

# CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKARLIK, SEFERBER EDİCİ MODERNLİK VE 'DİĞER BATI' DÜŞÜNÇESİ

Yrd. Doç. Dr. Nazım İrem

Dokuz Eylül Üniversitesi

İşletme Fakültesi

• • •

## Özet

1930'lu yılların başında Kemalist İnkılabın teorileştirilmesi girişimlerinin başlaması ile birlikte farklı Kemalizmler Türk modernlik deneyiminin meşru temsilcileri olma iddiası ile yarışmaya başlamışlardır. Bu dönemde bir geç-aydınlanma projesi olarak görülen baskın Kemalizm anlayışını ret eden cumhuriyetçi muhafazakar bir Kemalizm yorumu da gelişmeye başlamıştır. Cumhuriyetçi muhafazakar anlayış Kemalizm'i yeni bir modernlik tasavvurunun sınırları içinde ve Diğer Batı kavramına can veren ruhçu, romantik ve tarihselci geleneklerden çıkarsanan tema ve motifler dairesinde kavramlaştırmıştır. Bu çerçevede çalışma çok partili dönemde sağ modernizm siyasetinin gelişmesi ile daha da siyasallaştırılan cumhuriyetçi muhafazakar modernlik tasavvurunun felsefi-siyasal kaynaklarını araştırmaktadır.

## *Republican Conservatism, Mobilizing Modernity and "the Other West"*

### Abstract

With the beginning of the attempts of theorizing on Kemalist Revolution in the early 1930s, different versions of Kemalism have begun to compete as legitimate representations of the Turkish experience with modernity. A new republican conservative interpretation that rejected the dominant version of Kemalism, which was seen as a late-enlightenment project, has emerged in this period. The republican conservative understanding has conceptualized Kemalism within the horizons of a new vision of modernity and with reference to the themes and motives derived from the spiritualist, romanticist and historicist traditions that revived the concept of Other West. In this framework, this study explores the politico-philosophical roots of the republican conservative vision of modernity that has been further politicized by the triumph of the right-wing politics of modernism during the multi-party period.

## Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi

### Giriş: Türk Modernitesini Sorunsallaştırmak

Çağdaş sosyal ve siyasal teorinin kavramsal araçlarına dayanarak Kemalist hareketin fikri ve siyasal kökenleri ve sınırlarını tayin etme girişimlerinde ortaya çıkan en genel eğilim, bu hareketin, bir geç-Aydınlanma projesi olarak, amaç-koyucu, eğitici, değişimci ve tepeden-inmeci bir hareket olduğu yönündeki tespitlerden güç almaktadır. Buna göre aydınlanma akılcılığı ve pozitivist-ilerlemeciliğin melezlenmesi sonucunda geliştiği düşünülen Kemalist modernite anlayışı, Batılılaşma/uygarlaşma yönünde ilerleyen köklü bir değişim projesi olarak, toplumun daha ileri bir sosyal örgütlenmeye doğru ilerlemesini hedefleyen siyasal ve kültürel devrimler ve tepeden-inmeci öncü siyasetine dayanarak, Türk modernliğinin radikal-modernist sınırlarını çizmiştir. Eğitim ve bilimsel düşüncenin yaygınlaşması sonucunda toplumsal ilerlemenin sağlanabileceği düşüncesinden güç alan bilimci bir siyaset tarzı çerçevesinde ilerletilen Kemalist modernite anlayışının, Türk dönüşümünün bütün aşamalarında değişmeden kalan kapsayıcı-bütüncül bir yapısı olduğunu ima eden bu yaklaşım, bugün "modernliğin sorunları" başlığı altında "meşruiyet, katılım ve kimlik bunalımlarını" tartışırken, sözü edilen bu krizleri, klasik Kemalist modernite anlayışının genel krizlerinin göstergeleri gibi değerlendirmek eğilimindedir. Bu yaklaşıma göre, ulus-devlet ve kapitalizm-merkezli modernite siyaseti, on dokuzuncu yüzyıl klasik Avrupa modernliğinin pre-kapitalist ve Batılı-olmayan bir formasyon içinde ortaya çıkan "zoraki bir modeli" olması hasebi ile Türk siyasasında yerel olanın yaratacağı "alternatif modernlik projelerinin" gelişmesini de engellemektedir. Klasik Kemalist modernite anlayışının siyasal programının hedefi, "ulus-devlet projesinin" gerçekleşmesi iken sözü edilen inşa siyaseti de "laiklik ve rasyonelleşme ile özdeş" tutulmaktadır (KEYMAN, 1999: 181). Bu çerçevede Türk dönüşümü, ulus-devlet merkezli bir modernite projesinin gerçekleştirildiği bir süreç olarak kurgulanmaktadır. Fuat Keyman'ın belirttiği gibi, Kemalist ilkeler, "Kemalist modernite projesine siyasal, kurumsal ve kültürel bir "bütünlük" verme işlevi görerek ... yukarıdan aşağıya doğru topluma nüfuz

ettirilmeye çalışılan bu pratikler (ilkeler), toplumun çağdaşlaşma istemine endeksli 'eğitilmesi' ve bu temelde bir 'ulusal kimlik' yaratılması amacını güten (müştür)" (KEYMAN, 1999:183). Gerçekten de devrim dönemi siyaseti, Keyman, ve Şerif Mardin gibi Türk siyasal hayatının önde gelen araştırmacılarının vurguladıkları gibi, bir "inşa dönemi" olarak değerlendirilebilecek nitelikler göstermektedir. Dönemin siyaseti içinde öncelikli bir konum kazanan modernleştirici seçkinler, aydınlanmacı öncü siyasetinin araçları olarak yukarıdan-aşağı bir değişim politikası izlemişlerdir. Ne var ki, Süleyman Seyfi Ögün, "inşa siyaseti olarak Kemalizm'in" milliyetçi dayanakları üzerine yaptığı değerlendirmelerde, Kemalizm'in daha ziyade politik bir proje olduğunu ve "anti-emperyalist ve anti-kolonyalist bir içeriği olmakla beraber milliyetçilikle ilişkisinin son derece zayıf olduğunu" vurgulamaktadır (ÖĞÜN, 1997: 224, 225). O'na göre Kemalizm, "tercihini 'politik toplum(un) inşasından yana yapmış" ve "'gelenek' ile temellenen ve "tarihsel süreklilik" kavramının biçimlendirdiği 'ulus inşası' düşüncesinden vazgeçmiştir" (ÖĞÜN, 1997:225). Kemalizm, Ögün'ün vurguladığı gibi, "milliyetçilik ve popülizm yapmadan" giriştiği "politik toplum inşası aracılığı ile yeni bir birleştirici bağ olarak 'yurttaş' ilişkilerini 'kurumsal anlamda geçerli kılmayı" (ÖĞÜN, 1997:225) hedeflerken, bu bağların sağlamlığını aydınlanmacı esaslara dayanan bilimci bir siyasal teori içinde kurmaya çalışmıştır. Osmanlı-Türk modernliği içinde on dokuzuncu yüzyılın ilerlemeci siyasetinin ideolojik geleneği olarak yükselen pozitivizmin siyasal ve sosyal teorisi çerçevesinde gelişen bu anlayışa göre, bireysel gelişmenin ve toplumsal ilerlemenin şartı, cehaletin kaldırılması, akıl ve bilim ölçülerine uymayan önyargıların ve geleneklerin yok edilerek, özgür insanın yaratılmasıdır. Yurttaşlar arasında yerleştirilmeye çalışılan yeni ve medeni bağların temelleri aklın zaruretleridir. Aklın gerekleri kendi ölçülerini, sadece üretim ve teknik alanında değil; siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda da Kemalist İnkılapçı siyaset yolu ile geliştirecektir. Gerçekten de bu anlayışa bağlı Kemalist modernleşme kuşağın içinden bir kısım aydın Batı medeniyetinin ilerlemeci-bilimsel yüzüne gözlerini çevirmişlerdir. Buna göre, halk egemenliğine dayalı cumhuriyet rejimi içinde yurttaşlık bilinci ile devlete bağlanacak olan ulusun, canlı bir varlık olarak ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda nefes alacağı yeni alanların açılması ve bu alanların devletin bütünleştirici siyaseti yolu ile korunması, halk ile ulus-devletin bütünleşmesini sağlayacak en önemli siyasal hedef olarak görülmektedir.

Ulus-devletin vesayeti altında oluşturulan ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal alanlarda, ulusun siyasal bir varlık olarak gelişmesi için izlenen bütünleştirici cumhuriyetçi siyaset içindeki gerilimler, Kemalist modernleştirici seçkinler arasında da özellikle devrimlerin hızının yavaşlamaya başladığı 1930'lu yılların başında yeni parçalanmalar yaratmıştır. Kemalizm'in "siyasal bir topluluk olarak ulus" inşası projesinin dayandığı halkçı-milliyetçi temelleri daha 1930'lu yıllarda yeterince sağlam bulmayan bir grup cumhuriyetçi aydın,

"politik bir proje olarak ulus" anlayışını, zihincilik anlayışının ürünü olan soyut bir reformizmin örneği olarak görerek, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nu düsturlaştırdığı gibi "bir devlet kurma(nun) kolay, bir ulus yapma(nun) çok zor, bir geleneği yaratmanın (ise) imkansız," (BALTACIOĞLU, 1942a:2) olduğu düşüncesinden hareketle, Kemalist modernlik hareketini kültürcü temeller üzerine bina etme çabasına girişmişlerdir. 1930'lu yıllar içinde çeşitli fikir tartışmaları içinde daha da çeşitlenen bu girişim, Kemalist modernliğin Batılı kaynaklarının gözden geçirilmesinden başlayarak, genel olarak Kemalist modernliğin doğası üzerine yoğun ideolojik ve bilimsel tartışmalar içinde gelişmiştir. Türk fikir hayatı çalışmalarında şimdiye kadar üzerine yeterince değinilmediğini düşündüğüm ve bir fikir hareketi olarak Türk cumhuriyetçi muhafazakarlığının doğuşunu hazırlayan bu tartışmaların kökenlerine dikkati çeken Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Tarihi* adlı kitabında, Mütareke döneminde gelişmeye başlayan Bergsoncu ve ruhçu fikir hareketlere işaret etmektedir. Ülken, İttihat ve Terakki hareketi ile Genç Türk çevresinde etkin pozitivist siyasal ve sosyal felsefesine tepki olarak özellikle Türkçü eğilimli aydınlar arasında gelişen romantik-ruhçu tepkinin, *Dergah* (1921-1924) dergisi etrafında bir araya gelen Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet İzzet gibi aydınların faaliyetleri ile açık siyasal bir içerik kazandığını da belirtmektedir (Bkz., ÜLKEN, 1992).

Gerçekten de pozitivistizmin siyasal ve sosyal felsefesinin dönemin düzen arayışları ile ilişkilendirerek, pozitivistizmi özgürlük ve yaratıcılık konularında açılım sağlamayacak bir sosyal ve siyasal felsefe olarak değerlendiren bu çevre, Bergsonculuk ve Fransız ruhçu felsefesi ve Alman romantizmine yönelerek, bu hareketlerin kendiliğindenci ve iradeci felsefelerini Milli Mücadelenin özgürlükçü hedefleri ile birleştirmiş ve siyasallaştırmıştır. Ülken, bu çevreyi felsefi-siyasal bir grup olarak bir araya getiren iki önemli özellikten bahsetmektedir: birincisi, Ziya Gökalp'ın pozitivist siyasal ve sosyal teorisine muhalefet; ikincisi de Milli Mücadele'nin özgürlükçü hedeflerine bağlılık. Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte kültür seçkinleri arasında yer alan bu grubun çekirdek kadrosunu oluşturan Baltacıoğlu, Tunç, Ahmed Ağaoğlu, Ülken ve Peyami Safa'nın ideolojik-bilimsel çalışmaları gözden geçirildiğinde, bu grubun, Bergsoncu, ruhçu-romantik eğilimlere dayanarak, pozitivist -hümanist anlayışa göre yürütülmeye çalışılan klasik Kemalist modernlik siyaseti içinde en azından fikri düzeyde başlayan kopuşların daha tek parti döneminde başladığı görülmektedir. Dönem içinde cumhuriyetçi muhafazakarlık olarak adlandırılabilir felsefi-siyasal bir hareketin çekirdek kadrosunu oluşturan söz konusu fikir adamlarının halkçı ve milli iradeci siyaset anlayışları ile "Diğer Batı" kavramlaştırmasına dayanan yeni modernlik tahayyülleri, cumhuriyetçi siyaset içinde "seferber edici modernlik" olarak tanımlanabilecek yeni bir değişim siyasetinin de ilk tezahürlerini yaratmıştır. Bu yeni muhafazakar modernlik hamlesinin Batılı kaynakları gözden

geçirildiğinde, bu girişimin, bir geç Aydınlanma siyaseti olarak kurgulanan klasik Kemalist modernite anlayışının karşıtı olmaktan ziyade günün moda deyimi ile onun "karanlık yüzü" olduğu söylenebilir.

Bu saptamalar dairesinde birinci olarak, Türk dönüşümüne damgasını vuran tek bir Kemalizm olmadığını savlayabiliriz. Türk dönüşümü içinde birbirleri ile yarışan farklı Kemalizmler ve bunlara bağlı farklı modernite anlayışları vardır (İREM, 1997, 1999). Diğer bir deyişle, aydınlanmacı-ilerlemeci gelenek ile bağlantılı bir şekilde pozitivist-hümanist temellerde gerçekleştirilen ve 1930'lu yılların başından itibaren daha da gelişen baskın Kemalist modernite anlayışı Türk dönüşümünün bütün aşamalarına hakim baskın bir modernite projesi olamamıştır. Özellikle çok partili yaşama geçtikten dönemin CHP siyasetine muhalif grupların seçim başarıları ile iktidara gelmelerinin ardından ortaya çıkan inkılap yorumları çerçevesinde farklı Kemalizmler doğmuştur. Kemalizm'i, dinci tepkicilik ve değişimci sol karşısında, cumhuriyet rejiminin siyasal teorisi haline getirerek güçlendiren ve Türk siyasetinin merkezi fikri yapısı haline getiren de işte bu merkez siyaseti ekseninde geliştirilen farklı ancak birbirlerini dışlamayan yorumlardır. Türk dönüşümünü 1950'li yılların başından beri etkin biçimde yönlendiren ve merkezi sağ olarak tasnif edilebilecek hareketlerin modernite tasavvurlarını şekillendiren inkılap yorumları Türk cumhuriyetçi muhafazakarlığının ideolojik-politik sınırlarını çizmektedir. İkinci olarak, 'farklı Kemalizmlerin hangisinin Türk dönüşümü bugünkü sınırlarına ulaştırdı?' sorusunun cevabı ise E.P Thompson'un deyişi ile "düşüncenin emrettiği koşullardan ziyade" ancak "kavram ile kanıt arasında ... yürütülecek bir diyalog" içinde verilebilir (THOMPSON, 1994:61,92). Bu çerçevede cumhuriyetçi muhafazakar çevrenin, milliyetçi, halkçı ve milli iradeci anlayışlarını dayandırdıkları ve ikinci batı cereyanları olarak tanımlanan Bergsoncu, ruhçu ve romantik gelenekler yolu ile kurguladıkları muhafazakar modernlik anlayışının, geç-Aydınlanma projesi olarak Kemalizm ile ilişkilendirilen klasik modernite anlayışından farklılıkları araştırılmalıdır. Bu girişim, daha önce de vurgulandığı gibi, bir grup seçkin araştırmacı tarafından sorulan "hangi modernliğin sonunu yaşıyoruz?" sorusuna Türkiye örneğine özgü bir cevap oluşturmak açısından da ciddi katkılarda bulunacaktır. Bu araştırma girişiminin zenginleşmesi ve 1940'lı yılların ortasından itibaren Kemalist tek parti siyasetinden költürcü-serbestici tezler ekseninde kopan ve takip eden dönemlerde "sağ modernizm" olarak adlandırılacak bir siyasal-ideolojik hareket içinde Türk modernleşmesini bugünkü siyasal, kültürel ve sosyal sınırlarına ulaştırılan programın felsefi-siyasal içeriğinin tespit edilmesi, aşılacak olanın 'hangi modernite' olduğu sorusuna kapsamlı bir cevap vermek açısından mutlak bir öneme sahiptir. Bu soru şunu ima etmektedir: geç bir aydınlanma projesi olarak değerlendirilen klasik Kemalist modernite projesi, ulus-devlet merkezli siyasetin kurucu dilini yaratmış olsa da Türk modernleşmesinin bugünkü sınırlarını tayin etmek açısından yüzeysel bir

etki de bulunabilmiştir. 1940'lı yılların ortasından itibaren Türk modernleşmesi 'sağ modernizmin' siyasal yürütücülerinin "muhafazakar modernlik" tahayyülüne uygun olarak ilerletilmiştir. Dolayısı ile Türk modernleşme siyasetinin bugün yarattığı siyasal, kültürel ve ekonomik krizleri de, Jurgen Habermas'ın meşhur ifadesi ile "yarım kalmış bir proje olarak" nitelendirilebilecek Aydınlanmacı Kemalizm'e irca etmemek gerekir. Modernliğin gerçekten bir sonu yaşanıyorsa, bu son neden muhafazakar modernliğin sonu olmasın?

Bu çalışma da cumhuriyetçi muhafazakar tahayyülün felsefi-siyasal kaynakları gözden geçirilerek, ilham aldığı Bergsonculuk, ruhçuluk ve romantizm gibi Batılı felsefi geleneklerin Türk dönüşümünü anlamak üzere hangi söylemsel stratejilere göre siyasallaştırıldıkları araştırılmaktadır. Bu çerçeve de klasik Kemalist modernite anlayışının karanlık yüzü olarak doğan muhafazakar modernliğe can veren tema ve motiflerin, cumhuriyetçi muhafazakarlık olarak adlandırılabilir yeni bir felsefi-siyasal konum içinde nasıl bir araya getirildiği de tartışılacaktır. Son olarak, cumhuriyetçi muhafazakar çevrenin kültürcü siyaset yolu ile öne çıkardığı ulusa ve somuta dönüş düşüncesine dayalı yeni modernlik hamlesinin ayırt edici özellikleri tartışılacaktır.

## **Cumhuriyetçi Muhafazakarlık ve Farklı Modernlikler Hakkında Değerlendirmeler**

Cumhuriyetçi muhafazakarlık, Kemalist modernliğin, özellikle sosyal ve siyasal alanda "ilimci Batı" modeline dayanan bir hareket olarak ilerlemesine tepki olarak 1930'lu yılların başında doğan felsefi-siyasal bir harekettir. Peyami Safa'nın yayınladığı Türk Düşüncesi dergisi "kaderimizi doğru olarak kendisine bağladığımız Batı medeniyetinin ne olduğunu bilmezsek onu nasıl benimseyeceğiz?" diye sorduğunda, Osmanlı-Türk modernliği içinde ortaya çıkan baskın ilimci Batı imgesi hakkındaki cumhuriyet muhafazakar aydınların duydukları şüpheyi de dile getirmektedir (TÜRK DÜŞÜNCEİ, 1954:243). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, "ilimci Batı" imgesine dayalı bir ilerleme anlayışının erekçi bir tarih anlayışına dayandığını ve farklı tarih deneyimleri ve kültür pratiklerine sahip ulusların tek biçimli bir toplumsal değişim içinde zorunlu olarak medenileşeceğini sonucuna vararak, kozmopolitanizm tehlikesi içinde Türk değişiminin özgünlüğünün yok edileceği tespitinden hareket etmektedirler. "İlimci Batı" imgesinin parçalanmasını hedefleyen cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, "Hangi Batı?" sorusu ile bizatihi Batı fikir hayatında ortaya çıkan farklı Batı imgeleri olduğuna işaret etmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakar çevrenin önde gelen fikir adamlarından Safa'ya göre Türk İnkılabı'nın izleyeceği Batı on dokuzuncu yüzyılın modası geçmiş "ilimci Batısı" olmamalıdır (SAFA, 1954). "İlimci Batı'nın" model alınacağı bir modernleşme

programının kültür hayatında, Batı'nın halihazırda yaşamakta olduğu hakikat/anlam krizlerini üreteceğini iddia eden Safa gibi, Ülken'de "ilimci Batı'nın" akılcı felsefesi dolayısı ile ileri sürdüğü evrensellik iddiasının kültür emperyalizminin ideolojik gerekçelendirmesini sağladığını belirtmektedir (ÜLKEN, 1999 [1931]). "İlimci Batı" imgesine göre tarif edildiğinde ilerleme, teknolojinin gelişmesi, sanayi ve ticaret hayatının canlanması, toplumsal refahın artması ve eğitim yolu ile bireyin ve toplumun aydınlatılmasının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar bu noktadan hareketle on dokuzuncu yüzyılın ilerlemeci-akılcı Batı modernliğinin, teknik ile maneviyat arasındaki nispetizliği arttırarak, bugün Batı dünyasının ekonomik, siyasal ve ahlaki yaşamında etkisi derinden hissedilen bir anlam buhranı yarattığını iddia etmektedirler. Safa, Osmanlı-Türk modernlik hareketleri içinde ortaya çıkan baskın Batı imgesini değerlendirirken, "Batı medeniyetinin sadece akıl ve tecrübeye dayanan ilim ve teknik" ile tarif edildiğini, hatta "sadece konfordan ibaret" olduğu yönünde yanlış bir kanaatin doğduğunu, "doğruya bağlı ilim, güzele bağlı sanat ve iyiye bağlı din ve ahlak değerlerini unutturan ve dördüncü bir değer kategorisi yaratan bu tekniğin birçoklarımız için hala Batı'nın ta kendisi" olduğuna işaret etmektedir (SAFA, 1953:4-5). Aynı noktaya işaret eden Ülken, modernite tartışmalarının etkili ismi Jurgen Habermas'ın "Aydınlanma paradoksu" veya Max Weber'in "modernliğin demir kafesi" olarak adlandırdığı modernist açmazı vurgu yaparak, aklın meşru alanını aşarak, iyilik ve güzellik alanlarını fethetmesi sonucunda ortaya çıkan modernlik krizini şöyle tasvir etmektedir:

Tecrübi aklın kısa zamandaki büyük başarıları onu şımartmıştır. Kendini doğuran iman ve vicdanı, kendi dayandığı insan bütünlüğünü inkara kadar gitmiştir. Duyulardan ötesini, geleceği, mümkünü, vicdanın dileklerini reddettiği, yalın tecrübenin bize verdiği parçalı bilgilerden başka hiçbir şeyi kabul etmediği için yalnız duyuları aşan dini, vicdanı değil, her türlü felsefeyi ve ahlaki da imkansız hale getirmiştir (ÜLKEN, 1943:15).

Safa Aydınlanmacı-ilerlemeci Batı medeniyetine karşı bizzat Batı'da direnerek gelişen ikinci bir felsefi-siyasal hareketin varlığına dikkati çekmekte ve bu hareketin tarihinin Osmanlı-Türk aydınlarınca nerede ise hiç incelenmediğini belirtmektedir. O'na göre "ilim ve akıl hegemonyasına karşı ikinci bir düşünce akımı" halinde gelişen bu hareket, "Batı'nın (*Batı'ya karşı*) ayaklanmasını" temsil etmekte ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı fikir hayatı ve siyaset içinde etkisini derinden hissettirmektedir (SAFA, 1953:5). Safa'ya göre "ilmin iflasi" ve Oswald Spengler'in açıkça tasvir ettiği "Batı'nın sonu" temasının, yirminci yüzyıl başında Batı fikir hayatında yaygınlaşmasına neden olan bu fikri ayaklanma, köklerini Aydınlanma karşıtlığına dayandırsa da ilhamını yine "Alman filozofu Immanuel Kant'tan" almaktadır; bu hareket daha

sonra Fransa'ya sıç(ramış) ve dar ve kapalı ilim görüşünü yıkan bir felsefe cereyanı olarak Batı'yı kaplamıştır. Fransız fikir hayatında Renouvier'den başlayan bu hareket çeşitli kollardan yirminci yüzyılda Bergson'a ve bugünkü diğer felsefe ve sanat akımlarına uza(nmıştır)" (SAFA, 1953:5). İsyancı ikinci Batı'nın yükselişi ile Batı'da ilimlerin diktatörlüğünün çöküş hadisesine şahit olunmuştur (SAFA, 1953:5). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Kemalist hareketin, ilimci Batı'ya karşı ayaklanan bu diğer Batı'ya yönelmesini ve İnkılabın getirdiği yeniliklerin ikinci Batı'yı kuran fikri ve siyasal cereyanların etkisi ile değerlendirilmesi yoluna girmişlerdir. Kemalist modernliği, Safa'nun deyişi ile "ikinci düşünce akımının" felsefi ve siyasal olanaklarını kullanarak ilerletmek isteyen cumhuriyetçi muhafazakarlar, bu çerçevede İnkılapçı felsefenin rasyonalist temellerinin gözden geçirilmesini de hedeflemişlerdir. İnkılab'ın kültürcü bir değişim siyasetinin aracı haline getirilmesi yolunda bizzat Mustafa Kemal'in çok önemli adımlar atmış olduğunu belirten cumhuriyetçi muhafazakarlar, "garphlaşma hareketini" "dil ve tarih hareketleri ile tamamlamak" lüzumunu hisseden dönemin inkılapçılarınun, Türk İnkılabını biçimsellikten kurtararak, "halis milliyetçi karakterini" güçlendirmek istediklerini belirtmişler ve bu girişimin de ancak ikinci Batı cereyanları ile ilişkilendirilerek geliştirilebileceğini düşünmüşlerdir (SAFA, 1953:6).

Ülken yirminci yüzyılın Batı'sının on dokuzuncu ve on sekizinci yüzyılların Batılarından farklı olduğunun altını çizerek, Osmanlı fikir hayatının Meşrutiyet dönemindeki en önemli terakkici anlayışını temsil eden İttihat ve Terakki çevresindeki tekamülcü aydınların Batı'yı tanıdıkları pencerenin yeni nesillerden tamamı ile farklı olduğunu iddia etmektedir. Osmanlı-Türk pozitivist-modernistlerinin gözünde canlanan Batı, Turgot, Saint-Simon, Condorcet, Comte, Spencer ve Mill'in Aydınlanmacı felsefenin sınırları içinde tasvir ettikleri tekamülcü Batı'dır (ÜLKEN, 1999[1931]:332). Bu Batı ilerlemenin sembolüdür. 18. yüzyıl Aydınlanma kuşağı ile 19. yüzyıldaki takipçileri, insan zihni yolu ile ilerlemenin mümkün olduğu yolunda yaygın bir inanç yaratarak, geleceğin her zaman geçmişten daha iyi olacağı yönünde bir anlayışın doğmasına yol açmışlardır. Ülken, Osmanlı-Türk siyasasında pozitivist akılcılığın bir ilerleme ve düzen ideolojisi olarak yükselmesi ile İttihat ve Terakki Partisi etrafında örgütlenen bürokratik seçkinlerin siyasal iktidarı ele geçirmeleri arasındaki paralellığe dikkat çekerek, akılcılık ve pozitivistimin, Osmanlı fikir mirası olarak Cumhuriyetçi seçkinlerce nasıl içselleştirildiğinin altını çizmektedir (Bkz., ÜLKEN, 1939: 849-58). "İlimci Batı" karşısında gelişen "Diğer Batı", Osmanlı-Türk modernliği içinde II. Meşrutiyet'ten başlayarak siyasallaşan pozitivist insanılığın, Comte, Renan, Taine çizgisinde edebiyat, siyaset, ahlak ve eğitim teorilerinde ortaya çıkan temalara karşı köklü bir başkaldırıyı temsil etmektedir. Bu yeni eleştirel anlayış, pozitivistimden mülhem ilimci anlayışı dar ve kaba maddecilik ile bir tutmakta ve bu felsefenin, Kemalizm'in temsil ettiği hürriyet ve yaratıcılık ideallerini tam olarak



yansıtamayacağını ileri sürmektedir. İngiltere'de Spencer'in evrimciliği ve Almanya'da Moleschott, Büchner ve Haeckel gibi Darwinci materyalistlerle dönemin Avrupa fikir ve siyaset dünyasına yayılan dar materyalizme dayanan "ilimci Batı" anlayışına karşı bir direnişi sembolize eden Schopenhauer, Hartmann ve Nietzsche'nin eleştirileri cumhuriyetçi muhafazakar çevrenin ilgisini çekmiştir. Safa, Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche'nin iradeci felsefelerinin yanında Dilthey, Simmel, Husserl, Heidegger, Whitehead ve Jasper'ın pozitivist hümanizm karşıtı felsefi eğilimlerinin Bergsonculuk ile kesiştikleri düzeyde ortaya çıkan Diğer Batı'yı, İnkılab'ın milliyetçi hassasiyetlerini daha açıklıkla yansıtacak bir kaynak olarak görmektedir (Bkz., SAFA, 1939).

Kemalizm'i teorileştirme girişimleri içinde cumhuriyetçi muhafazakar çevre yolu ile siyasallaşan Bergsoncu, ruhçu-mistik ve romantik hareketler ise on dokuzuncu yüzyıl Batı tarihsel deneyimini şekillendiren liberal modernlik anlayışı içinde kapitalizm, akılcı siyaset ve laik kültür göstergelerine dayanan ve evrensel bir durum olarak tanımlanan modernliğin deyim yerinde ise yine modernlik içinden köklü bir sorgulaması üstüne bina edilmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Kemalist siyaseti bu cereyanlar dolayısı ile kavramlaştırarak, Osmanlı-Türk modernliğinin Tanzimat'tan beri içine düştüğü zihincilik, materyalizm, akılcılık, bireycilik, hedonizm ve faydacılık tuzaklarından kurtaracak özel bir felsefi dil yaratmayı hedeflemişlerdir. Türk İnkılabı'nı İmparatorluk döneminin Batıcı hareketinin ulaştığı mantıklı bir sonuç olarak görmek istemeyen cumhuriyetçi muhafazakarlar, inkılabın milliyetçi karakterini de bizzat Batı içinden liberal modernliğe tepki olarak yükselen Diğer Batılı fikir gelenekleri yolu güçlendirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu çerçevede romantik geleneğin "organik" gelişme anlayışı, Herder'in "halk ruhu" ve "kültür" kavramı, Batı medeniyetinin çöküşünü haykıran Spengler'in tarih anlayışı, ahlaki yenilenmenin mümkün olduğunu iddia eden Bergson'un yaratıcı evrim kuramı, kendiliğindenci ve iradeci siyaset felsefesi ile şahsiyetçi insan görüşü, cumhuriyetçi muhafazakar metinlerde sıklıkla vurgulanan felsefi-siyasal temalara ve motiflere can vermişlerdir.

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Bergson'un izinden giderek, Turgot ve Condorcet'den başlayarak bütün ilerlemeci-Aydınlanmacı felsefeleri ilerlemenin kanunlarını bildikleri davasından hareket ettikleri için eleştirmektedirler. (ÜLKEN, 1954b: 360). Bergsoncu felsefenin Alman felsefesi içinde "Herder, Schelling, Dilthey ve Nietzsche" ile ortak bir motife dayandığı düşünülmektedir: Bu ortak motif, cumhuriyetçi muhafazakar çevrenin İlimci Batı'nın tezadı olarak kavramlaştırdıkları "Diğer Batı" kavramına yükledikleri değer hakkında da ipuçları vermektedir. Buna göre, Diğer Batı'yı oluşturan fikir gelenekleri, "mutlakçılık karşıtı bir felsefi konumdan yola çıkarak, kıymetler arasındaki tezatların kabul edilmesini ve mücerret sahanın terk edilerek, her kıymetin bir hayat mahsulü olduğunun kabul edilmesini ve hayatın tek ve muayyen bir şekil

tanımadığı" noktasında buluşmaktadırlar (SAFA, 1939:5). *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabında inkılapları sınıflandıran Safa, Türk İnkılabı'nın kitaptan ziyade hayattan çıkan bir hareket olduğunu belirtirken bu anlayışı yansıtmaktadır. Benzer şekilde, Kemalizm'i filozofların soyut felsefi sistemlerine dayanan zihinci bir hareket olarak değil de halkın somut felsefesine ve geleneğe dönüş hareketi olarak gören Baltacıoğlu'nda, Safa'nın sözünü ettiği felsefi-siyasal hassasiyetlerle hareket etmektedir (BALTACIOĞLU, 1936b:3).

Türk İnkılabı'nın hiçbir akli ilkeye dayanmadan hayatın gereklerine göre ilerletilmesi düşüncesi cumhuriyetçi muhafazakar inkılap yorumlarının temelini teşkil etmektedir. Bu noktadan bakıldığında Türk İnkılabı cumhuriyetçi muhafazakarlar için Mardin'in vurguladığının tersine gerçekleştirilecek bir "proje" değildir. Safa inkılapları tasnif ederken, kullandığı "hayat" metaforu ile "bir proje olarak Türk İnkılabı" düşüncesini ret etmektedir. Safa ve diğer cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Türk İnkılabı'nın Fransız ve Sovyet İnkılaplarından farklılaştıran unsurları da bu çerçevede değerlendirmektedir. Gerçektende Tunç'a göre, Fransız İnkılabından sonra modern inkılapların "ilmin eline düşmek" tehlikesi içine girmişlerdir (TUNÇ, 1953: 11). Akılcılık felsefesine dayanan modern radikalizm, Voltaire gibi on sekizinci yüzyıl ansiklopedistlerinin etkisi ve Jean Jacques Rousseau gibi sözleşmecî fikri adamları yolu ile Fransız Devrimi'ni doğurarak, yerleşik "nizam ve ahengi alt üst etmiştir" (TUNÇ, 1953: 11). Tunç, "on dokuzuncu yüzyılın baştan başa yeni'den kurma yüzyılı ol(duğunu)" belirtmiş ancak "yıkılan ve yıkılmak istenen şeyler, akılla kurulmuş, akılla yaşayan ve yaşanan şeyler" olmadıklarının da altını çizmiştir. Tunç'a göre "örf ve adetler, ananeler," daha da önemlisi "menfaatler tarihi icapların eseridir" (TUNÇ, 1953: 11). Toplumların akli ilkelere göre kurulmasını hedefleyen ansiklopedist radikalizm, on dokuzuncu yüzyılın ilimci düşüncesi ile birleşince, inkılaplar ilimlerin tutsağı haline dönüşmüşlerdir. Benzer şekilde Ülken, "Turgot ve Condorcet'nin ileri sürdükleri toplumsal ilerleme düşüncesinden sonra "Batı'nın kendisine güveni(nin)" gelmiş olduğunu belirterek, "insanlıkta ilerleme olduğunu söyleyenler(in) geçmişe bakarak, geleceğin (de) bilinebileceğini ve tekniğinin (aklın) insanları daima iyiye, güzele ve doğruya götüreceğine inandıkları iyimser bir dünya görüşüne uygun olarak" inkılapçı hareketleri benimsemiş olduklarını ileri sürmüştür (ÜLKEN, 1954b: 360). Ülken, "cemiyet ister olduğu gibi gelişsin, isterse sarsıntı ve inkılaplar geçirsin, maddi ve teknik ilerlemenin ona gelecekte daima daha iyi bir dünya kazandıracığı imanı(nın)" geliştiğini vurgulamaktadır (ÜLKEN, 1954b: 360). Ülken bu anlayıştan kaynaklanan bazı zorunlu sonuçlara da işaret etmektedir. Birincisi, "akıldışı hadiselerin ve kıymetlerin inkarı," ikincisi de "pratik sahada teknik bilginin her şeyi halledeceğine ve bütün sırların çözüleceğine duyulan inanç (tır)" (ÜLKEN, 1954b: 360). O'na göre Aydınlanmacı gelenek içinden çıkan "gelenekçi ilim imanına" göre "insanın yücelme dünyasından kutsal veya bilinmez saydığımız şeylerin hepsi birer birer çözülecek(tir)" çünkü "bunlar

bilginin yetmezliğinden doğan bir takım şuur kördüğümlelerinden" ibarettir (ÜLKEN, 1954b: 360). Ülken'in sözünü ettiği "gelenekçi ilim imanına" bağlı olan "Saint Simon ve emsali ütöapistlerin hayali denemelerinden sonra" meselenin Auguste Comte tarafından "ilim çerçevesinde mütalaa (edildiğini)" söyleyen Tunç, onun bu gayeye hizmet için "sosyoloji dediği yeni bir ilmi" kurmuş olduğunu da belirtmektedir (TUNÇ, 1953: 11). Tunç, sosyolojinin kurulması ile ilim ve siyaset arasındaki modern bağlantının ortaya çıktığına işaret ederek, "cemiyetlerinde bu ilmin verilerine dayanan bir politika gütmesi gerektiği" düşüncesinin doğmasının da "ihtilal(in) ilmin eline düşmesinin" delili olarak görmektedir (TUNÇ, 1953: 11). Tunç, "Taine'ler, Renan'lar, meseleyi tarihi ve felsefi bakımdan ele alarak, içtimai bünyenin de kendine mahsus kanunları ve tarihi bir muayyeniyetleri olduğunu kuvvetle tebarüz ettirdikten sonra" iki türlü "aksiyon felsefesinin" ortaya çıktığını belirtmektedir (TUNÇ, 1953: 11). O'na göre, birinci tür aksiyon felsefesi "anane," ikincisi de "fikre" dayanmaktadır (TUNÇ, 1953: 11). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, "fikre dayanan" rasyonalist aksiyon felsefesinin "aklı mabud yapan" bilimci siyasetine karşı çıkmaktadırlar. Gerek Safa'nın "kitaptan çıkan inkılaplar" değerlendirmesi gerekse de Ülken'in Jön Türk reformizmi hakkındaki değerlendirmelerinde Tunç'un işaret ettiği hususlara açıklıkla rastlanmaktadır.

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, sıklıkla kullandıkları "ilimci Batı" kavramı çerçevesinde, liberal modernlik programının başat felsefi geleneğini oluşturan akılcılık felsefesinden kaynaklanan bilimci siyaset anlayışını ve dayandığı Aydınlanmacı hedefleri, fikre dayalı siyasetin örneği olarak eleştirmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlara göre Jön Türk reformizmine de kaynaklık eden ilimci anlayışı üreten ve Türk İnkılabı içinde özellikle pozitivist-hümanist aydın gruplarının örnek aldıkları Batı medeniyeti, on dokuzuncu yüzyılın ihtilalci liberal hareketlerinin ürünüdür. Ne var ki, ilimci ihtilalci Batı yirminci yüzyılın başından itibaren derin bir buhran yaşamaktadır. Tekniğin yaygınlaşmasına paralel olarak büyük toplumsal değişmelere şahit olunduğunu vurgulayan *Türk Düşüncesi*, insanın aynı dönemde "bütün tarihte eşi görülmemiş derecede yıkıcı ve canavarca savaşların, silahların, yığın halinde uğradığı işkencenin (de) kurbanı olduğuna" da işaret ederek, bu durumun "yeni zamanlar zihniyetinin insanı kurtaramamasından ve iflasından başka neye yüklenebilir?" diye sormaktadır (TÜRK DÜŞÜNCEİ, 1954:242). Aynı mealdeki soruları Nietzsche ve Heidegger de sormamış mıdır? Liberal Batı medeniyetinin yaşamakta olduğu buhranın, açık ekonomik, politik ve kültürel işaretleri olduğunu vurgulayan *Türk Düşüncesi*, bunlar arasında iki dünya savaşının patlak vermesini, kapitalizme karşı sosyalist rejimlerin ortaya çıkmasını ve Rönesans'tan beri gelişen ferdiyetçi düşünceye başkaldırıları saymaktadır (TÜRK DÜŞÜNCEİ, 1954:242). Türk İnkılabı'nı Rusya'da (1917), İtalya'da (1922-1944), Almanya'da (1933-1945), Portekiz'de (1933), İspanya'da (1936), Çin'de (1928-1949) ve Arjantin'de (1946) yükselen siyasal hareketler gibi

Batı liberal modernliğine başkaldıran hareketler arasında gören *Türk Düşüncesi* dergisi, "bütün bu devrimlerin, ... Batı medeniyetinin Rönesans'ta başlayan ferdiyetçi karakterine ve daha sonra İnsan Hakları Beyannamesinin hürriyet ve ferdi mülkiyet esaslarına derece derece isyanlar" olduğunu ileri sürmektedir (TÜRK DÜŞÜNCEİ, 1954:242). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Türk İnkılabı'nı ikinci batılı cereyanlar ile ilişkilendirerek, birincisi, Osmanlı-Türk modernlik hareketi içinde yeni bir kırılma hattı yaratmaktadırlar. Jön Türk reformizmine kaynaklık eden Batı düşüncesinin dayandığı ideolojik gelenek olarak pozitivistimin etkisinden inkılapçı hareketi kurtarmak gayesine hizmet eden cumhuriyetçi muhafazakar girişim, kendi reform siyasetinide, Tunç'un tasnifine bağlı kalırsak, 'akla dayalı aksiyon felsefesinden' ziyade 'gelenğe dayalı aksiyon felsefesi' dairesinde değerlendirdiği günün sorunları çerçevesinde geliştirmiştir. Bu çerçeve de gelenğe dayalı aksiyon siyasetinin değişim modeli olarak ortaya çıkan seferber edici modernlik, 'akla dayalı aksiyon siyasetinin' dayandığı ve pozitivist-hümanist köklerden can bulan örgütleyici modernlik düşüncesinden farklı bir değişim programı içinde Türk dönüşümünü bugünkü sınırlarına taşımıştır.

### Seferber Edici Muhafazakar Modernlik

Türk İnkılabı'nın getirdiği yenilikleri, gelenekten kaynaklanan aksiyon felsefesine uygun olarak tarif etmek gayesi ile hareket eden cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, kültürcü tezlerini de bu minvalde geliştirmeye başlamışlardır. Batılılaşma/modernleşmenin, Mustafa Reşit Paşa'nın kelimeleri ile "*sivilizasyon usulüne*" (Bkz., BAYKARA,1992) göre üretimin, siyasetin ve günlük yaşamın düzenlenmesini içerecek nesnel ve evrensel bir değişme süreci olduğu tezine karşı çıkan cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, daha ziyade Alman romantiklerine benzer şekilde, kültür ve milli yaşamın kendine özgü esaslarını konu alan bir değişim siyaseti izlenmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu çevrenin paylaştığı kültürcü anlayış, dönemin pozitivist hümanist seçkinlerine özgü koyu bir sosyolojik toplum anlayışından da uzaklaşmalarına neden olmuştur. İlimci anlayışın İnkılapçı düşünce üzerindeki etkilerini değerlendiren Tunç, bilim ve siyaset arasında sosyoloji yolu ile kurulan ilişkinin yol açtığı "müspet politika" yolu ile toplumların daha iyiye doğru yöneltilebileceği düşüncesinin doğru olmadığını, çünkü sosyolojinin "genç bir ilim olduğu için cemiyet hayatının bütün surlarına nüfuz etmekten uzak" olduğunu ileri sürmektedir (TUNÇ, 1953: 12). Bu noktada Tunç, cumhuriyetçi muhafazakarların İnkılapçı siyasetin nasıl olması gerektiği konusundaki ortak hassasiyetlerini dile getirmektedir. Tunç'a göre siyaset, "daha uzun müddet görgülü ve pratik ideolojilere dayanmalıdır" (TUNÇ, 1953: 12). Aynı noktaya vurgu yapan Baltacıoğlu da kendi toplum ve siyaset anlayışının da realist olduğunu vurgulamakta ve Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabına yazdığı

önsözde Tunç, Safa'nın felsefi anlayışını da "müspet realizm" olarak tanımlamaktadır (BALTACIOĞLU, 1935 : 3; SAFA, 1999 [1938]:6). Cumhuriyetçi muhafazakar zihin haritasının en önemli birleşenlerinden biri olan realizm kavramının ima ettiği, aklın kendiliğinden sınırlarının var olduğu, diğer bir deyişle aklın yaşamın bütün yönlerine nüfuz edemeyeceği ve yönlendiremeyeceği gerçeğinin kavranması isteğidir. Hayatın aklın mahsulü olmadığı ve kendi dışında bir gerçeklik ile karşı karşıya olduğu düşüncesine sıkıca bağlı olan Safa, bu anlayışını inkılap tasnifine de yansıtmaktadır. Daha önce de vurgulandığı gibi, Safa'ya, göre "kitaptan" ve "hayattan" doğan inkılaplar vardır (SAFA, 1999 [1938]:133). "Kitap" metaforu ile Safa, Mardin'in "proje" olarak adlandırdığı ve siyaset bilimi literatüründe "sosyal mühendislik" kavramı ile işaret edilen değişimci zihniyete işaret etmektedir. Bilimci siyaset yolu ile toplumun akli amaçlar çerçevesinde düzenlenebileceğini ima eden bu anlayışa göre, toplumların plastik bir yapısı vardır. Geçerken belirtmek gerekir ki, Safa, daha önce de vurgulandığı gibi Mardin'den farklı olarak, Kemalist İnkılabı kitaptan doğan bir toplum projesinden ziyade kendini hayatın zaruretlerine göre ilerleten ve hiçbir genel prensibe bağlı olmayan bir değişim hareketi olarak görmektedir (Bkz., SAFA, 1993 [1938]; MARDİN, 1983:21-49). Bu anlayış, cumhuriyetçi muhafazakar inkılap yorumunun temel motiflerini şekillendirmektedir. Türk İnkılapçı zihniyeti, cumhuriyetçi muhafazakar yorumlara göre, soyut akılcılıktan ziyade pratik akıldan güç alan kendiliğindenci bir hayat atılımı olarak günün gereklerine göre şekillenmektedir. Safa'nın "kitap", Tunç ve Baltacıoğlu'nun "hayat" metaforları ile ima ettikleri, toplumların kendiliğinden bir değişim süreci yaşadıkları ve bu değişimin her hangi bir akli plana göre yürütülmesinin mümkün olmadığı tezidir. Buna göre toplumun tarihsel bir varlık olarak canlılığını sürdürmesine neden olan gelenek ve insanın manevi yaratılarına verdiği anlamların bütünü olarak kültür alanının akıl ile anlaşılacak ve siyaset yolu ile örgütlenmeyecek bir yapısı vardır

Pozitivist-hümanist düşünceden etkilenen akılcı/konstruktivist siyasetin toplum yeniden kurulması tezine karşı çıkan cumhuriyetçi muhafazakar seçkinler, Safa'nın bahsettiği "ikinci hareketin" felsefi tartışmalarını günün reformist hedefleri doğrultusunda siyasallaştırarak, Bergsoncu terimlerle, "atılım mühendisliği" terimi ile tanımlayabileceğimiz yeni bir modernlik stratejisi de geliştirmeye çalışmışlardır. Sözü edilen modernlik hamlesi, Tunç'un 1936 yılında Paris'te toplanan ve Descartes Kongresi diye de bilinen 9. Felsefe Kongresine yapmış olduğu konuşmada belirttiği Bergsoncu değişim anlayışının izlerini taşımaktadır. Bu konferansta Türk heyeti içinde yer alan Tunç "bugün Türkiye kendisini Mr. Bergson'un tarif ettiği yolda kurmaktadır" derken, bu yeni cumhuriyetçi muhafazakar modernlik siyasetinin pozitivist-hümanist değişim siyasetinden farklı bir değişim yolu önerdiğini de açıkça ilan etmektedir (TUNÇ, 1958: 132).

"Toplum mühendisliği olarak siyaset" kavramını tartışan Mehmet Ali Kılıçbay, "her siyaset'in plastik olma zorunluluğuna işaret ederek, siyasetin doğası gereği "mutlaka bir toplum mühendisliği(ni) veya bir toplum marangozluğu(nu) (heykeltraşlığı)" zorunlu kıldığını vurgulayarak, bu anlayış içinde "bugünün, dünün veya yarının terimleri içinde bir düzenleme projesi (olarak)" ortaya çıktığını iddia etmektedir (KILIÇBAY, 1999: 24). Cumhuriyetçi muhafazakar çevreler, "toplum mühendisliği siyasetini" modernlik siyasetinin içine düştüğü "akıl tuzaklarından" biri olarak görmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, modernlik siyaseti içinde siyasal bir proje olarak ulus inşasına yönelik düzenleyici aklın (teknik zekanın), özellikle kültür ve maneviyat alanına müdahale etmesi ile "teknik aklın, ruhun" (ÜLKEN, 1954a: 246) yerini aldığını ve sonuçta 'kalp gözü siyaseti' olarak tanımlanabilecek, iradeci ve sezgici esaslara dayalı bir siyaset tarzının gelişmesini engellediğini belirtmektedirler. "Kalp gözü" metaforu, Bergson, Schelling, Dilthey gibi Diğer Batı'yı temsil eden fikir adamlarınca sıklıkla kullanılan "irade ve sezgi" kavramlarına yakın bir anlam içermektedir. Cumhuriyetçi muhafazakar siyaset, Baltacıoğlu, Ülken, Tunç ve Safa'nın çalışmalarında sıklıkla kullanılan bir terim olan "kalp gözünün" açılmasını hedeflemektedir.

Kalp gözü siyaseti, halk karşısında seçkinlere "aydınlanmış bir kitle" olarak öncelikli bir konum tanınmaktadır. Halk ile seçkinler arasındaki bütünleşmenin şartı, aydınların soyut sistemlerinden kurtularak, halkın gizli felsefesine nüfuz etmelerinin sağlanmasıdır. İnsanın bir "cism-i hendese" olmadığını belirten Baltacıoğlu, toplumun da akıl ile yolu ile yeniden inşa edilemeyeceğini belirterek, modern toplumun yaratılması için dinamik toplumsal güçlerin seferber edilmelerini yeterli görmektedir (BALTACIOĞLU, 1936a:3). Cumhuriyetçi muhafazakar anlayışa göre modern siyasal kurumlar, örgütleyici ve düzenleyici olmaktan ziyade toplumun yaratıcı güçlerini serbest bırakıcı bir etki yaratmalıdırlar. Cumhuriyetin arzuladığı yeni Türk şahsiyeti de bu minvalde kendiliğinden bir yaratıcılık süreci içinde gelişecektir. Özerk Türk şahsiyetini yaratmak için seferber edilecek milli kültür, Ülken'in belirttiği gibi, milletin yaratıcı kuvvetlerini geliştirmek için yapılan hazırlıklarının bütünüdür ve bu bütünün akıl ile anlaşılmayacak özünü, folklor, örf, adetler ve gelenek oluşturmaktadır (ÜLKEN, 1948). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, bilimci siyasetin dayandığı ve insanın sosyal şartların ve çevrenin ürünü olarak görüldüğü sosyal belirlemcilerden güç bulan değişimci siyaset yolu ile yaratıcılık ve özgürlük sorunlarına cevap verilemeyeceğini, bu cevabın ancak iradeci bir siyaset yolu ile gelişebileceği ileri sürmektedirler.

Türkiye'de toplumsal ilerlemenin ancak bilgi ve eğitimin yaygınlaşması ile sağlanabileceğini düşünen Aydınlanma düşüncesinin taşıyıcısı "iyi niyetli öğretmenler" kuşağının temsilcilerine ve modern insan ve toplumun yaratılmasının ancak öncü-aydın siyaseti sayesinde mümkün olabileceğini

düşünen pozitivist-hümanist seçkinlerin modernlik isteğine şüphe ile bakan cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, teknik olarak bilginin yayılmasının mükemmel topluma ulaşmanın garantisi olmadığını çünkü "teknğin -her şeyden önce- mükemmel bir alem yaratmadığını" ve pozitivistizmin dayandığı bilgi ve teknik idealinin "insanı planlaştırdığını" ve hatta onun iradesinden kaynaklanan dönüşümcü eylemini kısıtladığını ileri sürmektedirler (ÜLKEN 1954b:358). Bu noktada da Kemalist modernlik anlayışının dayandığı pozitivist esprinin bir diğer açık eleştirisi yatmaktadır. Muhafazakar aydınlar, bilimci siyasete bağlı ulus-devletin kültürel-siyasal bir özne olarak yaratmayı tasarladığı yurttaşın içinde nefes alacağı siyasal, sosyal ve ekonomik alanların yaratılması ve inkılapçı hukuk tarafından korunması düşüncesine de aşırı devletçi eğilimlere yol açabileceği gerekçesi ile mesafeli durmaktadırlar. Diğer bir deyişle, yurttaşın özel dünyasının koruyucusu olarak devlet düşüncesi, sosyal belirlenimcilikten kaynaklanan bir reform anlayışının ürünü olarak görülmektedir. Gerçekten de Ülken, "insanın manevi ve maddi yapısı bakımından tam bir planlı teşkilata giremediğini" belirtirken, Karl Jasper'e atfen "her teşkilat içinde tezatların meydana çıktığını", ve "partiler, devletler ve ırklar arasındaki tezatlarında tamamen ortadan kaldıramayacağını" iddia etmektedir (ÜLKEN 1954b:358). Dolayısıyla cumhuriyetçi muhafazakarlar, pozitivist-belirlenimci anlayışa göre yürütülen siyaset yoluyla toplumun her alanda bütünlüşmüş bir kütle olarak tezatlardan arındırılmış bir ulus altında örgütlenmesinin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Ülken'in *Aşk Ahlakı* kitabında tasvir ettiği *meratipler cemiyeti* (tabakalar toplumu) de işlevsel bir dayanışma ilkesine bağlı bir şekilde toplumların değişik tabakalardan oluştuğunu tespit eden realist bir anlayıştır (ÜLKEN, 1999 [1931]:225). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar için esas sorun devlet ile millet gibi iki unsurun birbirleri karşısındaki sınırlarını çizmektedir. Bu sınırların, devlet tarafından aşılması, Ahmet Ağaoğlu'nun belirttiği gibi, devletin "milleti yutması"; millet tarafından aşılması da asayişsizlik ile sonuçlanabilecek gelişmelere yol açabilir. (AĞAOĞLU, 1933)

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınların "kalp gözü siyaseti" olarak adlandırdığım anlayışlarının bir diğer kaynağı da akılcılık eleştirileridir. Daha önce de vurguladığım gibi, aklın yaşamın bütünlüğünü kavrayamadığı için bütüncül bir idealin de kaynağı olamayacağını ileri süren cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, öncü aydınların soyut bir toplum ve medeniyet modeline dayanarak, toplumun kendiliğinden oluşlarına müdahale etmelerini onaylamamaktadırlar (İREM, 1999). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar akılcı ütopyacılığa dayalı radikal siyasetin yapıcı olmaktan ziyade yıkıcı olacağını, aydınların halk ile bağlarını kaybedeceklerini, gelenek bilincinden yoksunlaşacaklarını ve evrenselci anlayışlarından dolayı milli idealleri anlayamayacaklarını ileri sürmektedirler. Bu çerçevede yapılması gereken Batı'da da derin bunalımlara neden olan müdahaleci-akılcı siyasetin terk

edilmesidir. Cumhuriyetçi muhafazakarlara göre modernleşme siyasetinin en zayıf halkası müdahaleci/konstrüktivist akla duyulan güvendir. Modern toplumlarda siyasetin ve kültürün yaşadığı derin anlam krizinin başlıca nedeni de "müdahaleci akıldır". Daha önce de vurgulandığı gibi, Bergson'un kendiliğindencilik ve oluş kavramlarını öne çıkaran yaşam felsefesinin etkisi altındaki cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, bu anlayışlarını erekçilik karşıtı (anti-finalist) bir tarih anlayışı ile birleştirerek, tarihin yönelebileceği "ideal" fikrine şüphe ile bakmışlardır. Bu çerçeve de gelişen muhafazakar modernlik anlayışı, modernliğin kendinden mülhem hiçbir akli kaide ve yol gösterici ilkesi olmadan kendiliğinden ilerleyen bir hareket olduğu düşüncesini doğurmuştur (İREM, 1999).

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Kemalizm'in kültüre ve kendine dönüş yönündeki radikal siyasetini destekleyen ancak kültürü de ilimci ve akılcı siyasetin bozucu etkilerinden koruyacak orta yolcu bir yaklaşım arayışı içindedir. Muhafazakarlar için bu yeni anlayış, halkla aydınlar arasındaki siyasal bağlantıları yeni felsefi temeller üzerinde kurmakla oluşabilecektir. Cumhuriyet'in, Osmanlı döneminde divan edebiyatı ve saray zihniyetinde kendini açığa vuran kültürel boşluğu, halka doğru anlayışı dolayısıyla doldurmaya çalıştığını, ancak tam anlamı ile başarılı olamadığını söyleyen Ülken'e göre bu başarısızlığın nedeni, pozitivist-bilimci zihniyetin dayandığı öncü-takipçi politikasıdır (ÜLKEN, 1999 [1931]:38-9). Aydınların akli ve soyut felsefi sistemleri ile halkın kendi yaşam felsefesinin ifadesi olan gelenek arasındaki derin karşıtlığa işaret eden Baltacıoğlu da ikincisini, yeni ulusal anlayışın doğuşuna olanak sağlayacak bir kaynak olarak değerlendirirken, canlı geleneğin yeni bir ulusal eylem felsefesinin doğal dilini kendi gizli dünyasında barındıran bir varoluş dili olduğunu ileri sürmektedir (BALTACIOĞLU, 1942b:3).

Baltacıoğlu'nun gelenek anlayışı, muhafazakar çevrenin tarihsellik iddialarının dayandığı en belirgin uğraklardan bir tanesidir. Bu gelenek anlayışı, Bergson'dan mülhem bir zaman anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde siyasal bir içerik kazanmaktadır. Safa ve Tunç'un *Şimdi ve Zaman Fatihleri* adlı makalelerinde de belirttikleri gibi geçmiş, şimdinin üzerine yığılmış bir deneyimdir (SAFA, 1936; TUNÇ, 1942). Baltacıoğlu bu anlayışa dayanarak, ananeyi şimdi içinde yaşayan geçmiş olarak görmekte ve onun, süreklilik, düzen ve tarihselliğin kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Bergsonculuk ve ruhçu romantik gelenekler, muhafazakar çevrelere geleneğin irrasyonel dilini anlaşılır kılacak felsefi olanakları sağlamaktadır. Bu çerçeve de cumhuriyetçi muhafazakarlar ulusal gelenekler yolu ile nesilden nesile aktarılan "beşeri hafıza" modernleştirici devletin örgütleyici siyasetinden korunması gerektiği düşüncesine varmaktadırlar (İREM, 1997: 73). Bir diğer deyişle, cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, milli geleneklerin bir hafıza yitimi sonucunda yeniden inşa edilebileceği düşüncesine karşı çıkmaktadırlar.



Bergsoncu felsefe çerçevesinde hayat olgusu olarak ortaya çıkan geleneği merkez alan muhafazakar anlayışa göre esas sorun yeni olanın gelenekselleştirilmesi ve dolayısı ile modern düzenin kendi geleneğini oluşturmasıdır. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, "modern düzenin kendisini hiçbir dışsal müdahale ile karşılaşmadan kurma itkisine kendiliğinden sahip olduğu düşüncesini" de "yaratıcı evrim ve kendiliğindencilik" kavramları dolayısı ile gerekçelendirmektedirler (İREM, 1999:171). Bu anlayış en açık biçimde Safa'nun "çaprazlama tekamül" olarak adlandırdığı değişim modelinde kendini göstermektedir (Bkz., SAFA, 1993 [1938]:171-6). Buna göre toplumlar, kendi tarihsel ve kültürel birikimlerinden dolayı aynı değişim duraklarından geçmemektedirler. Bu çerçeve de toplumların değişimi ne aynı hedeflere dayanmakta ne de aynı araçlar ile kontrol edilebilmektedir (Bkz., SAFA, 1993 [1938]:171-6). Ülken, hümanist pozitivism olarak adlandırılan ve bilginin ilerlemesine dayanan iyimser anlayıştan kaynaklanan tek-biçimli ilerleme modelinin, Batı modernlik tecrübesinden çıkan bir düşünce olarak, ilerleme düşüncesini bilimsel düşüncenin evrenselleşmesi şartına dayandırdığını vurgulamakta, ancak "bu metod(un) kültürlerin çeşitliliğini" aydınlatmaktan ziyade onları evrensel doğrulara direnen "geri düşünce(ler) diye silip süpürmeye" eğilimli olduğunu düşünmektedir (ÜLKEN, 1999[1931]:225). Sonuçta, Batı'nın kendine özgü modernlik deneyiminden kaynaklanan bir ilerleme anlayışının, "Batı zorbalığının ve zenginliğinin artmasından başka bir işe de yarama(dığını)" ileri sürmektedir (ÜLKEN, 1999[1931]:225).

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar Bergsoncu yaratıcılık felsefesini İnkılapçı dönem içinde bir iyimserlik felsefesi haline getirmişlerdir. Gerek maziperestlik olarak tanımladıkları İslamcılık ve Osmanlılık gibi hareketlerin gerekse de zihinci felsefeye dayandığını düşündükleri ve Jakoben siyaset tarzı olarak tanımlanabilecek aydın reformculuğunun inkılapçı değişim siyaseti üzerindeki baskılarının azaltılması gerektiği hususunda hemfikir olan cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, "geçmiş insanın zaman içindeki oluşu, hatıraları ve ümitleriyle beraber *yaşayan tarihiliği* '(nin)' (ÜLKEN, 1954a: 249) modernlik siyasetinin kendiliğinden ve yerel bir hareket olarak ilerletilmesinin imkanlarını sağladığını ileri sürmektedirler. Değişim ve yeninin ortaya çıkış koşullarını tamamen kendiliğinden ve kontrol edilemez bir süreç olarak gören cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar için, George Peckham'ın deyişi işe "hal geçmiş için kendi akışı içinde gerçekleşmiş olası geleceklerden bir tanesi ise, gelecekte hal/bugün açısından henüz gerçekleşmemiş bir olanaktır" (PECKHAM, 1926: 477). Bu olanağın, akıl tarafından tamamı ile kavranılabilecek ve şekillendirilebilecek bir gerçekliği de yoktur (İREM, 1999:173). Cumhuriyetçi muhafazakarlığın dönem içinde özellikle dinci-tepkici hareketler karşısında radikal ve cumhuriyetçi bir tavır oluşturmasına yol açan neden, geçmiş-bugün-gelecek arasında katı bir belirlenim ilişkisinin bulunmadığını ima eden Bergsoncu zaman kuramı ile kurulan ilişkidir. Geçmiş yönelimli-dinci

tepkici hareketlere -ki bu cumhuriyetçi muhafazakar metinlerde *irticai* hareketler olarak tanımlanmaktadır- şimdi-yönelimli bir siyasal tutum alış dairesinde karşı çıkan cumhuriyetçi muhafazakarlar, dönem içinde dinci-tepkiciliğin geçmiş-yönelimli anti-modernizmi ve gelecek-yönelimli radikal modernizm arasında sıkışmış bugüncü bir felsefi-siyasal hareketin mimarları haline gelmişlerdir (İREM, 1999).

### Sonuç

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Kemalist modernleşme projesini Aydınlanma-karşıtı "Diğer Batı" gelenekleri yolu ile yeniden kurgularken, onun akılcı-bilimci temellerini de sarsmak amacındadırlar. Klasik Aydınlanmacı Kemalist modernite anlayışının akılcı temellerine saldıran cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, yeni bir muhafazakar modernlik tasavvuruna uygun bir siyaset tarzını tanımlarken bu siyaseti, toplumun kendiliğinden organik değişim olasılıklarını sezme ve bu hareketin taşıyıcısı olan güçleri serbest bırakma ile sınırlı bir faaliyet olarak değerlendirmektedirler (İREM 1999). Kemalist hareketin pozitivist-hümanist bir anlayışa göre tanımladığı medenileştirici-mühendislik projesinin dayandığı "plastik" siyaset anlayışından akılcılık-karşıtı bir siyasal konum çerçevesinde uzaklaşan cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, "realizm" veya "müspet realizm" olarak adlandırdıkları anlayışları çerçevesinde gerçekleştirdikleri ananeci aksiyon siyaseti dairesinde de devletin topluma müdahalesinin meşru sınırlarını çizmeye çalışarak, milletin sosyal ve ekonomik faaliyetlerini düzenleme ve kontrol etmek konusunda devletin sınırlı bir role sahip olması gerektiği sonucuna varmışlardır (AĞAOĞLU, 1933: 41-68).

Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar, Kemalist İnkılabın Batıcı niteliklerini değerlendirirken, onu baskın ilimci Batı imgesinden ziyade "Diğer Batı" geleneği ile ilişkilendirmişlerdir. Bu çerçevede yapılan modernlik değerlendirmelerine göre, Türk İnkılabı esasen Batı'nın liberal modernlik anlayışını kuran temel siyasal ve felsefi hareketlere karşı bir başkaldırıyı temsil etmektedir; dolayısı ile bu yönde kendi modernlik tasavvurunu kendiliğinden değişimin gereklerine göre yaratacaktır. Baltacıoğlu'nun *Bizim Cumhuriyetimiz* adlı makalesinde vurguladığı gibi, Cumhuriyet rejiminin bile evrensel geçerliliğe sahip bir siyasal formülü bulunmadığına düşünülürse, Kemalist modernlik eskiyi yıkarak değil; onu kendi yaratıcılığı içinde moderne dönüştürerek ilerleyecektir (BALTACIOĞLU, 1944:2). Bu çerçevede Türk dönüşümü, Osmanlı-Türk modernlik hareketini de baskısı altına alan fikre dayalı aksiyon siyasetinin etkisinden kurtarılmalı ve geleneğe dayalı yeni bir modernlik siyasetinin etkisine sokulmalıdır; çünkü farklı modernlikler içinde siyasal bir yapı olarak yükselen ulus-devletler, kendi özgün kurumsallaşma şartlarını, ancak ulusal gelenek içinde kök bulabildikleri ölçüde geliştirebilmektedirler.

Cumhuriyetçi muhafazakarlar aydınların Türk İnkılabı'nın meşruiyetini sağlamlaştırmak için modernizmin benzersiz bir tarihini yapmak yolundaki girişimlerinin önemli siyasal yansımaları da olmuştur. Bu çevre için modern devlet sistemlerinin dayandığı yönetim biçimleri kuşkusuz demokrasi ve cumhuriyettir. Ancak cumhuriyetçi muhafazakarlar, cumhuriyetin gibi demokrasinin de evrensel bir formülü olmadığını düşünmektedirler. Ulusal geleneklerin, siyasal devrimlerin yönünü ve sonuçta doğan modern kurumların işleyişini belirleyen tarihsel deneyimler olduğunu ileri sürerek, cumhuriyet rejiminin dayandığı siyaset teorisinin halk, egemenlik ve iktidar arasında kurmuş olduğu bağlantıyı soyut formüller olarak görmemişlerdir. Cumhuriyetçi muhafazakar çevreyi, Kemalist siyasetin bir parçası haline getiren kuşkusuz cumhuriyetin siyasal teorisine bağlılıklarıdır. Ancak cumhuriyetçi muhafazakar çevre, siyasal iktidarın meşruiyet arayışlarının merkezini klasik Aydınlanma geleneğinin akla uygunluk ölçüsünden yaşayan geleneğe uygunluk ölçüsüne doğru kaydırma eğilimi içindedir (İREM : 1997).

Cumhuriyetçi muhafazakar metinlerde sıkça rastlanılan, yaşam, kendiliğindenlik, irade ve oluş hali gibi kavramlar, varlığı kendi hali ve zamanlığı içinde kavramaya çalışan realist bir siyaset teorisinin temel kavramları olarak görülebilir. Bu çerçevede cumhuriyetçi muhafazakarlar felsefi esinlenmelere kaynaklık eden Bergsoncu eylem kuramı çerçevesinde yorumladıkları İnkılapçı siyasetin temel niteliğini, yenilikten ziyade yaratıcılık olarak görmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakarlık, pozitivist-hümanist anlayışın "toplum mühendisliği" siyasetine karşı, deyim yerine ise, "atılım mühendisliğine" anlayışına dayanan ve toplumsal güçlerin hayat akışları içinde serbest bırakılmasını hedefleyen kendiliğindenci bir siyaset tarzını benimsemektedirler (İREM 1999). Cumhuriyetçi muhafazakar siyaset, ütopyk özelliğini kaybettiği için modernleşmenin getirdiği yabancılaşma ve yalnızlık duygularının ortaya çıkardığı kültürel sorunlar içinde açığa çıkan halkın günlük mücadelesinin kutsanmasına yönelik bugüncü bir politik tarzda yaratmıştır. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar için halk akıl ile kavranamayacak bir varlıktır. Halk, Alman romantikleri gibi, irrasyonel bir özdür; bilinçsiz ancak her an etkin bir siyasal aktördür. Akıl ile kavranamayan bu varlık, akıl ile de yönetilmeyecekse, akılcı eyleme ve siyasete gönderme yapmayan liderlik siyasetinin dayanacağı iktidar yapısı da ancak karizmatik-sezgisel özellikler taşıyacaktır. Bu çerçevede, muhafazakar çevreler modernleştirici siyaseti, topluma akla dayalı araçlar yolu ile müdahale eden bir bilinçlilik düzeyi ve/veya faaliyet alanı olarak tanımlamamaktadır. Muhafazakar modernlik, toplumun kendiliğinden düzenini ve yaratıcılığını ananeci anlayışı ile kutsallaştırarak, modern toplumsal-siyasal örgütlenme biçimlerinin dayandığı "rasyonellik" ölçüsüne dayanmayan seferber edici siyaset tarzının Türk dönüşümü içinde halkçı ve bugüncü temellerde gelişmesine yol açarak, tek parti dönemi sonrasında Türk modernliğini bugünkü sınırlarına taşıyan bir siyasal etki yaratmıştır (İREM, 1997, 1999).

## Kaynakça

- AĞAOĞLU, Ahmed (1933), *Devlet ve Ferd* (İstanbul: Sanayi-i Nefise Basımevi).
- BAYKARA, Tuncer (1992), *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademi Kitabevi).
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1935), "Niçin Realistim?," *Yeni Adam*, 76 : 3.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1936a), "İnsan Bir Cism-i Hendese Değildir," *Yeni Adam*, 109 :3.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1936b), "Sistemler, Hayatlar, Mefhumlar ve Gerçekler," *Yeni Adam*, 118: 3.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1942a), "Milli Anane," *Yeni Adam*, 366 :2.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1942b), "Gelenek," *Yeni Adam*, 417: 2.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1944), "Bizim Cumhuriyetimiz," *Yeni Adam*, 513: 2.
- İREM, Nazım (1997), "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri," *Toplum ve Bilim*, 74 : 52-102.
- İREM, Nazım (1999), "Muhafazakar Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk," *Toplum ve Bilim*, 82: 141-80.
- KEYMAN, Fuat (1999), *Türkiye'de Radikal Demokrasi* (İstanbul: Bağlam Yayınları).
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (1999), "Bir Tarih Okuma Tarzı Olarak Gericalık," *Doğu-Batı*, 1/3:21-7.
- MARDİN, Şerif (1983), "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk," *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Nejat Eczacıbaşı Vakfı): 21 -49.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1997), "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü," BİLGİN, Nuri (der.), *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (İstanbul: Bağlam Yayınları): 207-231.
- PECKHAM, George W. (1926), "The Existence of Ambiguity," *The Journal of Philosophy*, 23, 18:477-500.
- SAFA, Peyami (1936), "Şimdi," *Yedigün* (13 Mayıs).
- SAFA, Peyami (1999 [1938]), *Reflections on Turkish the Revolution* (Ankara: Ankara Research Center, Çev. Yuluğ Tekin Kırat).
- SAFA, Peyami (1993 [1938]), *Türk İnkılabı'na Bakışlar* (İstanbul: Ötügen Yayınları).
- SAFA, Peyami (1939), *Felsefi Buhran* (Ankara: Recep Ülusoğlu Basımevi).
- SAFA, Peyami (1953), "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti," *Türk Düşüncesi*, 1/1 (1 Aralık) : 4-10.
- SAFA, Peyami (1954), "İnsanın Yeni Manası," *Türk Düşüncesi*, 3/1 (1 Şubat): 161-64.
- THOMPSON, E. P. (1994), *Teorinin Sefaleti* (İstanbul: Adam Yayıncılık, Çev. A. Fethi Yıldırım).
- TUNÇ, Mustafa Şekip (1942), "Zaman Fatihleri," *Cumhuriyet* (15 Haziran).
- TUNÇ, Mustafa Şekip (1953), "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika," *Türk Düşüncesi*, 1/1(1 Aralık) : 10-3.
- TUNÇ, Mustafa Şekip (1958), "Descartes Kongresine Hitab," *Bilgi* XI: 132.
- TÜRK DÜŞÜNCE (1954), "Biraz Daha Aydınlık," *Türk Düşüncesi*, 4/1(1 Mart):241-43.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1999 [1931]), *Aşk Ahlakı* (İstanbul: Cogito Yayınları).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya 1939) "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü" *İnsan*, 2/11 (8 Nisan): 849-58.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1943), *Sosyoloji* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1948), *Millet ve Tarih Şuuru* (İstanbul: Üçler Matbaası).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1954a), "Bugün'ün İnsanı" *Türk Düşüncesi*, 1/4 (1 Mart): 244-49.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1954b), "Bugün'ün İnsanı II," *Türk Düşüncesi*, 1/5 (1 Nisan): 358-64.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1992), *Modern Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı).