu kabuğun altında kaynamakta olan ihtiraslardır. İşte cemiyet hayatına yön veren de zamanın belirsiz merhalelerinde ortaya çıkan bu ihtiraslardır. Bu nedenle Tunç için Gökalp'in aksine şahsiyet dışında bir toplum hayatından bahsedilemez: "Fert yok, cemiyet var demek sözde kolay olsa da fiilde anlamsız bir söz veya iğreti bir istibdatla idare edilecek bir yapmacıktır. Cemiyet sık sık ihtilallerle sarsılmamak istiyorsa fertlere karşı kulağını dört açsın" (aktaran Ülken, 2001: 379).

Tunç'un benimsediği bu şahsiyet kavramı onun metodolojik ve disiplinler yönelimini de belirlemiştir. Zira insanı, topluluğun içine tüm farklılığı ile

yerleştiren bu düşünür, tikel olana vurgusu nedeniyle psikolojiyi, sosyolojinin önüne koymuş ve böylece psiko-sosyolojik bir yönelimi tercih etmiştir. Ona göre sosyolojinin istatistikî bilgileri geniş kitleler için doğru olsa bile, herhangi bir fert için doğru değildir. Bunun için, en doğru şekilde fikir sahibi olmak, sonuca varmak, ancak ferdi inceleyerek ve onun psikolojisini tanımakla mümkündür.

Görüldüğü üzere Tunç ve Bergson etkisinde yer alan diğer memleket düşünürleri rejimin kurucularından farklı olarak sosyoloji ile değil, ancak felsefe ile ilgilenmişlerdir. Çünkü Comte’un son halini verdiği sosyoloji bilimi, toplumları zaman ve mekândan azade *entiteler* olarak kabul ettiği ve toplumun gelişim yasaları doğrultusunda iktidar tarafından şekillendirilebilme olanağını sunduğu için Tunç tarafından kabul görmemiştir. Felsefe ise çoğul olanı dillendirme ve zaman kavramı içinden konuşabilme niteliği ile ve ayrıca epistemolojik açıdan sezgiye yer vermesi nedeniyle öne çıkarılmıştır. Sezginin ve şahsiyet kavramının bu kadar önem kazanmasının bir diğer doğrudan sonucu da psikoloji disiplininin Tunç ve diğer muhafazakâr aydınlar tarafından büyük oranda kabul görmesidir. Psikoloji disiplini muhafazakâr aydınlar tarafından iki farklı gaye ile benimsenmiştir; ilk olarak Ferdin zaman ve toplum içinde nasıl tahmin edilemez şekilde inşa edildiğini yani şahsiyetinin kompleksliğini göstererek, fertlerin ve toplumun soyut bir kavram ya da akıl ekseninde kurulamayacağı iddiasına kanıt oluşturduğu için, ikinci olarak ise Bergson’un izinde oluş halinde bulunan insani ve doğal evrenin akıl tarafından değil ancak içe dönük sezgi ile kavranılabileceğine dönük inançlarının bilinç incelemesi gerektirdiği için.

Bergson etkisinde eserler veren Türk aydınlarında görülen bir diğer eğilim de psikoloji ile bağlantılı olarak pedagojidir. Tunç’a kaymakamlık görevini bıraktıran bu ilgi, başta Baltacıoğlu olmak üzere hemen hemen tüm Muhafazakâr aydınlarda rastlayabileceğimiz bir niteliktir. Zira toplumların tekâmülünü soyut bir akıl ışığında değil de, fertlerin disiplini ve kahramanların atılımı ile sağlanabileceğine inanan bu insanlar, eğitim ile tüm medeniyetleri yaratan parlak şahsiyetleri ortaya çıkarmayı hedeflemişlerdir.

Mustafa Şekip’in genel olarak siyaset ve toplum düşüncesine baktığımızda, düşünürün hürriyet ve demokrasi kavramını sisteminin merkezine oturttuğunu görüyoruz. Batı toplumunu “iş bölümünden doğan türlü men-

faat tezatları içinde proletarya ve burjuva olarak adlandırılan iki sınıftan müteşekkil bir entite” olarak gören Tunç, eş zamanda toplumun “hisler, inançlar, örf ve adetler bakımından da mütecanis” olmadığını ve bu nedenle daimi bir mücadele içinde bulunduğunu söyler (1953: 10). Yaşam felsefesini takip eden Tunç için bu mücadele topluma dinamizm kazandıran ve ona hayat veren yegâne unsurdur; ancak mücadelenin sağlıklı şekilde sürmesi ve topluma hayırlı olması, bu çatışmanın demokrasi rejimi içinde ve hürriyet fikri etrafında sürmesi ile mümkündür. Diktatörlükler ve monarşiler ise toplumsal dinamizmi dondurdukları için hem toplumda bir istibdat havası yaratmışlar, hem de kendi sonlarını hazırlamışlardır. Tunç demokrasi etrafında mücadele eden iki farklı zihniyetin olduğunu belirtir: “muhafazakâr yahut ananeci zihniyet, terakki sever veyahut rasyonalist zihniyet” (1953: 11). Tunç bu iki zihniyetin de eksikleri olduğunu belirtir, zira ona göre, muhafazakâr zihniyet, olmuş ve olanları, yani maziyi referans olarak kabul edip günümüz ve geleceğimiz siyasetini belirlemeye kalktığı için, rasyonalist zihniyet ise “aklı mabut yapan” (1953: 12) ve toplumu aklın soyut ilkelerine göre yönlendirmeye çalışan bir düşünce olduğu için eksiktir. Doğru olan ise aksiyon felsefesi bakımından oluşturulacak bir politikadır. Bu politikanın özü ise şu olmalıdır: “Tarihi iyi bilerek, zaman ve mekân şartlarını tanıyarak, mutlak’a değil, olabirlere bakarak, müphem bir idealizmle değil, realist bir metotla politika yapmak” (Tunç: 1953: 12). Düşünür, *Terakki Fikri* adlı eserinde ise bu düşüncesini şu cümle ile yinelemektedir: “Bundan sonraki hatt-ı hareket ve hayat kıymetlerimize, ne basit bir realite, ne de mücerret ve sırf akli bir idealizm rehberlik edebilir” (2005: 251).

Tunç’un yaratmak istediği bu aksiyon politikasının ardından hiç şüphesiz Bergson’dan mülhem intellektüalizm, bilimcilik eleştirisi vardır. Bergson’un “insan ve doğal evren daimi olarak değişim içindedir ve bu nedenle mutlak şekilde bilinemez” argümanı, Tunç’un oluşturmak istediği siyasete de sirayet etmiştir. *Liberaller ve Şuurlu Muhafazakârlık* adlı çalışmasında tarihsel materyalizm ve pozitivizm ile hesaplaşan düşünür, bu sistemlerin zamanı hesaba katmadıklarını ve inceledikleri zamansal verileri tarihin tüm aşamalarına atfetmek gibi bir gaflet içinde olduklarını belirtir: “(tarihsel materyalistler), muayyen ve geçici bir devrin hayatını bütün bir tarihe yaymakta bir beis görmüyor. İnsan zekâsı yalnız teknik mi yaratıyor

ki, sadece onun tesirleri altında kalsın? Ekonomik hayatın son yüz elli yıl içindeki durum ve gidişinin hep öyle kalacağına nasıl hükmedilebilir? Geleceği kesin olarak bilmek kimin haddi? Tarihin bir ilim olup olamayacağı hala münakaşalı ve şüpheli iken tarihi oluşun umumi gidişi nasıl bilinebilir? Hayatın oluşları mekanik bir gidiş midir ki, önceden keşfetmek kabil olsun” (1956a: 2). Yaşamda mekanik bir ilerlemeden ziyade yaratıcı bir oluş’un bulunduğunu savunan Tunç, bu oluş’un bilimsel paradigmalara önceden kestirilemeyeceğini iddia eder ve şöyle devam eder: “Hiçbir tarih nazariyesinin bu oluşu idrak etmesine imkân yoktur. Hayatın bütün sırrı da onun oluşlarındadır. Zekâsına, tekniğine mağrur olan insan hayatın sırrı karşısında mutlak bir acze içindedir. Materyalizm, mağrur olan zekâmızın bir tesellisidir” (1956a: 2). Böylelikle oluş fikrini yaşamın merkezine yerleştiren düşünür, buradan hareketle ananeyi ve ilerlemeyi bir potada eritebilecek bir siyaset hamlesine girişmiş ve şuurlu muhafazakârlık kavramını ortaya atmıştır.

Tunç, şuurlu muhafazakârlık kavramını açıklamak için bir benzetmeye başvurur ve millet hayatını ağaca benzetir. Ağacın kökü “milletin mazisi, gelenek ve adetleridir, köklere doğrudan doğruya bağlı olan gövde umumiyetle halk topluluğudur: gıdasını da daha çok doğrudan doğruya bu köklerden alır, asıl meyve veren dallar milletin seçkin ve aydın zümresidir” (1956a: 3). Topluları ilerleten, geliştiren meyve veren bu dallardır ve bu dallar sadece kökten gelen besin ile değil, fakat güneş ve havadan da beslenmektedir. Aydınları yaratan güneş ve hava ise hürriyettir. Az önce de belirttiğimiz üzere Tunç için hürriyet ve demokrasi birbirlerinden ayrılmaz şekilde iç içe yer almaktadır ve bir toplum ancak kendi tekâmülüne, öz yaratımına izin veren demokrasi ile gelişebilir. Fakat ilerleme düşünülürken, metafordaki kök fikri de unutulmamalıdır. Zira kök, bir topluluğun tarihidir, mazisidir. Tarih, toplumlar için insandaki aklın işlevini görmektedir (1956a: 4). Şüphesiz ki, akıl ve tarih arasındaki bu ilişki, Bergson’daki “bilinç, bellektir” yargısından elde edilmiş ve tarihlerinden ayrı kalan toplumların yaşayamayacağı düşüncesini oluşturmuştur. Böylece Tunç, şuurlu muhafazakârlık ile mazinin içinden terakki fikrine ulaşmış ve Türkiye için de böyle bir siyasetin izlenmesi gerektiğini söylemiştir.

Görüldüğü üzere Tunç çok açık bir şekilde terakki fikrinin yanındadır.

Arzu ettiği terakkiye uygun siyaset ise demokrasidir. Düşünür, *Terakki Fikri* adlı eserinde de terakkinin ancak “hukuk-u esasiye ve vahdet-i siyasiyenin vekâleti” altında yaşayacağını belirtmekte ve hürriyetin önemi vurgulamaktadır (2005: 56). Tunç’un bu görüşlerinin arkasında hiç şüphesiz, Bergson’un “yaratıcı atılım” düşüncesi vardır. Hatırlanacağı üzere yaratıcı atılım, yaşam içinde hiçbir engelin kabul edilmediği açık sistemleri, tarihin ve hayatın özüne uygun oluşumlar olarak yüceltmektedir. Düşünür bu nedenle demokrasi ile cemiyetlerin kapalı sistemlerden, açık sistemlere geçtiği ve yaşamın dinamizmini yakaladıklarını iddia etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti de kapalı bir sistem haline gelen İmparatorluk’dan, yaratıcı atılım ile genç bir topluluk olarak ortaya çıkmıştır, şimdi yapılması gereken ise demokrasi ile bu atılımın sürdürülmesidir. Bu noktada, Gökalp’in “hak yok, vazife var” şiarını da eleştiren düşünür, böyle bir yargının ancak ve ancak iptidai/kapalı toplumlarda geçerli olabileceğini, terakkiyi kovalayan toplumlar için ise bunun geçerli olamayacağını belirtmektedir (1956b: 401). Tunç, açık toplum fikrini o raddeye getirir ki, *Devlet* adlı yazısında, Avrupalı gençlerin, Avrupa federasyonu oluşturmaya dönük girişimlerini hakiki bir yaşam hamlesi olarak görüp, kutlar (1956c:83). Bir diğer makalesinde de düşünür, açık toplum, kapalı toplum ayrımı ile İbn-i Haldun’u karşısına alır ve günümüz toplumlarının dinamik bir halde bulduklarını, kendi içinde farklı görüşlerle yoğrulurken, dışarıdan gelen verileri de içerdiklerini ve böylece sistemin krize girmesini, ortadan kalkmasını önlediklerini söyler. Ayrıca, burada, Tunç’un evrensel bir insanlık kategorisine de ulaştığını görmekteyiz; öyle ki, insan topluluklarının daimi olarak iletişime geçerek, hem kendi cemiyetlerini kurtarmalarını, hem de umumi zekâyı arttırmalarını beklemektedir (1956d: 884).

Tunç’un eserlerinde terakki fikri kadar öne çıkan bir diğer tema da, yine bu fikirle ilişkili olarak seçkin olgusudur. Ağaç metaforundan da anımsanacağı üzere topluluğun meyve veren gelişiminin göstergesi olan unsur aydınlardır. Bergson’un da, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde hassasiyetle durduğu bu tema, kapalı toplumları, dinleri açacak ve hayatın dinamizmini kazandıracak yegâne öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Tunç’a göre cemiyetlerde iki tür insan bulunmaktadır, hassasiyetleri (duygu-heyecan) ile yaşayan çoğunluk ve zekâsı ile yaşayan azınlık. Büyük mede-

niyetleri yaratan işte bu küçük seçkin gruplardır, çoğunluğun hassasiyetleri ile oluşturduğu cemiyetler ise durgun, kapalı birimlerdir ve medeniyetten uzak, tabiata yakın, daha çok zürriyet bereketine sahip olan topluluklardır. Tunç’a göre medeniyetleri yaratan bu ender zekâlar, milyonlarca insanın içinden çok nadir olarak peyda olmaktadır. Bu konuda, Musa, İsa ve Muhammed’i örnek gösteren düşünür, zamanı iyi okuyan ve ona göre hamle yapan bu isimleri medeniyetlerin gerçek kurucuları olarak kabul eder. Türk cemiyetinin de medeniyete ulaşmak için böyle seçkinler yaratması gerektiğini söyleyen düşünür yine eğitimin zorunluluğu vurgusunu yapar ve şöyle devam eder: “Yeni zaman medeniyetini memleketimizde temellendirmenin tek çaresi ilim şampiyonları yetiştirmek, tam bir hürriyetle çalışmalarını sağlamaktır” (1956d: 883).

Hürriyet Kimlere, Niçin Lazımdır adlı makalesine yine seçkin azınlık düşüncesine değinen düşünür, seçkinlerin, ancak hürriyetle yaşadıklarını, besinlerinin serbestlik olduğunu belirtir ve terakkiyi, hayatta kalmayı gözeten devletlere de, bu azınlığın üzerine titremesi konusunda çağrıda bulunur (1956e: 722). İlerleyen satırlarda hürriyet, seçkinler ve dinamik toplumların ilişkisine değinen düşünür, son olarak yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için seçkinlerde kan ve soy’un değil, yeteneğin arandığını belirtir ve halk kesiminden de seçkinlerin çıktığını, çıkacağını söyler. Ancak Tunç şunu belirtmeden de geçemez, toplumdaki esas ayrımın halk ve seçkinler arasında olduğu gerçeği (1956e: 722).

Tunç, toplumun hâkim ayrımının halk ve seçkinler arasında olduğunu söylese de, bu ayrımı dikine kesen başka bir ayırmadan da bahsetmektedir: kadınlar. *Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri Meselesi* adlı eserinde İmparatorluk dönemi kadınları ile Cumhuriyet’in kadınlarını mukayese eden düşünür, yeni Türk kadınının geleneğin bağlarından sıyrılıp cemiyete açılmasını, açık toplum fikrinden dolayı olumlu bir adım olarak yorumlar, fakat bunu yaparken, kadından *faziletli bir ehliyet* içinde hareket etmesini bekler. Tunç’a göre, kadınlar için geleneğin koruyucu kanatlarından ayrılmak ancak böyle faziletli bir ehliyet ile telafi ediliyorsa muteberdir. Peki, nedir kadından beklenen bu faziletler? Düşünür hemen ahlaki gerekçeler sıralamaz, onun fazilet ile anlatmak istediği husus, öncelikle kadının *mesuliyetli içtimai bir fonksiyon*’a sahip olmasıdır. Cemiyet hayatındaki fonksiyonlar ise düşünüre

göre cinsiyetlerin karakteristiklerine bağlı olarak değişmektedir. Böylece Millet ağacı ortadan yarılmaya başlar: kadınlar ve erkekler. Ancak bu ayrım bir çatışma getirmemektedir, zira Tunç kozmolojik bir perspektif ile kadın ve erkeği birbirlerini *tamamlayıcı unsur* olarak sunmaktadır, aralarındaki temel fark psikolojik yönelimleridir: “kadın, objektif şeyleri pek sevmiyor, objektif bir surette çalışmaktan da pek hoşlanmıyor. Daha çok sübjektif bir surette ve bilhassa bir insan için çalışmasını pek seviyor (...) tecrübeler de göstermiştir ki kadının fizyolojik ve psikolojik yapısına aykırı olan işler onu ekseriya çok ve çabuk yıpratıyor.” (1998: 290). Görüldüğü üzere Tunç bu psikolojik tespitlerin ardında pek de yabancı olmadığını bir fikri besliyor: kadın akıldan ziyade ruhtur, gönüldür ve bu nedenle anneliğin uzantısı olan mesleklerle iş-tigal etmelidir yani öğretmenlik, hemşirelik vb. Birkaç satır ilerde düşünür iddialarını bu sefer mitolojik kaynaklarla da destekler ve kadının ruhunda eros prensibini, erkeğin ise logos prensibini taşıdığını söyler. Tüm bu ifadelerden çıkan sonuç şudur: Yeni Türk kadını cemiyet hayatına katılmalıdır, ancak bu katılım Tunç’un kadınlara atfettiği psikolojik niteliklere göre şekillenmeli, kadın cinsel kimliğine uygun mesleklere yönelmeli, kozmosun dengesini bozmamalıdır.⁷ Zira kadın da hassasiyetleri ile düşünen kalabalıklara dâhildir, bu nedenle cemiyetin sağlığı için zekâ gerektiren içtimai fonksiyonlardan uzak durmalıdır. Burada insan sormadan edemiyor, Bergson’un zekâ yerine sezgiyi ve kalbi öne çıkararak felsefesi, söz konusu kadın olunca nasıl Zekâ’dan yana çark edebiliyor?

Sonuç

Neticede diyebiliriz ki, Türk aydınının Bergson düşüncesini benimsemesinde dört temel neden vardır: İlk olarak, Bergson’un Batı’nın mekanik, soyut akılcı, ruhsuz dünyasının dışında bir Batı’yı simgelemesi ve bu hali ile

7. Şekip Tunç, kadının kamusal alana cinsiyetini özel alanda bırakarak çıkması noktasında sadece Cumhuriyetçi Muhafazakâr çevre ile değil, dönemin Kemalist seçkinleri ile de aynı yerden konuşmaktadır. Bu konuda Bkz. Kadioğlu, Ayşe (1993), “Alaturkalık ve İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın”, **Görüş Dergisi**, Sayı: 9; Durakbaşa, Ayşe (2002), **Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İstanbul: İletişim Yayınları; Göle, Nilüfe (2001), **Modern Mahrem**, İstanbul: Metis Yayınları (Özellikle, “Kemalist Babalar ve Modern Kızları” bölümü).

toplumların kimlikleri, mazisi ile birlikte ilerleyebilmesinin, dönüşebilmesinin imkânını sunmasıdır. İkinci neden, akla ve tekniğe karşı irade ve isyan düşüncesini savunan bu felsefenin kurtuluş mücadelesi içindeki bir ülkenin aydınlarına umut vermesidir. Üçüncü neden, yine bu felsefenin irade fikri ile mekanik evrimciliği yıkması ve onun yerine sıçramalı evrimcilik getirmesi ile yeni toplumun oluşumunda, aydınlarla mevcut koşulları göz ardı edebilecek bir bakış sağlamasıdır (İrem, 1999: 149). Son neden ise Bergson’un yine yaşam hamlesi konusunda karizmatik kişilere verdiği ehemmiyettir. Bu lider, Türk aydınlarının gözündeki M. Kemal olarak canlanmaktaydı.

H. Bergson tüm bunların yanında, Türk aydınının Gökalp sosyolojisi ile mücadelesinde birer disiplin olarak felsefenin ve psikolojinin öne çıkmasına da vesile olmuştur. Özellikle Şekip Tunç’un Dergâh Dergisi’nde Bergson etkisi ile yazdığı felsefe ve psikoloji makaleleri dergi içindeki diğer aydınlar tarafından da dikkatle takip edilmiş ve Gökalp’in ferdi dikkate almayan solidarist-korporatist sosyolojisi eleştirilmiştir. Bergson’un birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gördüğü felsefe ve psikoloji, Türk aydınları tarafından, dönemin sosyoloji anlayışının soyut akla dayanan ve bir merkezden toplumu şekillendirmeye meyl eden niteliklerine karşı bir kalkan olarak görülmüştür. Bu konuda felsefe hakikatin akıl ile değil, sezgi ile elde edilebileceğini söyleyerek; psikoloji de, bireyin karmaşık ruhsal yapısını ortaya koyarak, bireye ve topluma dışarıdan gelecek müdahalelerin önüne geçmiştir.

Bu felsefenin tesiri altında eserler vermiş olan Şekip Tunç ise, Cumhuriyetçi Muhafazakar ekip içinde Kemalist rejimin niteliğine dair yazılar yazmış, onu yine Batı hedefiyle fakat bu sefer öteki Batı olarak tanımladığı pozitivist ve determinist olmayan, karşı aydınlanmacı bir içerikle yönlendirmeye çalışmıştır. Buradaki başlıca hassasiyetleri, köksüz kitabi bir inkılâp değil, fakat ananeden doğan bir inkılâp ile mazi ve değerlerden kopmadan ilerlemek ve bunu fert-cemiyet karşıtlığına düşmeden, *şahsiyet* kavramı ile başarmaktır. Terakki fikri ile bağlantılı olarak hürriyet ve demokrasi kavramlarını da öne çıkaran düşünür, toplumun yaratıcı enerjisinin ancak bu kurumların yerleşmesi ile açığa çıkacağını söyleyerek rejimin, muhalefeti ve hür düşüncüyü bastırmaması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Yine yaratıcı tekâmül fikri çerçevesinde hayatı donduran, kalıplaştıran dini dogmatizmler ile de mücadele eden Tunç, 50’lerde ortaya çıkan Ticani tarikatına karşı

sert eleştirilerde bulunmuş, halkın bunlara cevaz vermemesi gerektiğini söylemiştir. Bergson'dan mülhem tüm bu söylemleri ile Cumhuriyetçi Muhafazakâr ekip içinde önemli bir yer kazanan düşünür, milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin gelişiminde de önemli bir basamak olmuştur.

Mustafa Şekip Tunç and Bergsonism in Turkey

Abstract: This paper focuses on Mustafa Şekip Tunç, one of the most significant thinker of early republic period, and his relation with French Philosopher Henri Bergson. Tunç, a member of Republican Conservatives who were working to give an alternative direction to emerging regime, gave shape to improvement of Turkish Conservatism via his works under the influence of Bergson and his Bergson's translations. Therefore, the critical evaluation of his works help us in three ways: to figure out the advent of Bergsonism in Turkey, to recognise circle of Republican Conservatism and to understand the nationalist-conservative thought that was fed by this circle's tradition and terminology.

Keywords: Henri Bergson, Mustafa Şekip Tunç, Bergsonism, Conservatism, Republican Conservatism.

Kaynakça

- Altıntaş,** Hayrani (1989), **Mustafa Şekip Tunç,** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ayvazoğlu,** Beşir (2004), “Yahya Kemal”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,** İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bayraktar,** Levent (1998), “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri”, **Felsefe Dünyası,** Sayı 28.
- Bergson,** Henri (1986), **Yaratıcı Tekâmül** (Çeviri: M. Şekip Tunç), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.
- Çınar,** Metin (2004), “Dergâh Dergisi”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,** İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gündoğan,** Ali Osman (2007), **Bergson,** İstanbul: Say Yayınları.
- İrem,** Nazım (1999), “Muhafazakâr Modernlik, ‘Diğer Batı’ ve Türkiye’de Bergsonculuk”, **Toplum ve Bilim,** Sayı 82.

- İrem**, Nazım (2004), “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık”, içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhazafakarlık**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karaosmanoğlu**, Yakup Kadri (1997), **Yaban**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kıvılcımlı**, Hikmet (2008), **Bergsonizm: Göçen Sermaye Dervişliği**, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Süreyya**, Şevket (1932), “Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi”, **Kadro**, Sayı11.
- Topçu**, Nurettin (2002), **Bergson**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1953), “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika”, **Türk Düşüncesi**, Sayı 1.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1956a), “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, **Türk Yurdu**, Sayı 258.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1956b), “Modern Cemiyet ve Medeniyetlerin İptidai Mahiyeti”, **Türk Yurdu**, Sayı 263.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1956c), “Devlet”, **Türk Yurdu**, Sayı 259.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1956d), “Medeniyetlerin Selameti”, **Türk Yurdu**, Sayı 257.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1956e), “Hürriyet Kimlere, Niçin Lazımdır”, **Türk Yurdu**, Sayı 255.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1986), “Bergson’un Felsefesi”, içinde **Yaratıcı Tekâmül**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.
- Tunç**, Mustafa Şekip (1998), “Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri Meselesi”, **Cogito**, Sayı 15.
- Tunç**, Mustafa Şekip (2005), **Terakki Fikri, Menşei ve Tekâmülü**, İstanbul: Anahtar Yayınları.
- Ülken**, Hilmi Ziya (2001), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları.