T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

AVRUPA'DA ve TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK: ORTEGA FELSEFESİ VE NURETTİN TOPÇU

Jose Ortega ý Gasset ve Nurettin Ahmet Topçu üzerine
karşılaştırmalı bir çalışma

Mahmut ŞENOL
2501850697

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

AVRUPA'DA ve TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK: ORTEGA FELSEFESİ VE NURETTİN TOPÇU

-Jose Ortega ý Gasset ve Nurettin Ahmet Topçu üzerine karşılaştırmalı bir çalışma-

Mahmut ŞENOL
2501850697

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. **E.Zeynep GÜLER**
İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi
İstanbul 2010

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ



TEZ ONAYI

Enstitümüz **ULUSLARARASI İLİŞKİLER** Anabilim Dalında ders dönemindeki Eğitim-Öğretim Programını başarı ile tamamlayan **2501850697** numaralı **Mahmut ŞENOL**'un hazırladığı **"Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakarlık: Ortega Felsefesi Ve Nurettin Topçu"** konulu YÜKSEK LİSANS/ ~~DOKTORA TEZİ~~ ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **08.06.2010 Salı günü saat 10.30'da** yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin .....kabulü.....'ne* OYBİRLİĞİ /~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF. DR. BİRSEN ÖRS	Kabul	
DOÇ. DR. LEVENT ÜRER	KABULÜ	
DOÇ. DR. İNCİ KERESTECİOĞLU	Kabul	
YRD. DOÇ. DR. İLKER AKTÜKÜN	Kabul	
YRD. DOÇ. DR. ZEYNEP GÜLER	Kabul	

Adres: Besim Ömerpaşa Caddesi Kaptan-ı Derya Sokağı 34452 Beyazıt/İstanbul
Tel: 0212 440 00 00 / 14219-14220-14221-14222-14226-14227-14243
Fax: 0212 440 03 40 e-mail: sbe@istanbul.edu.tr

T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu belge ile bu dönem projesindeki/tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyân ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyân ederim. (26/05/2010)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı: Mahmut ŞENOL

İmzası .....

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Birsen Örs	.....
Doç. Dr. Levent Ürer	.....
Doç. Dr. İnci Ö. Kerestecioğlu	.....
Yrd.Doç. Dr. İlker Aktükün	.....
Yrd.Doç. Dr. E.Zeynep Güler	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

Öz:

Bu çalışma, 'Anadolu milliyetçiliği ve Türk-İslam sentezi' kavramlarıyla tanınan Türk felsefecisi Nurettin Ahmet Topçu'yu, çağdaşı, İspanyol filozofu Jose Ortega ý Gasset'in "Birey ve Öteki" eksenli insan-varlık felsefesi bağlamında değerlendirmek amacındadır. Bu amaca varmak için, başlangıç bölümünde teorik bir çerçeve çizilecektir. Burada, bireyin erken-kapitalizm döneminden başlayarak Batı sosyolojisinde nasıl gözden kaçırıldığını; bunun yerine sınıf ve sermaye gruplarının öne çıkarılıp, kitle, cemaat ve ulus kavramlarının önem kazandığına yer verilecektir.

Nurettin A.Topçu, Türk felsefesinde ruhçu-spritüel idealist düşüncenin, bir bakıma en özgün, hatta ilk güçlü sesidir. Topçu, İslam tasavvûfu ve sufizme dayanan bir din-teoloji felsefesi oluştururken, bireyin kendi benliğine dönmesiyle seçkin, rûhen güçlü insana ulaşacağını, böylece tek tek olgun, yeterli, sorumlu ve merhametli yurttaşlardan oluşan bir Türk toplumuna varılabileceğini savunmaktaydı. Topçu'nun Türkiye'de 'Anadolu-memleketçi milliyetçiliği'nin temeli bu sosyolojik varsayım üzerine inşâ edilmiştir.

Aynı zaman diliminde, Akdeniz havzasının öteki ucunda, İspanya'nın aydınlanmacı filozofu Ortega bireyin ötekiyle karşılaştığı toplumsal yaşamdan kesitler vererek varlık-insan felsefesini kuruyordu. Bir teoloji felsefesi yapmamakla beraber, Ortega, Batı skolastik felsefesinden gelen 'tanrısal' tanım ve değerlendirmeleri kullanmıştır.

Öte yandan siyasal anlamda ardı ardına birçok kırılmanın hem Türkiye'de hem de dünyada yaşandığı bir çağda Topçu'nun, aslına bakılırsa, 'herkesin ihtiyacı olan bireye ait gerçekliklere' yönelik sözleri şaşkınlık yaratmıştır. Ancak bunlar yaşadığımız yüzyıla fazla gelmiş gibi kısa sürede 'hebâ' edilmiştir. Tam anlamıyla seçkinci-elité ve entelektüel-zihinci yapıya sahip olan Topçu, hâlen Türk düşünce dünyasında, siyaset felsefesinde ve diğer sosyal bilimlerde, her kesimden aydının ilgisini çekmeye devam etmektedir.

Abstract:

The aim of this study is to analyze Nurettin Ahmet Topçu, a Turkish philosopher known for his conceptualisation of Anatolian nationalism and Turkish-Islamic sythesis, and compare him with another 20th century philosopher, Jose Ortega ý Gasset.

The paper will concentrate on the similarities of Topçu's interpretations and views with the Spaniard's human-existence philosopy highligted in his work titled "Man and the Others." Nurettin A.Topçu is the most unique, may be the first strong supporter of spiritual idealist thought in Turkish philosophy. While constructing a religious-theological philosopy based on islamic tasawwuf and sufism, Topçu argued that individuals could only attain true spiritual power and become elite individuals by reverting to their self, and that this would lead to a Turkish society made up of individually mature, self-sufficient, responsible and compassionate. Topçu's "Anatolian-homeland nationalism" in Turkey was built on this sociological assumption.

Around the same time, on the opposite end of the Mediterrenean, the enlightenment philosopher Ortega was constructing a human-existence philosophy with a completely different aim than Topçu's in Spain, a country that shared cultural and historical similarities with Turkey with respect to its acquaintance with Islamic history and culture. Though Ortega did not base his work on theological philosophy, not even latently, he did make references to celestial definitions and descriptions of Western scholastic philosophy in his work. While comparing the similarities of these two philosophers, this paper will concentrate more on Topçu's views in lieu of the objectives of the master thesis, hence presenting a philosophy placing self ahead of anything and everything for the first time in Turkish society. Although Topçu seemingly diverted from the paths of this philosophy at times due to his political-religious, he has been a consistent supporter of the self philosophy.

Unfortunately many of his arguments about "realities of the individual everyone needs" caused confusion and were wasted shortly in an era that witnessed several domestic and global political conflicts. Despite all, the elité-noble and intellectual-cerebral structure of his views continues to surprise academicians in the Turkish intelligentsia.

Anahtar Sözcükler-Keywords

(Metindeki sıklıkla geçen sözcüklerin derlenmesinde, www.tagclouds.com web sayfasından yararlanılmıştır.)

kitle, birey, ulus, cemaat, modernite

mass, individual, nation, community, modernity

Önsöz:

Bu çalışma, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler açısından bireyin sosyal örgü içindeki yerini belirlemek amacıyla, Avrupa'da ve Türkiye'de muhafazakârlığı ele alarak politik muhafazakârlığın iki önemli ismini bir arada değerlendirmeyi yöntem olarak seçmiştir.

Muhafazakârlığın Avrupa'da Bergsoncu etkiyle beslenen kaynakları arasında, bireye, bulunduğu yeri söyledikten ve durumunu görmesini sağladıktan sonra, onu başı boş bırakan diğer Bergsoncu-ruhçu düşünürlerden farklı olarak, Jose Ortega y Gasset'in insana nerede durması gerektiğini göstermesi, konunun belkemiğini oluşturmuştur. Bu bakımdan onun bu sahada önemli bir ayrıcalığı olduğu inancıyla öne çıkması, benzer biçimde bu çalışmada ele alınan Nurettin Topçu'nun ise Türkiye açısından İslamcılık-Anadolu sosyalizmi bağlamında bireye ilintili savları bulunması, bizi, söz konusu iki düşünürü bu boyutlarıyla kıyaslamak gerektiği inancına sevk etmiştir.

Her kıyaslamalı çalışmanın doğal olarak genel bir tanımlama ve konuya ait boyutlarını belirlemek gereği vardır. Bu nedenle tezin önemli bir bölümü birey, sınıf, kitle, toplum ve cemaat ilişkisi üzerinde kurgulanmıştır. Sonraki bölümde önce Ortega, ardından Topçu kendi yapıtlarıyla ve konuya ilişkin öteki kaynaklarla karşılaştırılmıştır. Sonuç bölümünde ise, tezin ulaşmak istediği amaca yönelik olarak Ortega'nın muhafazakârlığa bakışı ve bunun sosyal-siyasal bilimlerdeki yansımaları vurgulanırken, Topçu'nun, Türkiye'deki muhafazakârlığın karakteri dolayısıyla kendini içinde bulduğu, yola çıkarken düşündüklerinden farklı bir yere vardığı belirtilmiştir.

Tez danışmanı Sayın Yrd.Doç.Dr. E.Zeynep Güler'in yol gösterici katkıları çalışmanın her aşamasında yazarına heves vermişti; burada öncelikle kendisine teşekkür etmek kaçınılmaz bir "ilk" oluyor. Elbette, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki diğer "hocalarımızın" ayrı ayrı yardımlarını burada anmak gerekiyor. Ayrıca, yüksek lisans dönem öğrencisi Sayın Hasan Aksakal'ın tezi baştan sona taramak titizliğini ve sabrını anmam gerekiyor.

İçindekiler:

Öz:.....iii

Abstract:.....iv

Önsöz:.....vi

Giriş:.....1

1. Bölüm: Kuramsal Tanımlamalar; Birey, Kitle ve Cemaat Kültürü.....4

1.1. "Bireyin Ortada Görülmediği" İlk, Erken Dönem Batı Siyasi Düşünceler Tarihi:.....4

1.2. Birey ve Kitlenin Ulusla İlintisi.....32

1.3. Kitlenin Ulusa Benzeyen Yapısı: Cemaat,Gruplar,Karmaşık Toplum.....45

1.4. Ağ Toplumu ve Enformasyon Teknolojisi'ne ait yeni 'Global Birey'.....59

2. Bölüm: Jose Ortega ý Gasset'in Siyasi Felsefesi; Jose Ortega ý Gasset biyografisi üzerinden bir değerlendirme.....67

2.1. Jose Ortega ý Gasset ve İspanyol Aydınlanması.....67

2.2. Kitle İnsanı ve Seçkin İnsan; Ortega'da Birey:.....75

2.3.Ortega Üzerine Sonuç:.....105

3. Bölüm: Nurettin Topçu'nun Siyasi Felsefesinin Oluşumu.....110

3.1.Topçu'nun Yaşamında Hareket Dergisi Yayınına Kadar Olan Dönem.....110

3.2. Hareket Dergisi Çevresinde Gelişen Anadoluculuk ve Milli Meseleler.....116

3.3. Kitapları ve Siyasal Etkinlikleri Çevresinde Topçu Felsefesi:.....127

3.4. Hareket Felsefesi ve Maurice Blondel'nin Topçu Üzerinde Etkisi:.....142

3.5.Topçu'yu Değerlendirmek.....150

Bibliyografya/Kaynakça:.....165

Kısaltmalar Listesi:

Adı geçen eser	a.g.e.
Adı geçen eser	ibid. (Latince)
Adı geçen makale	a.g.m.
Adı geçen tez	a.g.t.
Adı geçen yayın	a.g.y.
Alıntı	ay.
Bakınız	bkz.
Bölüm	bl.
Cilt	c.
Çeviren	Çev.
Edit	Ed.
Fıkra	Fk.
Hakkında	Hk.
Hazırlayan	Hz.
Gazete	Gz.
Kitabın bütününe atıf	b.a.
Numara	no.
Page (İngilizce)	pp.
Sayfa	s.
Sayı	sy.
Yazara ait son alıntı	ay.
Yüzyıl	yy.
Tarih	trh.
Ve benzeri	vb.
Vesaire	vs.
Volume	vol.

Giriş:

Bu çalışmanın ana amacı, Türk felsefe literatüründe eşine pek rast gelinemeyecek ölçüde savlara sahip olması bakımından, [Türk-Anadolu insanına yönelik bireyci anlayışın, bir bakıma, kurucusu] Nurettin Topçu'nun görüşleriyle, onun çağdaşı İspanyol filozofu Jose Ortega ý Gasset'in felsefesi arasındaki şaşırtıcı benzerlikleri ortaya çıkartmaktır.

Bu 'şaşırtıcı benzerlikleri' vurgulamaktaki amaç ise, Avrupa kıtasında ve Akdeniz havzasında ortak paydaya dayalı tarihi ve siyasal benzeşmeleri bulunan iki ülkenin, İspanya ve Türkiye'nin birey ve kitleler üzerine felsefe geliştirmiş iki filozofunun 20.yy'da bireyi bütün bilinen toplumsal süreçlerin dışına çıkartıp, böylece sosyal olayları 'insanın benliği' ile açıklamaya duydukları gereksinmeyi göstermektir.

İki ülkenin köklü tarih geçmişinden birikerek gelmiş ve kendi üzerlerine bir tür enkaz gibi yıkılmış bulunan tüm gerçeklikleri arasında, bireyi bu ölçüde hem öne çıkartıp hem de onu merkezileştirmekteki gereksinim bir raslantı olmasa gerekir. Nitekim, Avrupa siyasetinden ve ideolojilerinden beslenen türlü düşünce akımlarına karşın, Ortega ve Topçu, tüm bunları arka plana atarak, salt bireyin varlığını ele almakla, bir tür meydan okuyuşuna kalkışmış olmalıdırlar.

Karşılaştırmalı bir çalışmanın yöntemsel olarak mutlaka bir öneriye bağlanması da gerekmez; o yüzden çalışmanın sonunda 'sürpriz bir teze' yönelik savlarımız da olmayacaktır. Adını andığımız bu iki filozof belki de rastlantıyla, bir yandan benzer temaların üzerinde durmuş olduklarını düşünebileceğimiz kadar birbirlerinden ayrı ve amaçları farklı şeyler söylemekte; öte yandan da bireyi öne çıkartmaları açısından 'insanın kendi benliğine dönüşü' ile başlayan bir başka sürece 'siyasal görüşlerini' bağlayarak [yahut o süreçten kaynaklanmakta olan] toplum ve dünyaya ilişkin tasarılarında ilgi uyandırıcı benzerlikler göstermektedirler. Çalışmamızın sonunda kimi alıntılara dayanarak ileri sürebileceğimiz tezi, bir bakıma, şimdiden ortaya koymak uygundur: Türk milliyetçiliğinin Anadolu sosyalizmi kanadında olduğu savlanan, hatta tasavvuf ve sufizme değin uzanan görüşleri nedeniyle bir Türk-İslam sentezcisi sayılan ve yine bu nedenlerle Türk siyasal yaşamında sağ kanat politikacıların arasında 'onun derecesinde bir

entelektüele ihtiyaç olduğu için' kolayca sahiplenilen Nurettin Topçu, bir anlamda, kendini içinde bulduğu bu gruplar arasında yalnız kalakalmış, bu yüzden kolayca anlaşılmamıştır.

Onun, birey üzerine Spinoza ve Bergson kabülleri ve eleştirileriyle oluşmuş karmaşık felsefe tanımları Türk milliyetçisi olarak bilinen sağ siyaset alanında doğru dürüst ele alınmamıştır. Topçu'yu anlama çabası hâlen sürmektedir; üzerine son zamanlarda türlü yayınların çıkması bunun bir kanıtıdır. Birey felsefesinin, üzerinde zihnî kavrama gayreti gösterilmezse anlaşılması büsbütün güç olduğundan, Topçu'nun söyledikleri de anlaşılamamış olmalıdır. Onun sadece, söyleminde millet ve milliyet olgularını bireyi açıklamakta kullanmasına dayanarak, bir de komünist ideolojiyi bireye karşı ezici, yıkıcı bulmasına bakarak aktardıklarından yapılan çıkarımların, tümden gelim açısından doğru olmadığını, konuya ilişkin okuma ve kaynak tarama uğraşılarımızda gözlemlemiş bulunuyoruz. Bundan daha önemlisi, Topçu, anlaşılamazlığını kabullenerek, biraz da çevresinden kopamayıp, düşüncelerinin sağ-milliyetçi siyasetin elinde kalmasına göz yummuş olmalıdır.

Jose Ortega ý Gasset'in de bireyin kendi benliğine geri dönmesiyle insanlığın mutluluğa ulaşacağına dayanan temel felsefi yaklaşımı üzerine kurduğu sosyolojik ve felsefi yorumları, hâlen Batı'da, geniş çapta bakılırsa tüm dünyada 'olması gerektiği gibi ve lâyıkıyla' anlaşılamamıştır. Gasset'nin İspanya'daki faşist Franko rejiminde üst düzey görevler almış olmasına bakılarak, onun birey felsefesi üzerine akıl yürütenlerin onu sağcı olmakla suçladıkları sıra, yine onun 'Kitlelerin İsyanı' başlıklı kitabının ismine âtfen sol-Marksçı görüşten yana olduğunu savlayanlar da görülmüştür. Ortega'nın bu yapıtındaki başlıkla, Topçu'nun en çok bilinen ve Fransız Felsefe Akademisi'nde ona doktora ünvânı veren yapıtının başlığı, yine hem rastlantısal hem de bir dikkat çekici benzerlik içinde görülmelidir ki, bu 'İsyan Ahlakı'dır.

Kısaca, bu çalışmanın temel tezi, iki benzer coğrafya ve Akdeniz kültüründen beslenen iki toplumda, İspanya ve Türkiye'de, iki filozofu temel savları üzerinden ele almak, böylece benzerlikleri vurgulayarak, buradan yola çıkıp Nurettin Topçu'nun tıpkı Ortega gibi tam olarak anlaşılamadığı savını ortaya koymaktır. Bu çalışmayı sürdürürken, adını anmış olmakla birlikte bu iki ülkeye yönelik değerlendirmeler yapıyor olmak gereksiz

görünmektedir. Dolayısıyla bir tür 'İspanya ve Türkiye değerlendirmesi' bu metinden beklenilmemelidir; çalışmanın amacı bu değildir. Benzer şekilde, Ortega'nın da salt bireye yönelmeyi amaçlamış entelektüel seslenişinin, ilgilenenler dışında kolayca anlaşılamadığını da bu savın karşılaştırmasında göstermeye çalışacağız.

Konunun siyasal düzeyde dağılımını ve genişliğini dikkate alarak, çalışmamızda, olabildiğince felsefe tezleri üzerinden ilerlemeyi uygun bulmaktayız; ne var ki gerektiği kadar siyasal ve sosyal bağıntılarını da bu metine koymak durumundayız. Bu çalışmanın gerektirdiğinden fazla felsefi kavram ve anlatımlardan da, hem konuyu salt bir felsefe sorunu olarak ele almadığımız için ve bunun ayrımında kalarak, hem de böylesi bir felsefe ağırlıklı çalışmanın bir yüksek lisans tezinin sınırlarını artıracağı kaygısıyla uzak duracağız.

Ayrıca eklemek gerekir ki çalışma boyunca akıp giden dil ve anlatım bazı bölümlerde değişkenlik gösterecektir; bunu bilerek ve kasıtlı olarak tercih etmiş bulunuyoruz. Zira, kendi felsefesini tam olarak hissedip anlatabilmek için *filozof* Topçu'yu aktarırken onun tercihi olan lisan yapısından yararlanıp kısmen aynı düzeyde bir dil kullanmaktayız; *düşünür* Ortega'ya yer verdiğimiz kısımda ise, göreceli olarak, Türkçe'nin daha güncel sözcükleriyle okuma metni çıkartmış olacağız. Bunu bilinçli olarak yaptığımızı da eklemeliyiz.

[Dudard, Berger'e söyler:]

"Birşeyleri karıştırıyorsun. Meseleyi karıştırma! Galileo davasında olay tam tersiydi: Bilimsel ve kuramsal düşünce, kitle düşüncesi ve dogmatizme karşı üstünlüğünü kanıtladı..."

Eugéne Ionesco, "Gergedan" adlı tiyatro yapıtından [1]

1. Bölüm: Kuramsal Tanımlamalar; Birey, Kitle ve Cemaat Kültürü

1.1. "Bireyin Ortada Görülmediği" İlk, Erken Dönem Batı Siyasi Düşünceler Tarihi:

17.yüzyıla gelindiğinde, Avrupa'da kitle, birey ve başkaldıran kitleyle birey kavramları henüz bilinmiyordu. Bu nitelemeler ve kavramlar 19.yy. ortalarında kısmen, ama anlamı kısmen belirsizce, fakat tam olarak asıl 20.yy. başlarında konuşulmaya başlanır.

Her şey, aslına bakılırsa, Aristotle'nin insanı ***"homo politicus"*** olarak adlandırmasıyla başlamış olmalı; insan siyasi bir aktör-organizatör olarak o ilk nitelenmesinden beri sosyal olayların merkezi olagelmiştir. Ancak, öyle görünüyor ki, bireyin gerçek anlamda her şeyin biricik merkezi olduğu, yakın zamanlara kadar dikkate alınmamış; birey, kabile için sıradan bir pagan unsur, köleci toplumda pleb ya da patriet, feodalitede kırsal/tarımsal üretime yarayan veya derebeylik yapılanmasında horanta işleri gören bir tarım aracı, nihayet erken kapitalizm-sanayileşme öncesinde piyasalarda ona ihtiyaç duyulacağı anlaşılan bir açlık ve heves unsuru olmaktan öteye geçmemiştir.

Bireyin insanlık tarihinde, önce ***homo magus*** – büyücü insan [aynı zamanda ***homo divinans***- önbilide bulunan insan] olarak işe koyulduğunu, ardından tarihin ilk teknik

[1] Eugéne Ionesco, **Rhinoceros**, Çev: Derek Prouse, Grove Weidenfeld Publishing, NY., 1960, 3.perde, s.84. ["You are getting things all mixed up! Don't confuse the issue... In Galileo's case it was the opposite: Theoretic and scientific thought proving itself superior to mass opinion and dogmatism."]

çağına geçer geçmez ***homo faber***- üreten insan olduğunu biliyoruz. Bu ikisi, homo **politicus**'un- siyasal insanın varlığını değiştirmez, hatta onun evreleridir; hepsinin ilk evresi ve insanın genel adı olarak, ***homo erectus***'tan – ayağa kalkan insandan- yola çıkıldığını baştan anımsatmak gerekir. [Buraya kadar olan terimler Aristoteles'e aittir, ilk kez onunla dile getirilmişlerdir ve sosyolojide hâlen kullanılır.]

19.yy'a kadar teolojik felsefe içinde birey Tanrı'yla barışık yaşamanın, onu bireyin yaşamında şimdi ve gelecek için en iyi biçimde merkez yapmanın bir aracıydı; demek, doğaya bireyden değil, tersine doğa terk edilerek birey üzerinden Tanrı'ya yönelinmişti. Kapitalizmin ilk evreleriyle beraber bireyin Tanrı'yla ilintisi değişir ve birey için günlük yaşamıyla ilintide olan öteki olgular da belirir. Artık, din merkezli bir dünyadan kısmen uzaklaşılmış ve piyasa merkezli, para ve iktidar ilişkisinin ortaya çıkmaya başladığı bir evreye gelinmiştir.

Silik bir sis tabakası ardında belirmiş gibi görünen bir kavram olan 'kitle', o zamana dek sadece halk kalabalığı olarak algılanıyor, bu nedenle sosyal bilimlerin ve daha üst düzeyde siyaset biliminin ilgi odağını oluşturmuyordu. Kitlelerin ortaya çıktığı dönem, 19.yy'ın sonlarına yaklaşılan zamanlardır. O tarihe kadar Avrupa'da kalabalıklar iktidara, daha özel tanımıyla adlandırılırsa, bir tirana, bir krala, yahut bir aristokrat aileye baş eğen, saygılı bir boyun uzatmakla yönetimle uzlaşmanın yollarını arayan halk tabakalarından başkası değildi.

"Kendisine verilmiş gücü kullanmaktan başka bir şey yapmayan bir tirana karşı direnmek bir yana, dahası gönüllü olarak ona katlanan kitleler", henüz 1550'lerde, Fransa'nın Orléans Üniversitesi'nde bir hukuk öğrencisi olan Ettienne de la Boétie'nin 'Gönüllü Kölelik Üzerine Bir Söylev' adlı yapıtında sorgulanmaktaydı.[2]

Boétie'nin tarihin endüstriyel dönem öncesi Avrupa'sında gözlemleyerek farkına vardığı bir insan karakterinin, Ortaçağın son dönemine ait bu bireyin kitleselleşmeye yöneldiğinin

---

[2] Ettienne de la Boétie, **The Politics of Obedience:The Discourse of Voluntary Servitude**,Kessinger Publishing,2004, s.2. ay. [For the present, I should like merely to understand how it happens that so many men, so many villages, so many cities, so many nations, sometimes suffer under a single tyrant who has no other power than the power they give him; who is able to harm them only to the extent to which they have the willingness to bear with him; who could do them absolutely no injury unless they preferred to put up with him rather than contradict him.]

ilk işaretleri bu yapıtında ele alınmıştır. Ancak daha çok Atina demokrasilerine yaptığı göndermeler nedeniyle tarih sahnesine yaklaşan kitlelerin ayak seslerini tam olarak vurgulamak olanağı olamamıştır. Bununla beraber, 'Gönüllü Kölelik Üzerine Bir Söylev' o zamana dek ele alınmamış bir konu üzerineydi ve o yapıtta kitle, birey, otoriteye tam itaat ya da tahakküm ve direniş açısından önemli bir kaynak olagelmiştir; hatta bu alanda yazılmış bir 'ilk'tir. Bu 'ilki' en güçlü şekilde izleyen Gustave Le Bon olacaktır. Kitle psikolojisi üzerine çalışmaları olan Fransız psikolog Le Bon'un yaşadığı ve yapıtlarını ürettiği 1860-1931 arasındaki döneme kadar kitle hareketlerini ve bireyin kitleye katılışını tam olarak ve doğrudan ele alan bir çalışmaya rast gelinemez; ne var ki, tüm sosyal bilimlerin zincirin birer halkasını oluşturmaları gibi, üst üste katlanarak gelişen 18.-19.yy'a ait bilimsel uzmanlık dallarının tümü Le Bon'da birleşir ve 1894 yılında "Halk Psikolojisi" adlı yapıtını, ardından 1895'de "Kitle"yi yayınlar. Le Bon, "Kitleye katılan bireylerin tek tek ele alındığında onların bilinçsizce hareket etmesine, buna bağlı olarak kitlenin de akıldışı eylemlere yönelmesine" şaşkınlıkla bakmakta olduğunu bu yapıtlarında açıklamaktadır.[3]

Gustave Le Bon, açıkçası, insanlık tarihinin sahnesine yaklaşan kalabalıkların ayak seslerini duymuş ve bundan 'âdeta irkilerek' söz etmiş ilk düşünürdür. Le Bon, karamsar bir biçimde, "Yaklaşmakta olan çağın bir gürûh çağı" olduğunu belirtmiş; gürûhu rasyonel yargıda bulunma yetisi olarak tanımladığı bireyselliğin yok edildiği bir toplumsal ortam olarak tanımlamıştır."[4]

Le Bon'a göre, gürûhun her türden toplumsal müdahalesi uygarlığın sonudur. Karamsarlık tonu çok yüksek olan yorumundan anlaşılmaktadır ki Le Bon, bireye güvenini tamamen yitirmiş bulunuyordu. Ona göre, birey kendini kusursuzlaştırmadan ve akıla dair olgunlaşmış bir yaşama yönelmeden, insanın güdülerini ahlaki zeminlere oturtmuş bir yapısallık asla kurulamazdı. Zira, uygarlık belli bir zihinsel yapının

---

[3] Geiger, Roger L., **The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic-,The Journal of Modern History**, The University of Chicago Press, Bl. 48, No.3 (Sep.,1976), s. 557-560.

[4] Gustave Le Bon, **The Crowd, A Study of the Popular Mind**, Dover Publications, 2002, Paris 1907, s.3, 51-55.

ürünüydü ve temelini insanların karakterlerinden alıyordu; o hâlde, karakterlerin tek tek, birey birey mükemmelleşmesi gerekiyordu. Bu anlayışın kapitalizmde Hıristiyanlığın protestan mezhebinin temel ilkelerinden olan püriten ahlakla bağını kuran öteki düşünürlere esin kaynağı olduğu söylenebileceği gibi, aynı zamanda Le Bon'u püriten ahlak düşüncesinin etkilemiş bulunduğu varsayımını da doğrulamaya yardımcı olacaktır.

'Püriten Ahlak' üzerine dev bir sosyolojik çalışma yaratan Max Weber'in de benzer şeyleri aktardığını biliyoruz. Le Bon'un çalışmasına eşzamanlı bir başka yapıtı, Max Weber'in 1904 basım tarihli, "Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlak- **Die Protestantische Ethik Und Der Geist Des Kapitalismus**" başlıklı yapıtını görmeden, kitleyi ve toplumsal olayları anlamak zorlaşacaktır. Weber, kapitalizmin protestan mezhebi sayesinde varlığını kurabildiğini savladığı yapıtının 1.Bölümünde, protestanlığın orta sınıf mesleklerine uygun yapısından söz eder ve "İyi patron iyi-ahlaklı ödeme yapan biridir ve ötekisinin cüzdanının efendisidir", benzetmesiyle bireyi bireye bağlayan para ilişkisine yer verir.[5] Ona göre, birey ancak yeni kapitalist toplumda iş, ödeme ve borçlanma ahlakıyla, kısacası piyasaya katılıp çalıştıkça vardır. Diğer deyişle, birey birey olarak varlığını hissedebilmek için çalışmalı, borçlanmalı, borcunu ödemeli, bunun için kazanmalıdır; kapitalist püriten ahlakın bireyden beklediği budur. Weber, bu yapıtıyla orta-sınıf insanını piyasaya bağlı görüyor ve onun kitleselleşmesini anlamaya çalışıyordu. Weber'in ahlaklı orta sınıf insanının, kısa bir süre sonra, Avrupa'nın geleceğinde faşist kitleleri yönlendiren liderlerin önünde sıraya girecek insanlar olduğunu 20.yy. Avrupası'nın acı deneyimlerinden anımsıyoruz. Weber de Avrupa'da yaklaşan faşizm ideolojine bağlı ve totaliter devlet yapısına ait geniş halk kitlelerinin varlığını ilk kez ufukta görmüş bulunuyordu. 1920 yılında ölümünden sonra, Weber'in yukarda adı geçen yapıtı ve diğer çalışmaları uzun süre sosyal bilimcilerin ilgisini çekmemiş, Almanya'da Nazilerin yükselişinden sonradır ki tarihçiler ve sosyal bilimciler, kitleler konusuna Weber düşüncesi açısından da yaklaşmışlardır.[6] Weber'in kapitalist üretim ilişkisi içindeki

---

[5] Max Weber, **The Protestant Ethin and The Spirit of Capitalism,** C.Scribner's Sons Publishing, NY., 1958, Bl.I., s.35-49.

[6] Harvey Goldman. **Max Weber in German History and Political Thought** , The University of Chicago Press, The Journal of Modern History, Bl. 62, No. 2 (Jun., 1990), s. 346-352. ay. ["Indeed, historian paved the way in the never type of Weber studies when, more than twenty years ago, Weber used in an effort to develop a theory of fascism."]

Avrupalı bireye geleneksel protestanlığın saf ahlakını, püriten ahlakı uygun görmesi dışında, o döneme dek, bireyi tek başına ele alan bir sosyal düşünce akımına, hatta ideolojiye de rast gelinemez. Weber'in püriten insanı, 17.yy'dan başlayarak görüleceği gibi, "Kral'a karşı Meclis'i destekleyen, hükümdar katili, tabu yıkıcı ama cadı avcısı değil; New England sürgünü, imanlı, Tanrı'dan korkan ve batıl inançlı hiç değildir."[7] Weber'in bireyde aradığı üstün nitelikli kişilik belirtilerinin kapitalist üretim tezgâhında dokunmuş kumaşında derin bir ahlak mitosu yatıyordu. Bunu, bu söylemi, ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla devrolan birikimle entelektüeller çok sevdiler, zira, " [Weber'in] Püriten mitosunda, entelektüeller, kendilerinin bir yansımasını ölümsüzleştirdiler, özlem duydukları ve zaman zaman, güçlüklere karşın, sahip olduklarına inandıkları tarihsel geçerlik üzerindeki egemenliğe yönelik gerçekleştirilmemiş, ancak hâlâ canlı tutkularının bir yansımasını"[8] buldular.

Max Weber ve onunla benzer alanda yapıtları olan Alman iktisatçı, sosyolog Werner Sombart'ın bireyi Avrupa kapitalist piyasaları içinde değerlendiriyor olmaları, 'Avrupa dışındaki insanı' nereye koyacağını düşünen diğer sosyal bilimcileri yakından ilgilendirmiştir. Sabri F. Ülgener, Türkiye'de ve Doğu toplumlarında bireyi dikkate alırken, "Garpta yeni zamanlar diye adlandırılan ve gerçekten de bütün hayat sahalarında yenilenme ve yükselmeyle beraber giden devir, bizde apaçık bir gerileme ve çökme karakterini taşıyor" demektedir.[9] Ülgener, Weber ve Werner'in tersine, biraz da Osmanlı-Türk tarihinin zenginliği ve imparatorluk dönemlerine denk düşen çeşitliliklerini ele alarak savladığı tezinde, Ortaçağ bireyinin aslına bakılırsa, hiç de sanıldığı gibi 'bir hırka bir lokma' anlayışında olmadığını ileri sürer. Ona göre, Ortaçağ insanı, Avrupa'daki püriten ahlak sahibi yeni insandan farklı değildir, "Sombart ve onun izinde gidenler ortaçağ zihniyetini, kapitalizmin aksine, ancak bir hırka bir lokma kaygısında, sakin, kanaatkâr bir hayat anlayışı diye tarif ederlerken daha ziyade normatif bir ahlak düsturunu

---

[7] Zygmunt Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular- Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, Çev.Kemal Atakay, Metis yayınları, İstanbul,1985, s.178.
[8] Bauman, **a.g.e.**, s.179.
[9] Sabri F.Ülgener, **İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri,** [İktisadi Çöküş Tarihimizin Ahlak ve Bilinç Sorunları], İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi yayını, No:55, İstanbul, 1951, s.7.

yaşayan zihniyet gibi göstermek hatasına düşmüşlerdi....[oysa] *'çıkacak iki gözü kârda'* diye kötülenen çarşı esnafı bir hırka bir lokma kaygısının ne kadar uzağındadır!"[10]

Weber'e karşılık, bireyi, piyasadan ve kapitalist devletten –tıpkı Ülgener gibi- uzak tutmak isteyen, onu özgür iradesiyle hareket eden bir varlık olarak görmek isteyenler hiç yok değildi; bunlardan birisi de Henry David Thoreau'dur. Amerika'da, Massachusetts'de sivil itaatsizlik üzerine hem yapıtlar üreten, hem de eylemci olan düşünür Thoreau, "Devlet hiçbir zaman bireyin zihinsel ve ahlakî iç dünyasıyla yüzleşemez", diyordu, "sadece vücudu ve de duyularıyla karşı karşıya gelir. Bireyle kıyaslandığında devletin ne daha üstün bir mantığı, ne de dürüstlüğü söz konusudur. Üstün olduğu tek şey fiziki gücüdür. Ben, birey, zora maruz kalmak için doğmadım." [11] Bu açıkçası, 19.yy'da, her türden yönetime karşı verilen bireysel bir direniş manifestosu idi. Ancak, halk kitlelerince anlaşılmadığından, salt entelektüellerin elinde okuma parçası olarak kaldı.

Entelektüelizmin seçici, elitist tavrı, sanıldığının tersine halka bütünleşmekten çok bireyin varlığına bağlanmaya hazırdır. O nedenle, Avrupa entelektüelizmi bireyin farkına varmak çabasındaydı. Önündeki tek engel, sosyal mücadeleler tarihi açısından, sınıfsal ayrışmanın en hâd safhada yaşandığı bir yüzyılı, 19.yy'ı yaşayıp tüketmeleri gereken zamandır. Nitekim, işçi sınıfı hareketinin içinde kimlik bulduğu sendikacılık, sınıf partisi ve sınıf esaslı her türden yapılanma geçici ya da temelli olarak bireyin varlığını yadsıyor, onu tarihin henüz hazırlanmamış bir dönemine kadar ortalıkta görmek istemiyordu. Tarihsel seviyelerin insanı, bireyi ya kapitalist iktidar ve sınıf mücadelesi içinde 'sıra neferi-parti yoldaşı-sınıfsal karakterde kimlik sahibi' birisi olacaktı, yahut birey bir hiç olmayı göze almalıydı.

Entelektüelizmin her zaman en büyük sıkıntısı bu olagelmiştir. Entelektüel'in tanımı da bu nedenle kaygan bir zeminde yer alır. Aslına bakılırsa, "Entelektüel tanımlarının hepsi de kendini tanımlamalardır. Gerçekten de bu tanımları yapan kişiler, tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleridir. Dolayısıyla, önerdikleri her tanım kendi kimliklerinin sınırlarını çizmeye yönelik bir girişimdir. Her sınır alanı ikiye ayırmaktadır: Burası ve

---

[10] Ülgener, **a.g.e.**, s.194-195.

[11] Henry David Thoreau, "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine", Çev: Yakup Coşar, **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik** (içinde) Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1997, s.44.

Orası! İçerisi ve Dışarısı! Biz ve Onlar! Sonuçta, her kendini tanımlama, sınırın bir yanında bulunup öte yanında bulunmayan ayırt edici bir özelliğin vurgulandığı bir karşıtlığı dile getirir."[12]

Entelektüelizmin kendinde ve kendisi için bireyi fark ettiği ve toplumsal model yapılanmasında öne geçirmeye çalıştığı bu dönemin tek 'matematik sağlaması', önermeleri doğrulayan karşılaştırma, yine başka iktidar biçimlerini tartışmaktan geçiyordu. Zira, bu tartışmalar, "[E]ntelektüeller dikkatlerini kendi toplumlarından önemli ölçüde farklı bir toplum üzerinde yoğunlaştırdıklarında ortaya çıkar; ne kadar farklı olursa, o kadar iyidir."[13] Nitekim, entelektüel kişi, ancak bir başka metinle karşı karşıya kaldığında kendini anlayabilir, aktarabilir. Çalışmamızın Ortega ile ilgili kısımlarında yeri gelince vurgulayacağımız gibi, 'öteki' ile karşılaşmak aslında kendini tanımak demektir. Entelektüel sorgulama, o nedenle, modern iktidar biçimlerine geçilme sürecinin ayrılmaz bir parçası olagelmiştir. Sonuç olarak söylenebilir ki, "Entelektüel, toplumsal modelleri teorize edebilen insandır", ki aynı zamanda onlar, "toplumun seçkin üyeleri olmakla beraber, topluma sembolik bilgi dağıtımını gerçekleştiren bilge sınıfa aittir- bu sınıf, bilgiyi üreten ve dağıtan bir soysal olgu gibidir..."[14]

Modern iktidar biçimlerine geçmek, Avrupa'da, pastoral ve dinsel ilişkilere dayalı iktidar biçiminin çeşitlenmesi gibi görünmekten başka yorumu yapılamayacak ölçüde, toplumun laikleştirilmesidir. Yönetim ilişkisi, kilisenin hiyerarşik yapısından bağımsızlaştırıldıkça, modern iktidarlar ortaya çıkmıştır. Bu yeni yönetim biçimlerinin, her ne kadar demokrasinin yeniden inşaası gibi, yahut yeni bir sürecin uzantısı gibi görünseler de bireyin üzerinde eskiye oranla daha fazla tahakküm edici yanları kısa sürede ortaya çıkmıştır. Bu tam da uluslaşma süreci ile ilgili bir duruma işaret etmektedir. Uluslaşma süreci başlar başlamaz, ki her toplumda ve her ülkede farklı zamanlara tekabül etmektedir, kilise ve din birey üzerindeki denetleme gücünü siyasi oy sistemiyle, meşrutî düzenle ya da tam parlamenterizmle paylaşmak zorunda kaldı; ne var ki paylaşılacak ortak payda bireyin haklarıydı. "Kilisenin pastoral ve yönlendirici iktidarı, bir inancın bir başka inanca ya da bu inancı sebatla ve bütün yürekleriyle kucaklayamayacak kadar zayıf bireylere

---

[12] Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular...**, s.15.
[13] Bauman, **a.g.e.**, .s.16.
[14] Zygmunt Bauman, **Freedom**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, s.24-25.

olan üstünlüğünü üretmeyi ve yeniden üretmeyi amaçlıyordu." [15] Devlet, eski pastoral iktidarların yerine yeniden inşa edilip kurulurken potansiyel direnme yuvalarına karşı mücadeleye kalkışacaktı ve "İstenen şey, yaşama sanatında devletin uzmanlığının kabul edilmesiydi; devletin ve onun atayıp meşrulaştırdığı uzmanların, yönetenler için neyin iyi olduğunu, hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini ve kendilerine zarar verecek şekilde davranmaktan nasıl kaçınabileceklerini daha iyi bildiklerini kabul etmek gerekiyordu."[16]

Yeni ulus devletlerin modern iktidarları altında yönetilen birey, Tanrıya ulaşmak üzere daha önceden Kilise tarafından gösterildiği gibi gelenek- görenek yöntemleriyle bildiği yolu terk etmek zorunda kalmış, bunun yerine bu tür kırsal yaşama ait mutluluklarından ve becerilerinden yoksun bırakılmakla bireyin bilgilerinin gözetimi, ona yardım ve kişiliğinin ıslahı konusunda devletin müdahalesi olmaksızın yaşam sürdürme becerisinin olmadığı da ona öğretilmiştir. İşte bu, birey için en büyük 'kırılma noktası' olacaktır; bireyi korkutan ve yalnızlaştıran bir tehdit unsurudur: Kapitalist üretim tezgâhı dışında hiçbir şeye yaramayacağı, tek başına anlamsız, amaçsız kalacağı tehdidiydi! Yeni tarz *afaroz*, ***auto-da-fe*** budur ve 18.yy'dan başlayarak geniş kitleleri oluşturmaya gönül rızasıyla -eski tip kırsal özgürlüğünü terk ederek, koşa koşa- gelen bireyin korkusu burada aranmalıdır.

İşte bu öğreti devletin zor kullanarak bireyi kitle insanına çevirmesinde bir eşik noktasıdır. Daha sonra, Jose Ortega ý Gasset ile ilgili bölümde yazmış olacağımız gibi, birey devletle olan ilintisini bu düzeyde tutmaya devam ederek, kendisini sürü etkisinde bırakan çekim merkezine-kitleye katılacaktır. Kitle, bireyin pastoral özgürlük alanlarını ortadan kaldıran yerdir ve modern zamanlara gidildiğine ilişkin ona hissettirilmiş yalnızlık, belirsizlik, gelecek tasarımlarına yönelik korkularının odaklaştığı alandır. Böylece, modern bireyin, korkularıyla başbaşa bırakılarak, tekrar ilkel insan durumuna çevrildiğine tanık olunur. Bu karmaşık görünen karşılıklı varsayımı Paul Radin, "İlkel insan tek bir şeyden, yaşam mücadelesindeki belirsizlikten korkar", sözüyle açıklayarak, kapitalizmle yaşam mücadelesindeki belirsizliğin insanlık tarihinin hiçbir döneminde görülemeyecek düzeye

[15] Bauman, **Yasa Koyucular...**, s.63-64.
[16] Bauman, **a.g.e.**, s.64.

tırmanmakla, asıl bu dönemde bireyin daha çok korkuya yakalandığını savlamaktadır.[17] O hâlde toplum moderniteye karıştıkça, aslında ilkel toplumla olan benzeşmesini ortadan kaldırmamakta, yerine alışık olduğu eski ilkelliklerine modern kılıf geçirmektedir. Üstelik, kapitalist toplumun karmaşık ilişki yapısı içinde korkuların sayısı ve niteliği de değişmiş, bunların tümü ilkel toplumun basit doğa ya da başka kabile tehditlerinin hepsinden daha çok yoğunlaşmıştır.

İnsanın korkuyla karşılaşıp onunla yüzleşmesi ve korkularını yenmesi, aslına bakılırsa, salt modern dönemlerin ya da genel tanımıyla kapitalizm çağının sorunu değildir; elbette, kökleri tüm insanlık tarihine kadar inen uzun ve eski bir süreç söz konusudur. "Korkunun yüzyıllar sürecindeki tarihi, insanların zaman zaman korkularından kurtulmayı başardığını gösterir. Bunun için iki yöntem kullanılmıştır: Birincisi, bizatihi korkunun kendisinden yardım almak, bir korkudan kaçıp bir diğerine sığınmaktı; böylesi, umuda daha fazla izin veriyordu. İkincisi, ilginizi korkuyla hiç ilgisi olmayan başka bir şeye yöneltmekti ki bu da tehlikeyi geçiçi olarak unutmanızı sağlıyordu."[18] Theodore Zeldin'in bu yorumundan elde edilecek sonuç şu olmaktadır: Birey kapitalizmin belirsiz geleceğinden korktukça başka korkulara sığınarak bir öncekini unutmayı, sağıltıp yok saymayı amaçlamaktadır. Bu, bir bakıma bir ideoloji, doktrin, din ve spritüal bağıntı olarak ortaya çıkar; tuhaf olanı şudur ki bu ortaya çıkışları da kapitalist piyasa koşulları kendi içinde pazarlama olanağını hemen bulur, yaratır, korkuyu içselleştirir. Korkunun olmadığı bir insan topluluğu bulunamayacağını söyleyenlerden birisi de 'insanlığın geleceği üzerine iyimserliği bilinen' İngiliz düşünürü Bertrand Russell olunca, bu yönlü bir beklentinin, *sıfır korku düzeyinde* insanlık umudunun 'insanlığın ajandası'ndan tamamen çekilmesi gerekir. Russell, insanın çatışmalarını 3 temel kategoriye koyar ve bu üçü arasında bireyin korkusuz yaşayamayacağını kabul eder: "İnsanoğlu 3 tür çatışma içindedir; 1) İnsan ve doğa, 2) İnsan ve insan, 3) İnsan ve kendisi... Bunlardan dolayı, anarşik bir dünya olarak, korkusuz bir dünyayı hayal edemiyorum."[19]

---

[17] Paul Radin, **Primitive Religion, Its Nature and Origin**, Hamilton Publishing, Londra, 1938, s.14.
[18] Theodore Zeldin, **An Intimate History of Humanity**, Harper&Collins Publishers, NY., 1994, Bl.X., s.169. [Karşılaştırmalı okuma: Theodore Zeldin, **"İnsanlığın Karşılaştırmalı Tarihi"**, Çev: Elif Özsayar, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998, s.168.]
[19] Bertrand Russell, **New Hopes for a Changing World**, Minerva Press, 1968, s.18-198.

Korku bireyi sosyal otoriteye baş eğdiren psikolojik etken olarak görülürken, 20.yy boyu elde edilen laboratuar çalışmaları ve denekler üzerindeki saptamalardan çıkan sonuca göre bireyin sosyal kaygı, çekince ve huzursuzluğu da onun sosyal yaşamdaki yerini belirlemektedir. "Bireysel Huzursuzluk", açıkçası tek tek bireylerin toplamından birikip katlanarak sosyal huzursuzluğa devrişmektedir. "Bu huzursuzluğun kaynağı nedir? Kaynağı bireyin insanlığa ait uzun sosyalleşme tarihinden vücud bulmaktadır. İnsan, salt biyolojik bir varlık olmaktan sivilleşmiş bireye doğru yol alırken, sosyal yaşamın temel kurallarını içselleştirir, benimser. Bunlar arasında en basit kural otoriteye itâattir."[20] Ne var ki bu temel boyun eğmek, otoriteye razı olmak kuralı bir yandan da insan egosuyla mütemadiyen çatışan bir olgudur. Çatışmanın sürekliliği ve tekrarlanması huzursuzluğun ana nedenidir. Korkunun olmadığı yerde mutlaka o nedenle huzursuzluk bulunur.

Öte yandan bu mutlak anlamındaki huzursuzluğa hayvanlarda rast gelinemez. Hayvan huzursuz olmaz, kaygılanmaz; salt, içgüdüsel olarak korkar veya korkmaz! Korkunun hayvanlarda görülen ve oradan insan toplumuna aktarılmış ilkel bir alışkanlık olduğu, ahlakçı-psikolog ve sosyologlarca, uzun zamandan beri dile getiriliyordu. Buna göre, madem korku hayvanlara ait bir duyguydu, bireyi yüceltecek olan şey bundan uzaklaşması olmalıydı. "Korku hayvanlarda viladî [anadan doğma] bir histir. Tehlikeden korunmaya yarar. Cesaret korkunun zıddıdır. Hayvanlar yalnız mevcud tehlikeler karşısında korku gösterdikleri hâlde, insanlar gelebilecek fenalık ihtimallerinden korkar."[21] Korkunun bu hâli modern insanda, çağın insanında, ilkel dönem insanının basit korkularına karşılık anlaşılamaz ölçüde karmaşıklaşmıştır. Birey, sürekli olarak korkmakta, korkutulmaktadır: Kapitalist piyasa koşulları temeline oturtulmuş yaşam koşullarının belirsizliği bunun için gerekli ortamı, zaten, ona sunmaktadır. Korkunun varlığı, toplumsal yaşamda ve tek tek bireylerde anomi-kural dışılık, yahut daha farklı bir yorumuyla çatışkı yaratmaktadır. Buysa, bir kısır döngü hâlinde tekrar gerisin geriye dönüp, tıpkı *Bumerang efekti* gibi, bireye yeni korkular vermektedir; bu insan için katlanılamaz boyutta bir duyarlılık alanı yaratacaktır, tek çaresi ötekiyle beraber olmak, ötekinde buluşmaktır. İnsanoğlunun bu

---

[20] Stanley Milgram, **Obedience to Authority: An Experimental View**, Harper Torchbooks Publishers, NY, 1969, s.152.

[21] Âkil Muhtar Özden, **İlim Bakımından Ahlak**, İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü yayınları, İstanbul, No. 1, 1950, s.107,108,109.

durumu, ona, kendisine gelen tehdite göre doğallıkla ayarlayabilen hayvan karşısında, sonuçları bakımından acı bir ayrıcalık tanımaktadır. "*İnsan varlığının sınırsız duyarlılığı, kendisini dışarıdan düzenleyebilecek güçler soyutlandığında, doğal özelliklerinde ötürü dibi olmayan çok derin bir uçurumu andırmaktadır ve bu boşluğu hiçbir şey dolduramaz.*' [Emile Durkeim,]"[22]

Bireyin doğadaki öteki canlılara kıyasen sahip olduğu 'acı ayrıcalığı', gelecekte başına gelebilecek felaketlerin önceden varsayımsal tahminini yapabilme yetisidir. Bunu yenebilme gücü ve yeteneği ise, - eğer geliştirilebilirse ki bu bir uygarlaşma sorunudur- asıl bu korkuyu ortadan kaldıracaktır. Korkunun bireyselleşip insanlar arasında güvensizlik duygusunu yaygınlaştırmaya yönelik etkisi tam da kapitalist üretim tezgâhlarının 'kitlesel üretime, hatta ucu Fordizme, Taylorizme –modern zamanlarda ABD'de yeni Toyotatizme! – dek uzanan hegemonyasına işaret etmektedir. Bunu, bu otomasyonu kabullenen toplum, tekniğin kutsallaştırıldığı, mühendisliğin gözde bir meslek durumuna geldiği, felsefe ve sanatın görsellikle yer değiştirdiği bir sancılı, sıkıntılı toplumdur. 'Sıkıntılı' topluma, Sanayi Devrimi ardından adım atılmış olduğu apaçıktır; ancak, kapitalizmin kâr ve fayda anlayışının henüz en ilkel ve en 'pası alınmamış hâli'ndeyken bu sıkıntının varlığını bireylerin fark edebilmesi de mümkün görünmez. Zaten, birey yeni karşılaştığı ve içinde ansızın kendisini bulduğu 'özgür piyasalarda' ne olacağının telaşı içindedir. "Sanayi Devrimi, insanların hayatını tanınmayacak ölçüde köklü dönüşüme uğrattı. Daha doğrusu, ilk evrelerinde, insanların eski hayat tarzlarını ortadan kaldırdı ve onları kendilerine yeni hayat tarzları bulmak ve oluşturma konusunda özgür kıldı. Ancak buna nasıl girişilebileceği konusunda pek yol göstermedi."[23] Yolunu kaybeden bireye işte bu kırılma noktasında rast geliyoruz.

Tarihin hiçbir döneminde bireyin bu ölçüde kendisine ait sorunlarının, başkalarınca, onlar adına örneğin toplumun entelektüellerince ele alınıp sorgulandığı bir zaman dilimi görülmemiş olmalıdır. Entelektüellerin yerini çoğu kez din adamları, büyücüler, modern dönem şarlatanları, mafya tarzı örgütlenmeler içinde yer alan sosyal eşkiyalar almaktadır.

---

[22] Barlas Tolon, **Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma**, AİTİA yayınları, Ankara, 1980, s.36.

[23] Eric J. Hobsbawm, **Sanayi ve İmparatorluk**, Çev:Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s.74.

Toplumda tek tek bireylerin kendi güvenliklerini ve yaşamsal haklarını devlet yerine bu tür gölge güçlere devrettikleri bilinmektedir. Zira, öyle bir noktaya varılmış bulunulmaktadır ki, "Toplumun birer üyesi olarak sıradan insanlar artık eksik, kusurlu ve yetersizdir. Marazî kusurlarının kalıcı olarak onarılabileceği belirgin bir yöntem yoktur. Sonsuza dek kusurlarını yüklenmiş olarak büyücülerin, rahiplerin, ilahiyatçıların sürekli varlığını ve aralıksız müdahalesini gereksinirler." [24]

Korkunun bireyi içine düştüğü yalnızlık çemberinden güyâ çıkartacak olan kalabalıkların arasına girip kitleye karışması ise, bunun en hazırda bekleyen modeli olarak adlanırsa, kapitalist toplum ilişkilerine ters düşmez; tersine kapitalizmi güçlendiren bir olgudur. Kapitalizmin yeni uygarlık modelinde bireyin bu **dikotomik**-tam olarak ikiye bölünmesi üretim ilişkilerine ait sınıf yapısına özgüdür ve Karl Marx ve Friedrich Engels, âdeta öngörüsel, peygambervari-'prophetic' bir sezgiyle kapitalist dönem insanını tarif ederken bunu açıklamaktaydılar. "Kişisel birey ile onun karşıtı olan bir sınıfın üyesi sıfatıyla birey arasındaki fark, birey için varlık koşullarının olumsallığı, olması ya da olmaması durumu, ancak, kendisi de burjuvazinin bir ürünü olan sınıfla ortaya çıkar."[25] Buradan anlaşıldığı gibi, "...[g]örünüşte bireyler, burjuvazinin egemenliği altında öncekinden daha özgürdür, çünkü onların varlık koşulları, onlar için olumsaldır; gerçekte ise, elbette ki, daha az özgürdürler, çünkü, nesnel bir güce çok daha fazla bağımlı durumdadırlar."[26]

Marx, ısrarla, üretim araçlarının yapıları itibariyle zaten 'toplumsal' olduğunu söylüyordu. Bu toplumsal olgu ne kadar henüz yaygınlaşmış sayılsa da, özel yapısı gereği, *'buharlaşacak son katı madde'* olacaktı ve ancak o zaman birey gerçek özgürlüğünü alacak, bağımlı olmaktan çıkacaktı. Bu, sonuç olarak, insanlığın topyekûn kurtuluşuydu; bu sonuç devrimci sınıfın gücünden kaynaklanacaktı: "Sosyal demokrat ve Marksist-Leninist partilerin programlarında görülen bu inanışa göre güç, bir araç olarak kullanılabilirdi. İşçi sınıfı bir kere devlet gücünü eline geçirdikten sonra dünyaya ideal bir biçim verebilirdi. Bilimin getirdiği iyimserlik etkisiyle, tüm sorunların rasyonel olarak çözülebileceğine dair yaygın bir inanç vardı. Toplumsal dünyaya da, doğal dünya kadar

---

[24]Bauman, **Yasa Koyucular....**, s.19.
[25]Karl Marx, Friedrich Engels, **Feuerbach, Materyalist ve İdealist Anlayışların Karşıtlığı,1845, Alman İdeolojisi**, Çev: Kenan Somer-Sevim Belli, Sol yayınları, Ankara, 1976, s.79.
[26] Marx, Engels, **a.g.e.**, s.79.

şekil verilebilir, kontrol edilebilirdi."[27] Böylesi yüce ve evrensel bir planın ilk aşamalarında bireyin tek başına önemi yok, aksine sınıf içerisinde sınıfı güçlendirmek için bu anlamıyla tek tek, sayı kalabalığı açısından önemi vardı.

Bu arada, sınıfsal itaat beklentilerine karşın, bireyin sınıfsal yapıya ve örgütlenmelere karşı ilk başkaldırısının, Marksçı nitelemeyle, bir burjuva devrimi olarak adlandırılan 1848 İhtilali'nde gerçekleştiğini savunanlar bulunmaktadır; eğer bu, bir bakıma sorunu tarihî ajandası içinde noktalamak gereksinmesinden kaynaklanıyorsa, doğru bir saptamadır.[28] Bireyin bağımlı kaldığı nesnel güç, üretim araçlarının mülkiyetine dayalı toplumsal sınıf yapısı üzerine inşâ edilmiş devlet aygıtı ve onun siyasi iktidarıdır. Marx ve Engels'in yaşadıkları çağın sınıfsal ayrışması, özellikle Avrupa'da, bireyin bu sınıfsal yeniden yapılanması içinde kendisine korunak-barınak aradığı mevziilere yönelmesine neden olacaktır; sendikalaşma ve sınıfsal partileşmeler, bir arada belirerek topluca, bireyi ötekine karşı konumlandırır. Bu konuşlanmada bireyin kendisine, kendisi için gerek yoktur; birey, tıpkı daha önce, devlet ve siyasi iktidarın ondan yaşamsal haklarını istediği, elinden aldığı yahut almakla tehdit ettiği gibi bu kez başka bir örgütlenmeye kendi rızasıyla varlığını teslim eder. Bu teslim ediş, yer-durum-zamana göre parti disiplini, sınıf dayanışması, kolektif yaşam gibi göreceli adlar alarak çeşitlilik gösterse de sonuç olarak bir sınıfsal kitlenin varlığına işaret etmektedir; amacı ve niyeti iktidara yönelik, siyasi mekanizmayı ele geçirmenin ütopik hedefine kilitlenmiş olan bu bir yeni kitledir... Ne var ki, daha sonra Ortega ve Topçu karşılaştırmasında belirteceğimiz gibi, onların ele aldıkları kitle Marx ve Engels'in ve diğerlerinin varlığına işaret ettikleri, bu türden sınıfsal karakteri olan, homojenize-mütecanis bir kitle değildir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerde modern kitle yapısının bundan farklı olduğu, zamansız birleşip bölünmelerle daha amorf ve amaçsız bir biçimde ortaya çıktığı vurgulanacağından, şimdi bu yönüyle de dikkate alınmalıdır.

Marx ve Engels'in yaşadıkları çağın nüfus artışı, önceki yüzyıllardan kalan verilerin eksikliğine karşın bilindiği kadarıyla karşılaştırılırsa, inanılmazdı. Artan nüfus ve yaşam

---

[27] Geoff Mulgan, **Antipolitik Çağda Politika**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995, s.83.

[28] Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev: Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996, s.28.

standartlarının gerileyip, kırsal-pastoral, yahut Marksçı terimle, sosyo-ekonomik alt yapının feodal yaşamın dışında yeni bir yapılanma içine girmesi tüm sosyal dinamiklerin bir arada çalışan hareketiyle bir ânda ola geldi. Maltusçu anlamda nüfus patlaması tek başına bu gelişmeyi açıklamaya yeterli dahi sayılabilir. 1500'den 1750 yılına kadar Avrupa'da nüfus artış hızı yıllık olarak yüzde *0.17* oranında saptanıyordu, bu tarihin hemen ardından patlamayı izlemek olanaklıdır. 1750'den sonra nüfus artış hızı yüzde *0.95*'e tırmanacak, günümüze kadar bu oranın yüzde *3* mertebesine çıktığı zamanlara da rast gelinecektir.[29]

O güne dek tarihin tanık olmadığınca, ölçümlenemez niceliklere birden fırlamış olan insan kalabalığı bir ânda kentlerin kapısında birikmiştir. Daha önceden pastoral yaşama kapılarını sıkı sıkıya kapayan ve ancak kent pazarları zamanında, o da denetimli olarak, kırlara kapısını açan kentler artık kaçınılmaz olarak açık kent durumuna dönüşmüştür. Kitlenin yaşayacağı ve hüküm süreceği alanlar artık buralarıdır. Böylece kitle toplumuna adım atılacaktır. Bu değişimin birbiriyle bağlantılı iki sonucu görüldü: "İlki, 'efendisiz insanların' apansız belirişi ve sayısal olarak sürekli genişlemesiydi -bu insanlar, mevcut toplumsal düzen dayanaklarının öngördüğü tüm önlemlere göre tehlikeli bir topluluktu. 'Efendisiz insanlar' herhangi bir yere ait değildi, davranışlarından ötürü toplumsal sorumluluk taşıyacak bir üstleri ve geçimlerini sağlama karşılığında onlardan itaat talep edebilecek somut cemaatleri yoktu. Bu insanlar, aylak olarak adlandırılır. İkincisi ise, 'aylakların' yerel cemaatlerin küçük ve esnek olmayan dünyasına âni akınıydı. Aylaklar, geleneksel tanıdık kılma ve topluluğun bir parçası haline getirme yöntemleriyle ehlileştirelemeyecek ve cemaatin yaşamına uyumlu kılınamayacak kadar kaygısız ve kalabalık bir topluluktu."[30] Birey artık bu tanımdan da anlaşılacağı gibi ya efendisiz, anti-feodal insan idi, yahut aylaklığa kadar ucu açık bir başıboşluğun insanıydı; her ikisi de 'geleceği belirsiz'lik sonucuna vardığından, bireyin yepyeni korkusunu tanımlayan olgular olarak ortaya çıkmışlardır.

---

[29] Fernand Braudel, **The Wheels of Commerce-Civilization&Capitalism**, 15th-18th Century, Bl.II, s.,245. Fransızca'dan İngilizce'ye çevirisi içinde, Harper&Row Pub., 1982 NY.
[30] Bauman, **Yasa Koyucular...**, s.53.

Bireyin serüvenini anlamak için Batı'da beliren aylaklık kavramına çalışmamızda verdiğimiz önem boşuna değildir; soruna, Marksçı yorumuyla ekonomi-politik'e katkıları olan Paul Baran'ın gözünden bakarsak, kapitalizmin aylak tanımına sosyalist karşılığı bulmuş oluruz ki bu bizi bireyin hiçbir yere ait olmadan yaşamak özgürlüğüne ilişkin verilen yakın zamana dair yanıtlarla karşı karşıya bırakır. Aylaklığın bir tür kent işsizliği olduğunu, ancak bunun kapitalizmin kriz dönemlerine ait gizli işsizlikle karıştırılmamasını öğütleyen Paul Baran, 'Keynesçi işsizlik kategorisine girmeyen bu insanların, ekonomik bunalımdan etkilenen gruba ait olmadıklarında' ısrarlıdır. "Bu tür Lumpen-proleterlerin sayısı, bazı ülkelerde pek büyüktür. Bunlar aslında çoğu zaman işsiz kalmış olmaktan ötürü ruhen yıkılmış insanlardır...ve büyük önem taşımazlar. Bunların, eskiden beri ikâmet ettikleri izbelerde ve kovuklarda yaşamalarına izin verilirse, yararlı işçiler hâline dönüşmeleri de beklenemez."[31] Bir ucu entelektüel ve anarşist özgürlüğe açık aylaklık tanımına, bireyi örgütlenmiş ve düzenli emek ordusu içinde görmek amacında olan Stalinist yorumun getirdiği tanım budur; aylaklığın birey olmaya yönelik bir çaba ve tiranlığın totaliter tahakkümüne karşı bir itiraz ve direniş olduğu göz ardı edilmekte, evsiz barksız ve suç işlemeye eğilimli yahut sosyopat kimlikteki insanlarla bunlar bir arada tutulmaktadır. Bu örneği vermekteki amacımız, bireyi, Marksçı temelden yola çıkan yorumların da birey olarak dikkate almadığını göstermek idi. Bu anlamda, Marksçı hümanizmadan beklenen ve olmasına ramak kaldığı bilinen bireyci yaklaşım hebâ edilmiş sayılabilir; dolayısıyla reel komünist uygulamalarda da birey, korkularıyla başbaşa kalmaya devam etmiştir.

Bireyin korkularının psiko-analitik çözümlere kavuşmasının da bireyi anlamak açısından nihaî önemi ve bu yönde kavranması olanağı, ancak 19.yy'da elde edilebildi. İnsanlığın en yoğun 'keşif ve icatlarının' yapılageldiği bu çağın laboratuarlarına insan ve insan bilinci-ruhu da sokulmuştur. Denilebilir ki eğer Sigmund Freud'un laboratuara giren psikiyatrik çabaları olmasa idi, bireye ait sosyo-ekonomik ve felsefi tanımların bir ayağı eksik kalırdı. Moderniteye ait birey tanımlasında, Freud'a, alt ve üst bilinçler kavramlarını olgunlaştırmasıyla ihtiyaç duyulacaktır. Freud'un, insanların güvenlik için, – korkuya karşı bir güven alanı olarak kamusal alanda bulunmak üzere –, haz ilkesinden

[31] Paul Baran, **Büyümenin Ekonomi Politiği**, Çev: Ergin Günçe, May yayınları, İstanbul, 1974, s.519.

uzaklaştığını söylemesi ilgi çekicidir. Alıntıyı, Z.Bauman yapıtından derlersek, Freud'dan esinlenen bu görüş, "...[m]oderniteyi, gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerinde egemenlik kazandığı ve bunun sonucu olarak, insanların özgürlüklerinin ve mutluluklarının bir kısmından hijyenik açıdan güvenli, temiz ve huzurlu bir çevre zeminine dayalı belli bir emniyet için vazgeçtikleri bir dönem olarak tanımlar."[32]

Bireyin fark edilmeye başlandığı, onların bir arada olmakla kontrol edilemez hâle gelen kitleleri oluşturduğunun gözlendiği 19.yy. sonu ve 20.yy. ortalarına kadar kalabalıkların hiyerarşik sınıflandırmada nereye dahil edileceği düşüncesi de tam bir netlik kazanamamıştır. Kalabalıkların oy hakkını kullanarak demokratik yaşamda bir yer sahibi olabileceği ve bunun yeterli olduğu varsayımı uzunca bir süre zihinlerde dolaşmıştır. Demokratik parlamenter sistemin, seçme-seçilme ve seçilmişler aracılığıyla yönetime halkın katılımını sağlama yolunda insanlığın geliştirdiği en iyi siyasal yöntem olduğu inancının yer etmesiyle, kitle kavramı, çoğulculukla yer değiştirecektir. Böylece, en azından şu âna kadar adını andığımız düşünürlerce dile getirilen kaygılardan arınmak olanağı yakalanmış sayılmalıdır. Çoğulculuk, uzlaşması beklenmeyen kalabalıkların bir arada olmasından başkası değildir. Kapitalist piyasaların gereksinmesi olan rekâbeti sürdürenlerin kendilerini tanımladıkları yerde bulunmaya devam ederek birbirleriyle alışveriş ve ilintiyi sürdürmeleridir. Bu yüzden çoğulculuk olgu ve kavramını da kitle kavramıyla karıştırmamak gerekmektedir.

Genel olarak izlenen tartışma ise şudur: Kapitalist sınıf ayrışmasına karşın ve karşılık, işçi sınıfı tâbi ve tahakküm altına giren sınıf olmayı neden kabullendi, niye boyun eğdi? Bunun sınıf mücadelesi, direniş ve devrimlerle tersine çevrilmek istenmiş olmasından kaynaklanacak, tarihi sonuçları ne olursa olsun, başarılı ya da başarısız siyasi tecrübeleri bulunsa da tam ve kesin bir yanıtını vermek olanaksız görünmektedir. Verilen her yanıtın bir anti-tezi, bir başka yanıtı ortaya çıkmaktadır, böylelikle, tartışmanın sonu alınamamaktadır. "Başka bir deyişle, bir tâbi sınıf [kitleye katılan bireylerin ekonomik bağı bulunan her farklı sınıfı işçi sınıfına indirgersek], doğrudan zor uygulamasıyla ya da uygulanması korkusuyla mecbur tutulmadığında bariz bir şekilde çıkarlarına karşı olan bir

[32] Bauman, **a.g.e.** s.139.

ekonomik sistemi neden kabul eder ya da en azından rıza gösterir gibi görünür?" [33] Bu soru, kapitalizmin eşitsizliği altında süren ezici sosyal koşullara ve parlamenterizmin bu türden sorunlara çare bulma olanağına karşın, yine de Batılı işçi sınıfının bugüne dek direniş ve ayaklanmaları, devrimci kalkışmaları, yahut daha barışçıl bir ifadeyle sendikalaşması gibi başarı yahut başarısızlıkları bir yana, göreceli olarak politik sessizliğini açıklamaya yönelik temel sorudur.

Bu temel ve kökten sorunun yanıtını vermeye yönelik her girişim, kendi ideolojik konumunun tanımı ve savunusunu yapmaktan öteye gidememektedir. Yanıtların özellikle sınıf ve halk tabakalarının politik sisteme göreceli olarak katılımı üzerinden tartışıldığı alanlarda, Antonio Gramschi'nin hegemonya kavramı çerçevesinde verilen Neo-Marksist karşılıklar dışında kalanları, klasik siyaset felsefesinin eski yanıtları olmaktan öteye geçememektedir. Oysa, yanıtın sadeliği çok açık ve yalın, hemen el uzatıldığında yakalanacak kadar yakındadır: Bütün yanıtlar bireyi dışarıda tutan ve sınıfsal yapıyı yahut toplumsal kurumları öne alan açıklamalara dayanmaktadır; sorun burada olsa gerekir. İşçi sınıfı – eğer tüm emekçi ve halk sınıflarını bu sınıf altında, bir süre için, 'olmayana ergi yöntemiyle' tümevarım içinde toparlarsak! – Marksçı açıklamada yer alan kendiliğinden kendisi için sınıf kavramını kısa sürede, tüketim toplumu lehine terk etmiş, kısa sürede, o güne dek farkına varılamayan tek tek bireylerin varlığını içinde taşıyamaz olunca tarihi anlamda bir çözülmeye, şekil ve bütünlük bozulmasına uğramıştır. Artık her işçi, hem işçi hem de sistemin kitle insanıdır. O hâlde, bireyi her boyutuyla anlamadan, sınıfsal çözümlemelere kalkışmak yetersizleşecektir.

Bu gerçekliğin ortaya çıkmış olması, o güne dek yapılagelmiş ideolojik tanımların varlığını da –elbette- toptan sayılacak biçimde ortadan kaldırmaz. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç şudur: İşçi sınıfı başta olmak üzere toplumda tâbi-tahakküm altında olanların sınıf gerçeği esasına dayanan devrimci partinin ve onlara yönelik sol entelektüel desteğin varlığına karşılık, bundan devrimci sonuçlar alınamaması ve ütopik birey özgürlüğünün tez elden kurtarılamamasının nedeni, Antonio Gramsci'de açıklandığı gibi, bireylerin tek tek 'hegomonik toplumsal düşünce' altında yaşamaya devam ediyor

[33] J.C.Scott, **Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar,** Çev: Alev Türker, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995, s.111.

olmalarıdır. Daha açımlanmış örneğiyle, grev çadırından çıkan işçinin Pazar ayininde kiliseye gitmesi buna belki kısa ve öz bir yanıt olabilir. Nitekim, Gramsci'nin, işçi sınıfının ve halk tabakalarının siyasi iktidara yönelik demokratik mücadelesinde radikal sonuçlar alınamamasına, hegemonya tahakkümü altındaki bilincin neden olduğunu ileri sürmesi önemlidir. "Kitle içindeki etkin insanın pratik bir eylemi vardır ama pratikliğine dair bilince sahip değildir. Teorik bilinci aslına bakılırsa tarihsel olarak eylemlerine karşıt olabilir. Denilebilir ki iki çelişkili bilinci vardır, birisi etkinliğinden dolayı latent olarak bulunur, ötekisi onu diğer işçilerle birleştirir..."[34]

Buradan yola çıkarak savlanması olanaklıdır ki bireyin içinde bulunduğu sınıf ve üretim ilişkisine ait dünya gerçeğini kavramaya yönelik bilinci ile gerçek içselliğini kapsayan, gelenek ve görenekler, dinsel ya da tarihi bilgi aktarımlarıyla donanmış benliği çelişmektedir. Bu çelişki, modern kapitalizmin bireyin mutlak varlığı üzerinde kazandığı tüketici birey olma gerçekliğine dayanan zaferiyle, elbette son gelişmeleri ele alırsak global ve merkezi, ayrıca bunlar çevresinde yer alan **periferi** ekonomileri gerçeğiyle ortaya çıkar. Gramsci modeline bağlanan birey ortadan kalkınca, Avrupa-İspanya'da Ortega'nın, Türkiye'de ise Topçu'nun savunduğu bireyin vicdanına bırakılmış, insan ahlakına emanet edilmiş toplumsal bilinçten başkası görünürde kalmamıştır. Gramsci'nin bireyin kapitalist toplumda bujuvazinin baskısı altında olmadığı görüşüne dikkati çekmek uygun olacaktır; kapitalizmde ne oluyorsa her şey gönül rızasıyla olmaktadır. "Burjuvazi sivil toplumu güçlendiren ve iktidarını zor değil, rıza ve hegemonya yoluyla sağlamlaştırmaya çalışan tek sınıftır. Bu hegemonya kavramı Gramsci'nin özel ve kamusal kurumlar arasına koyduğu ayrıma dayanmaktadır."[35]

Bireyin varolan bilinciyle sınıfsal-üretim yapısına dair bilinci arasındaki karışık ve bu yüzden anlaşılamaz görünen ilişkisi, salt Gramsci'nin ilgisini çekmiş değildir; çok daha önceleri, Marksçı sol entelektüelizmin tartışma alanına girmiş kavramlardır. Bu konuda, V.I.Lenin ile Marksçı düşünür Rosa Luxemburg arasında ünlü bir tartışma geçmiş

---

[34] Antonio Gramsci, **Selection from the Prison Notebooks**, Çev: Quintin Hoare, International Publishers, NY, 1971, s.333.["The active man-in-the mass has a practical activity, but has no clear theoretical consciousness of his practical activity, which nonetheles involves understanding the world in so far as it transforms it. His theoretical consciousness can indeed be historically in opposition to his activity."]

[35] Alan Swingewood, **Kitle Kültürü Efsanesi**, Çev: Aykut Kansu, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 1996, s122.

bulunuyordu. "Luxemburg, 'Bilinçaltının bilinçten ve nesnel tarih sürecinin mantığının da o tarihi yapanların özel mantıklarından önce oluştuğu' kanısındaydı. Ona göre proleteryanın bir sınıf bilinci elde etmesi ancak kitlelerin doğrudan eylemde bulunmasıyla olanaklıydı... Luxemburg, 'İşçi sınıfı kendi başına hata yapabilme, tarihin diyalektiğini kendi başına öğrenme hakkını talep etmekte kararlıdır... Gerçekten işçi hareketinin düşebileceği yanılgılar tarihsel bakımdan merkez komitelerin en iyisinin, hiç hata yapmamasından daha verimlidir' diye ekliyordu."[36]

Bu türden, sınıfa ait haklara haiz bireylere yakışacak tarzda bir hareket serbestliği, "Çekirdek Öncü Parti'nin çelikten disiplinine titizlik gösteren" Lenin için kabul edilebilir bir şey olamazdı; Lenin ne kadar bireyi, işçi sınıfı adlı bir kitle gölgesi içinde eritip tek tip insan durumuna getirmeyi amaçlıyorsa, bu tartışmadan çıkarılan sonuç şu olmalıdır ki, Luxemburg sınıfın ve bireyin deneme yanılma yöntemiyle doğruya ulaşmak üzere bilincini kullanmasını öne çıkartıyordu. Açıkçası, 19.yy'da Komünist Enternasyonalciler'in bireye önem ve değer atfedecekleri zamanları, dahası gerekçeleri de yoktu. Ancak 20.yy'dan itibaren, yukarıda kısmen aktardığımız tartışma gibi, başka Markçı düşünürlerin, 'artık birey üzerine de düşünmek, hatta en çok bireyi düşünmek gerektiği' konusundaki ısrarları gözlenir. Bunlar arasında öncelikle, George Lukacs ve Antonio Gramcsi gelmektedir. Lukacs'a yer vermeden önce, bir başka Markçı sosyolog ve sanatçıdan, Walter Benjamin'in (1892-1940) 'Marksçı tarihi materyalizm' üzerine görüşüne kısaca yer vermekte yarar görmekteyiz: 20.yy'ın önemli Marksçı isimlerinden Hannah Arendt'in sonradan derlediği yazılarında Benjamin, "Sınıf çatışması, ki Marks'tan etkilenen bütün tarihçiler tarafından sunulmaktadır, içinde incelmiş ve ruhsal şeylerin bulunmadığı kaba ve maddeci bir anlayıştır" demekteydi.[37] Benjamin, bu vurgusuna karşın, yine de sınıf çatışmasının –en azından- cesaret, ironi, zekâ ve dayanıklılık gerektirdiği için vazgeçilmez olduğuna inanır, bu çatışmanın merkezinde bireye saygıyı öne çıkarmaktadır.

---

[36] Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev: Şirin Tekeli, Varlık yayınları, İstanbul,1975, 2.basım, s.234.
[37] Walter Benjamin, **Illuminations-Essays and Reflections**, edit: by Hannah Arendt, Schocken Books, NY., 1978, s.254-255.

Benjamin'in ardından bir başka Marksist'e, Lukacs'a bakmamız gerekiyor: Lukacs'ın, 1923 tarihli, '**Historie et Conscience De Classe** - Tarih ve Sınıf Bilinci' başlıklı yapıtı tamamen bu konuda Marksçı değerlendirmelerle doludur; yapıt 3.Enternasyonal'in ortodox yandaşları tarafından yasak kitap ilan edilmiş, okunması sosyalist teoriye zarar getirecekler listesine alınmıştır. Lukacs'a göre "...[Ü]retim gücü olarak proleterya, tarihe ait bir nesneden başka bir şey değildir. Tarihin aktif öznesi hâline gelmesi, ancak parti kanalından bir sınıf bilinci edinmesiyle mümkün olabilirdi."[38] Lukacs sınıf bilincine katılan tek tek bireylerin bu bilincin özneleri olduğundan bu yapıtında söz etmektedir.

Gramsci'nin birey ve onun bilincini hegemonik değerlendirmeyle ele alması bütün bu tartışmaların, bize kalırsa, en üst düzeyde sunulmasını sağlamıştır. Gramsci, Marx'ın değerlendirmesinden yanadır, egemen sınıf olan burjuvazinin işçi sınıfı bilincini zayıflatan kültürel bir hegemonya peşinde olduğunu, bunu kurduğunu söyler. Bu hegemonya altında kalan birey ve onun ait olduğu sınıf ve sınıfların, daha önce de belirttiğimiz gibi, iki bilinci vardır; işçi sınıfının iktidarı ele geçirmesi ise ancak Gramsci'in **'organik aydınlar'** adını verdiği sınıf entelektüellerinin yetişmesi ile beklenen bir kültürel reformun sonucunda gerçekleşebilir.[39] Buradaki organik aydınlar tanım ve kavramına dikkatlerimizi çevirmek gerekiyor; zira, bir sonraki bölümde karşılaşacağımız Ortega'nın **'soylu-seçkin insanlar'** tanımında ve hatta daha sonraki bölümde ele alacağımız Topçu'nun **'sosyal mistikler'** kavramlarıyla ortak paydalarını şimdiden görmek bu nedenle kolay olacaktır.

Şimdiye kadar görüldüğü gibi, birey ve kitle ilişkisinde soylu ve seçkin olmak, eğitilmiş ve kültürlü bulunmak bu alandaki değerlendirmenin temel ve odak noktası olmaktadır. Aslına bakılırsa, seçkin ve soylu kavramlarını Marksçı düşünürler ve hatta diğer sosyal bilimciler yakın zamanlara kadar ağızlarına almaktan kaçınmış, bu kavramların burjuva özünden çekinik durmuşlardır. O nedenle bu kavramların sağ muhafazakârların elinde biçimlendiğini görmek şaşırtıcı değildir. Nitekim, bu kavramlar, "...[M]arksist sınıf kavramına karşı liberal kuramcılar tarafından geliştirilmiştir.... [Bunda] amaç, kapitalist toplumlarda, insanın yaşam boyu bağlı kaldığı ya da soydan devredilen bir karakterdeki

[38] Duverger, **a.g.e.**, s.235.
[39] Gramsci, **a.g.e.** s.6-12-15-20-330.

gerçek sınıfların bulunmadığı, bunun yerine bu toplumlarda girip çıkması oldukça kolay olan birtakım katmanların bulunduğunu ortaya koymaktı." [40] Öte yandan, yirminci yüzyıl muhafazakârları, "[L]iberaller kendilerini sadece seçkinler ve kitle karşısında yalnız kalmış bir avuç azınlıklar adına değil, aynı zamanda yine halk kitleleri adına, kitleye karşı olmaya ve onu ortadan kaldırmaya mecbur tuttular."[41]

Marx'ın proleter sınıfın üzerinde "küçük bir gölge gibi" beliren bireye karşı mesafeli durduğunu söyleyenlere de rast gelmekteyiz. İtalyan düşünür, yazar Roberto Calasso, "Batıl inançlı ve berrak fikirli Marx, sınıf kaybıyla birlikte gelen güçten, proleteryanın ışıltılı yükselişini her zaman gölgeleyen o güçten korkuyordu" demektedir; o güç, bireydir ve Calasso, devam eder aktarmaya: "Sınıfını kaybeden bir kişi bir sınıftan diğerine geçmez, onun yerine gelenek ve giysileri belirli bir sınıftan bir biçimi veya bağlantısı olmayan belirsiz bir yere, toplumun içinde değil, artık karşısında olan bir yere gider. Marx, *Grundrisse*'de bireyin sermayenin tarihindeki soyağacını çizmiştir. Ancak, ampirik bir kavram olarak birey, **o idare edilemeyen karakter,** dikkatinden kaçmıştır."[42] Marx'ın dikkatinden kaçan bireyi, 20.yy'ın muhafazakârları yakalamakta gecikmeyeceklerdi.

Muhafazakârların soyluluk üzerine açıklamaları sınıf bilinci oluşmasına karşı ustaca düzenlenmiş, hilebâz ve kurnaz bir atağa ait değil, tam tersine soyluluğun, eğitilmesi ve ıslahı güç halk kitlelerine karşı bir antidot-panzehir olacağına duydukları inançtan kaynaklanmaktadır. Bugün, Neo-Marksizmin bireye verdiği önem bir yana bırakılırsa, sanayi toplumlarındaki işçi sınıfı ve kitle hareketlerinde bireyin yok sayılması, yerine parti disiplini gibi bir başka hegemonik gücün transfer edilmesi, muhafazakârlara uzun dönemde bir avantaj ve –kendiliğinden ve kaçınılmaz görünen- haklılık payı bırakmıştır.

Seçkinler kavramını literatüre İtalyan sosyal bilimci, ekonomist Vilfredo Pareto (1848-1923) sokmuştu; o vakitler ne anlam içerdiği de pek açık değildi. Açık olan şurasıydı ki Pareto, tarih boyunca her şeyin değişebileceğini, ne ki elitlerin-seçkinlerin yönetiminin asla değiştirilemeyeceğini söylemekteydi.[43] Pareto'ya göre seçkinlerin azınlık olarak

---

[40] Duverger, **a.g.e.** s.239.
[41] Glenn Tinder, "Liberal and Masses", **Massachusetts Review**, Bl.II, No.I, Autumn 1960, s.5.
[42] Roberto Calasso, **Kasch'ın Yıkılışı,** Çev: Levent Cinemre, İş Kültür yayınları, İstanbul,1983, s.330.
[43] Vilfredo F.D.Pareto, **The Rise and Fall of Elites, An Application of Theoretical Sociology**, edit: by Hans I.Zetterberg, Transaction Publishers, 1991, s.6,7,8.

yönetsel gücü elinde bulundurmaları sosyal ve politik gücün gereğidir.[44] Pareto'nun vurguladığı 'seçkinlerin dolaşımı' kuramına göre, bir toplumda seçkinlik atavistik bir soyağacına bağlı değildir. Halkın her tabakasından ve kitlelerin içinden yetenekleriyle seçkinler arasına girecek bireyler bulunur; bunlarla toplum devinim ve hız kazanır, bu toplumsal gelişmenin özüdür. Bir toplulukta seçkinlerin arasından tekrar halk katmanları arasına geri dönüp, 'düşüş gösterip' yok olanlar da vardır, ancak bu Pareto'da bir tür Sosyal Darwincilik olarak belirir ve doğal ayıklanmanın doğallığına bağlanır. Pareto, daha farklısının olamayacağını söylemekteydi, eğer seçkinlerin dolaşımı durdurulursa toplum yaşamı çöker savındaydı.

Pareto'nun görüşlerini, İtalyan düşünür, gazeteci ve yazar Gaetano Mosca da (1858-1941) benimsemiştir; '**Elementi di Scienza Politica**-Yönetici Sınıflar' başlıklı yapıtında konuya daha çok ağırlık verir ve ancak bireylerin seçkin davranışlarıyla bir toplumun hareketli ya da durağan olacağını, bunun toplumların moderniteye yaklaşması ve uzaklaşmasıyla bağıntısı olduğunu ileri sürmüştü. Mosca'nın, bireyin eski mutlakiyetçi devlete kıyasla artık modern katılımcı ve temsiliyetçi-parlamenter devletlerde yönetime ağırlığını koyabilmesi bakımından daha umutlu göründüğü savlarından anlaşılmaktadır. Bireyin yönetime katılımını en basit anlamıyla oy sahibi olarak kast etmiyor olan Mosca, sınıfların varlığına karşın bireyin alttan yukarıya doğru harekete geçmekle seçkin dolaşımına katkısını belirtmektedir. Mosca, "O hâlde, soydan devredilen toplu eşitsizliklerin, yani sınıfların var olduğunu da inkâr etmemektedir, fakat ona göre ikinci planda önem taşırlar; çünkü birinci derecede önemli olan seçkin dolaşımı üzerinde, ancak yavaşlatıcı etki yapabilirler."[45] Seçkin dolaşımı ve seçkinlere duyulan gereksinime karşın, sıradan bireyin kamuoyu açısından önemi, birey her ne kadar etkisiz ve edilgen kalsa da 19.yy. düşünürlerinin sosyal hareketlerin tek başına yeterli olacağına dair iyimser, iyimser olduğundan üzerinde tasarım ve toplumsal örgütlenme düzenlenmiş, bu nedenle de bireyi dışarıda bırakan düşüncelerinde ortaya çıkmıştı. Aklı ve ruhsal dünyasından bireyin uzak

---

[44] Manuel Maldonado Denis, "Ortega and the Theory of the Masses", ***The Western Political Quarterly***, Bl.14, No.13, September 1961, s.677. ay.["Pareto, for example, believed that every society is ruled by a minority that possesses the qualities necessary for the accession to full social and political power. Those who get on top are always the best: they are the 'elite' - and there occurs a process of 'circulation of the elites' in terms of which new segments of the population are gradually absorbed by the ruling elite in order to survive."]

[45] Duverger, **a.g.e.** s.243.

tutularak, salt fizik becerileriyle toplumsal örgütlenmenin düzenlendiği ve gide gide önem kazandığını, Amerikan toplumu deneyimi üzerinden ele alan C.Wright Mills, dikkatleri bu konu üzerine çekmekteydi. "Kamuoyuna dayanan liberal demokrasi anlayışı, kısacası, 19.yy. düşünürlerinin temelsiz iyimserliklerini yansıtmakta, aydınların aklın üstünlüğüne olan kesin inançlarına dayalı ve tüm toplum yaşamını bu ilkeye göre değerlendirmeye çalışan bir teori niteliği taşımaktadır. Aklın gelişmesi, diyor Comte, toplumsal evrimin akışını belirlemektedir."[46]

Burada sözü edilen, siyasi ve sosyal literatürde aristokrat sınıf soylusuna ait seçkinlik olmamakla beraber, yönetime katılım modelleri açısından ele alınırsa, pek de uzak bir anlatım bağı aralarında yoktur. Ortaçağlarda toprak mülkiyetinin korunması için silahlı gücü oluşturan seçkin-soyluların, onlar adına hareket eden orta sınıflardan gelme şövalyelerin varlığı neyse, bugünün seçkinlerden oluşan yönetici kliklerin toplumsal görevi benzer işlev gösterir. "Toplumların genel gelişmesi, daha ciddi bir terim kullanılacak olursa, seçkinlerin mahiyetine göre açıklanabilir. Mülklerini korumak ihtiyacıyla asker olan bir aristokrasi üzerine kurulu tarımsal toplulukların yerine, gitgide, kapitalist müteşebbisler üzerine kurulu, birinci tipte sanayi toplumları oluşmuştur."[47] M.Duverger, bu cümlesinin ardından, modern topluma doğru gidildikçe karmaşıklaşan toplumsal ilişkiye karşın, temel seçkin zümresinin aristokrat şövalyelerden bilim adamlarına, hatta daha genel anlamda aydınlara-entelektüellere kaydığını vurgular.
Edward Said'in daha ileri giderek, entelektüelleri din adamlarına, rahiplere benzetmesi dikkate değerdir. "Gerçek entelektüeller bir tür ruhban sınıfı oluştururlar, pek nadir bulunan yaratıklardır; çünkü bu dünyaya ait olmayan ebedî hakikat ve adalet standartlarının bayraktarlığını yaparlar."[48] Böylesi ruhanî yapısı olan entelektüellerin, daha genel olarak adlandırılırsa, 19.yy. düşünürlerinin bireye atfen birşey yapmamış olmalarının nedeni, tarihin rasyonalizm ve bilim doğrultusunda ilerlemesinden doğacak deterministik sonuçlarına duyulan hayranlık, inanç, beklenti ve güvenle, sınıf-halk-ulus kavramlarına fazla iyimser bakılmasında aranmalıdır.

---

[46] C.Wright Mills, **The Power Elite**, Oxford University Press, London, 1956, s.301; [Karşılaştırmalı okuma: Wright Mills, **İktidar Seçkinleri**, Çev:Ünsal Oskay, Bilgi yayınları, Ankara, 1976, sayfa 421.]
[47] Maurice Duverger, **Diktatörlük Üzerine**, Çev: Bülent Tanör, Dönem yayınları, İstanbul 1965, s.94.
[48] Edward Said, **Entelektüel- Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev:Tuncay Birkan, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995, s.23.

Klasik kamuoyu, üretim ilişkisine dayalı sınıf mücadelesi ve iktidara, yöneten-yönetilen anlayışına geçmiş dönem aydınları o denli ağırlık ve önem verdiler ki bireyi bunlar arasında önemsiz gördüler. Bununla beraber, bireylerin oluşturduğu amorf kitlenin hareketini de fark etmiyor değillerdi; onlara göre, aslında kitlelerin bir baskı aracına dönüştüğü, alttan yukarıya doğru talep eden, hükmünü ve sözünü dinleten varlık durumuna çevrildiği söylenebilirdi. Ne ki bu anlamdaki yorumların henüz, o sıralar, cılız kaldığını da görmekteyiz; Jose Ortega'ya kadar bunu açıkça ortaya çıkıp söyleyeni olmamıştır. Ancak, bununla beraber, "1859'da John Stuart Mill bile çoğunluğun, iyi okuyup aydınlanmamış çoğunluğun tiranlığından söz etmekteydi. [Alexis de] Tocqueville ve [Jakop] Burchardt gibi kimi düşünürler ise, daha sonraları siyasal ahlakçılardan Ortega ý Gasset'in savunduğu görüşlerin ilk habercileri-öncülleri sayılabilecek görüşler ileri sürmüşlerdir. Çok geçmeden de klasik demokrasi kuramcılarının dayanağı olan aydın kamuoyu yerine **kitle toplumuna** geçilmiş, modern toplumun bu en önemli olgusu, 19.yy. düşüncesinde büyük etkilerde bulunan liberal iyimserliğin çöküşünde en önemli etken olmuştur."[49]

Buradan çıkartabildiğimiz bir diğer sonuç şudur: Bu çalışmada Ortega ve Topçu üzerinden değerlendirecek olduğumuz birey ve kitle toplumu kuramı, aslında muhafazakârların elinde bulunan liberal demokrasi argümanlarına ve/veya sınıf mücadelesi esasından yürüyerek iktidarı ele geçirmek isteyen işçi sınıfı yahut yönetilen alt sınıfların varlığına duyulan inanç ve iyimserliğin kökten yıkımıyla ortaya çıkmış olmalıdır. Tarihî deneyler, tarihin yapboz tahtasında yaşanmış türlü toplumsal girişimlerde, bireyin ortada yokluğunu göstermektedir; şimdiyse, bireyin tam fark edildiği yerde bir başka 'hayalet gezinmektedir'; bu kitle toplumudur.

Buraya kadar bireyin, endüstri devriminden beri ve burjuva-sanayi devletinin temsiliyetçi/parlamenter sisteme dayalı yönetim biçimlerinde sınıf mücadelesi tarihi boyunca toplumsal dinamiğin içinde eriyip gittiğini, dikkate alınmamış olduğunu, bazı

---

[49] C.Wright Mills, **The Power Elite**, Oxford University Press, London, 1956, s.301; [Karşılaştırmalı okuma, Wright Mills, , Çev:Ünsal Oskay, **İktidar Seçkinleri**, Bilgi yayınları, Ankara, 1976, s. 421.]

düşünürlerden alıntılarla vermeye çalıştık. Açıktır ki, sınıf ve halk katmanlarının son iki yüz yılda aldığı biçimler ve konumlara karşın onları oluşturan tek tek bireylerin bilinç durumlarında da bir değişme olmamış görünmektedir. Birey, gelişen teknolojiyle bireye ait zihinsel kurgusunu 'sentetik izlerle' doldurmayı bir modernleşme becerisi olarak kazanmanın dışında kendisine ait duygusal ve gerçek zekâsına ilişkin kazanımda bulunmuş değildir. Teknolojinin kendisini yaratan insan zekâsından daha hızlı ve insanın önüne geçmiş bir seviyede, kendini tekrarla üreten bir olgu durumuna gelmesi, sıradan bireyin denetimi dışında işlerin yürüdüğünü göstermektedir. Bireyin kendisine sunulan son teknoloji ürünü ve modeline açıkçası gerçek talebinin olup olmadığı konusunda ciddi kuşkular vardır; hatta bireyin kendisi dahi fiktif-kurmaca bir taleple karşılaşmakta, onu hazır bulmakta, onu hızla tüketmesi ona önerilmektedir. Bu, 'bolluk toplumu'dur, yahut kimilerince adlandırıldığı gibi tüketim ve piyasa toplumudur, ama her hal ü kârda bireyin gerçekte karşılaştığı teknolojik travmayı açıklar. [Okuma yazması olmayan köylü kadınına 26 programlı bulaşık makinesinin satılması buna bir metaforik örnek sayılmalıdır. Çok işlevli makinenin sadece açma kapama düğmelerini kullanmaktan başka bir şey yapamayan köylü kadını için teknolojinin bu ölçüde mükemmelleşmesi de bir anlam ifade etmemektedir.]

Birey, zihinsel kurguyu – İng.***mind set up***-, oluştururken bilgi akışında sıralamayı bozan ve bu nedenle akıl ve havsalasında yer alacak bilgi noktacıkları-hücreleri arasındaki anlamsızlık, ilintisizlik ve bağıntı eksikliği gösteren açıkları, araları doldurmak 'zorundadır!' İnsan, doğuştan itibaren sahip olduğu bilinç alanını bir **'Tabula Rasa'** olarak hazır ve doldurulmaya uygun olarak bulmuştur. Bu, insanı birey yapan tek süreçtir; hayvanlar âleminin bu anlamda şansı yoktur, onların zihinsel bir kurgu oluşturması olanaksızdır. *Tabula Rasa*'ya, boş tahtaya yazılan yazılar gibi, dışarıdan-dış dünyadan gelen her türden iz, işaret, algı, bilgi ve duygulanım akışı akmakta; bilgi izleri insan zihninde her ân, her zaman, sürekli olarak yığılmakta, orada birikmektedir. Doğuştan gelen bedensel farklılıklar, cins ve cinsiyet ayrılığı, çevresel etkenler ve sonuç olarak bir kültür anlamıyla toplum bu bilgilerin akışını ya kökten değiştirmekte, bazen yok etmekte, yahut dilediği gibi bir söylem biçimiyle bunu bireye aktaramazsa en azından sonuçlarını toplumsal yaşama uygun biçimde oluşturmak için bilgi kırıntılarına ekler yaparak onları insan zihnine yerleştirmektedir. Bilgilerin arasında mantık ve akıl gereği doğru bağlantı

kurulamayınca, bireyin bulunduğu noktadan bir sonrakine geçmesi olanaksızlaşacak, bu temel sorun karşısında birey bir geçici, ama kullanmış olmakla derhal katılaşan kalıcı bir yanıt bulacak, bunu kurgusuna yerleştirecektir. Bunu 'sentetik iz' olarak adlandırmak olanaklıdır. İnsan zihninin kurgulama sürecinde gerçeklik dışına düşen araların-boşlukların **sentetik izler** yaratılarak, bu ve buna benzer yollarla, özetle sentetik dolgu maddeleriyle, -İng. ***dummy***-, doldurulması, sıkça kullanılan bir dogmatik öğreti yaratma biçimidir.[50] Bütün dinlerin, ideoloji ve kültürel zorlamaların temelinde bireye yönelik sentetik iz 'imalatı' bulunur. Sentetik iz imalatı tarih boyunca sürer, ne ki bu imalatın doktrin boyutunda sosyal yaşama katılmasına en çok da 18.yy'dan sonra rast gelinir. Bireyin 18., 19. ve 20.yy'larda karşılaştığı zihinsel kurgusuna yönelik sentetik iz bombardımanı tarihin hiçbir döneminde bu seviyede olmamıştır. Birey özgürleşebilme umutlarını belki daha başından itibaren, 'aklının içindeki karmaşa nedeniyle' en azından geçici olarak yitirmiş görünmektedir; onu birey olarak kendi benliğinde güçlendirecek ve 'kim ne derse desin, seçkin insan' durumuna getirecek olan bilim ve akıl yolunda adım atmasıdır. T.Titiz'in dediği gibi; "Özgürleşmenin, başın içindeki sağlam sanılan yargıların (izlerin) sorgulanmasıyla başlayabileceğini, aksi hâlde insanın kendi kendine ürettiği safsataların esiri olarak kendi ve belki başkalarının ömürlerini tüketebileceğini düşünüyorum."[51] Bireyin kitle insanına dönüşmesi sentetik izlerle olanaklıysa, bunları elde edebileceği, kolayca elini uzatır uzatmaz hazırda bulacağı mekânlara da gereksinmesi olmalıdır. Zira, 'ötekileşmek' adıyla daha sonra irdeleyeceğimiz kavrama şimdi müracaat edersek, sentetik izlere sahip olmak bireyin ötekileşmesinin bir sonucudur.

Bireyle ilgili bir başka saptamaya geçmeden evvel onun içinde hareket ettiği dış dünyayı doğa-çevre olarak nitelersek, asıl toplumsal çevresini de kamusal alan olarak adlandırmak gerekir ki bu, son dönem düşünürlerinin üzerinde hemfikir oldukları bir kavramdır. "Kamusal alan kavramıyla kendi içinde bir anlamda kamuoyuna benzer bir alanın oluşturulabileceği, toplumsal yaşamımızın bir parçasını tanımlıyoruz. Kamusal alanın bir bölümü, özel vatandaşların birbirleriyle bir kamu organı yarattıkları her türlü iletişimle

[50] Tınaz Titiz, "Aralar Nasıl Doluyor?", ***Cumhuriyet - Bilim Teknik***, 24.10.2008, Sayı. 1127, s.22.
[51] Titiz, **a.g.m.**

yaratılır."[52] Kapitalist toplumlardan önce de insanların biraraya geldikleri alanlar, Antik Yunan dönemindeki **agora**'lar gibi, İtalyan şehir devletlerinin açık **piazza**'lar hep olagelmiştir; ancak, bugün kullandığımız anlamdaki kamusal alan kavramı için 18.yy'ı beklemek şaşırtıcı olamaz. Habermas'a göre kamusal alan, 18.yy'dan başlayarak bireyin kimlik arayışını, ben kimim sorusunu başkaları üzerinden sürdürdüğü mekândır; bireyler sadece buradan topluma açık iletişimlerini sürdürebilirler.

Bireyin kitle insanına dönüştüğü pek çok kamusal alandan söz etmek olanaklıysa da bunlar arasında en çok göze çarpanı, eğer Avrupa parlamenterizmi ve demokrasi tarihi örnekleriyle birlikte dikkate alınırsa, denilebilir ki, meyhaneler, pub ve barlar, taverna, şarap mahzenleri, panayır yerleri gibi eğlence ve hoşça zaman geçirmeye yönelik yerlerdir; Osmanlı İmparatorluğu'nda bunların muadili olarak kahvehaneler gösterilir. O nedenle bu mekânlar, bireyin kitleselleşip o zamanki egemenlere karşı tehdit oluşturacağı yerler durumuna geldiğinden her zaman karanlık, izbe, tehlikeli ve denetlenmezse işlerin çığrından çıkabileceği yerler olarak görülmüştür. Hatta, Honoré de Balzac'ın Köylüler adlı romanından anımsadığımız cümlesiyle, "İşte bu nedenle meyhane halkın parlamentosudur." [53]

Öte yandan, meyhane benzeri yerlerde bireyselliğin ortaya acımasız yüzüyle çıkışına bu anlamıyla rast geliyor olmak da şaşırtıcı değildir. "Burada [meyhane vb., yerlerde] tâbi olanlar sahne arkasında ve görev dışındadır, alkolün cesaret kattığı bir özgürlük atmosferinde buluşurlar. Buralar, aynı zamanda resmi kültürle arası genellikle açık olan popüler kültürün, oyunlarda, şarkılarda, kumarda, küfürde ve düzensizlikte cisimleşmiş olarak aktarıldığı ayrıcalıklı yerlerdir."[54] Bireyin anti-hegemonik anlamda başkaldırabildiği, bireyselliğini bırakmadan kitleye dahil olduğu yegâne, ayrıcalıklı yerlerin buraları olduğu söylenebilir; en azından alkolün etkisi bitene kadar bir süreliğine...

Bireyin tek başına yahut başkalarıyla birlikte siyasi iktidara ve yönetenlere karşı direnişinin bir veçhesi ise kuralları ve söylenenleri anlamazdan gelmek yöntemidir ki bu

---

[52] Jürgen Habermas, "Kamusal alan: Ansiklopedik bir makale", Çev: Nuran Erol, ***Birikim***, Şubat 1995, Sayı. 70, s.62-66.
[53] Honoro de Balzac, **Köylüler**, Çev: İsmail Yerguz, Oğlak yayınları, İstanbul, 2003, XII.Böl. s.121.
[54] Scott, **Tahakküm ve Direniş...**, s.172.

aynı zamanda kitleye karışan insanın genel sorumsuzluğuna ait bir tavırdır. 19.yy'da bu sorumsuzluk cezaî ve adli takibat görmese dahi, en azından, işsiz kalmak tehlikesiyle cezalandırılıyordu. Ne var ki 20.yy.'ın sosyal güvence sistemleri şemsiyesinde, birey, Avrupalı birey, hiç değilse sisteme karşı anlamaz, kavramaz, ayrımına varamaz rolünü sürdürmeyi becerebilmiştir. Bunun yararlı ve ahlaki olduğu söylenemez; ancak, bir gerçeklik olarak, kamusal emredici senaryolara karşı gizli senaryoların başında gelir. "Tâbi olanlar aptalı oynarken, kendilerini damgalamaya yönelik klişeleri yaratıcı bir şekilde kullanabilirler. Aptal oldukları düşünülürse ve doğrudan ret tehlikeliyse, reddi cehaletle gizleyebilirler. Köylülerin elitleri ve devleti engellemek için cehaleti sistematik olarak kullanmaları Eric Hobsbawm'ı *'Anlamanın reddi bir sınıf mücadelesi biçimidir'* demeye itmiştir."[55]

Marx-Engels'ten daha önce sınıfsal yapılanmaya benzer kitle tanımları da verilmiyor değildi. Erken dönem sosyalizmin kurucularından, Fransız sosyolog Saint Simon ve onun takipçisi August Comte'nin pozitivist-olguculuk felsefesine bağlanan toplumsal açıklamaları, bireyi yadsıyor olmakla beraber, bireylerin yan yana gelişinden ortaya çıkacak toplumsal organizmaların önemini vurgulamaya yöneliyordu. Comte'un bireyin çevresinde olup bitenleri açıklamak için başka olguların olmasına gereksinim duyduğu, bu nedenle bir türlü sonlanamayan bir açıklama halkası içinde kaldığına bakarak ona güven beslemediği biliniyor; olguların sıralamasını tarihî dizine göre yaptığı için Karl Popper gibi düşünürler tarafından da 'toplum mühendisi' olarak adlandırıldığı da unutulmamalıdır. Karl Popper, 'Açık Toplum ve Düşmanları' adlı kapsamlı yapıtında, açıkça Comte'u ele almamış olsa da onu 'tarihsiciler' listesi oluşturarak Platon, Hume, Spengler, Mill, Hegel ve Marx'ın arasına dahil eder ve 'toplum mühendisi' olup insanlığa yön vermeye çalışanlar arasında adını anar.[56] Bir bakıma yanlış saptama değildir bu; zira Comte toplumsal organizmayı oluşturan her kesime kapısını açmıştır ve kitleyi de bu organizma içinde halk tabakası olarak görmektedir. Sonuç olarak, birey, bu bölümde sıraladığımız teorik ve tarihî çerçeve içinde görüleceği gibi birey olduğunun farkına varamamıştır.

---

[55] Scott, **a.g.e.**, s.18.

[56] Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Çev: Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul,1989, Cilt II., s.84, 175, 187, 265.

1.2. Birey ve Kitlenin Ulusla İlintisi

Bu çalışmanın 1.Bölüm, 1.1 kısmında, tarih sahnesinde bireyin niye gözden kaçtığı, gözardı edildiğine ilişkin tanımlamalarımız tekrar hatırlanırsa, bir bakıma onlara bir ek olacak biçimdeki bu ayrıntıyı burada sunmaktaki amaç, henüz kitlelerin ortaya çıkmadığı ama izlerini gösterip 'uç verdiği' uluslaşma dönemini bir 'çabuk okumayla' tekrar özetlemek, bir teorik çerçeveyi sunmaktır. Böylece bireyin kitleden evvel ulusa karıştığını, bir bakıma ulusu ilk ortaya çıktığı zaman diliminde, o vakit, bugünün kitlesinde ne bulup onda neyi görüyorsa, benzer şeyleri ulus organizmasında aradığını açıklamaktır.

'Ulus ve ulusalcılık' konu olduğunda bireye düşen kimlik ve görev, iyi bir yurttaş olmak, yürekli bir vatansever olarak yaşamak, tarihten yahut mitolojiden veya dinsel ortak kültürden devşirilmiş sembol ve simgelere bağlı kalmak, bunlardan daha fazlası onda aranırsa kan bağıyla ait olduğu topluluğa-ulusa ilişik öjenik saflığı korumaya özen göstermektir. Kimlik arayışını yahut yeniden inşa etme çabasını, 18.yy'dan başlayarak Avrupa'da ve eski kıtanın yeni insanlarında görmek olasıdır. Ulus ve ulusalcılık sözlerini ve buna ilişkin kavram ve yorumları tarihte ilk kez duyan, dinleyen ve bunların peşinde dolaşan insanlar, bu nedenle, Avrupalılar oldu.

"1815 Viyana Kongresi, Avrupa'yı öyle bir biçimde paylaştırdı ki, yöneticilerin ve devlet adamlarını tam ahmaklığı tüm dünyaya açıklanmış oldu. Napoleon'a karşı halkların genel savaşı, ulusal duyguların vahşice saldırıya uğramış bütün halkların bir tepkisiydi."[57] Engels'in bu satırlarının yer aldığı yapıtında, 'Ortaçağ'dan beri büyük ulusların oluşmaya başladığı Avrupa' diye nitelediği kıtada, daha belirgin bir tarih verilirse, 19.yy. Avrupası'nda Fransız yayılmacılığının lideri İmparator I. Napoleon'un kıtayı kana bulayan askeri seferleri ardından, hem askeri darbeler geleneğinin kökeni sayılan oligarşik devlete ait Bonapartizm siyaseti Avrupa'ya kök salacaktır, hem de Fransız işgallerine tepki olarak uluslaşma sürecinin barut kıvılcımı çakılmış olacaktır.

Elbette ki bir insan topluluğundan ulus yaratmak ve uluslaşmak kuramı, salt Napoleon işgallerine bağlanamaz; tarihî kökenleri daha karmaşık olan açıklamaları vardır. Konumuz

---

[57] Friedrich Engels, **Tarihte Zorun Rolü**, Çev: Seyhan Erdoğdu, Sol yayınları, Ankara 1992, s.53.

'uluslaşma sürecine' açıklamalar getirmek olmamakla beraber, bireyin ve kitle insanı olarak katıldığı kitlenin varlığını kavramak üzere ele alacağımız bu bölümde, ulus ve cemaat kavramlarına değinecek ve böylece bu sosyolojik olgular arasında daha sonraki bölümlere taşınacak Ortega ve Topçu'ya dair siyaset felsefesine temel dayanak tezleri elden geçirmiş olacağız.

Fransız sosyolog Ernest Rénan, 11 Mart 1882 tarihinde, Sorbonne Üniversitesi'nde vermekte olduğu bir konferansta, unutulmaz ve ondan sonraki tüm ulusalcılıkla ilintili çalışmalara dipnot ve/veya alıntı olacak sözünü söylemekteydi: "Bir ulusun varoluşu", diyordu, "eğer metaforumu hoşgörürseniz, tıpkı bireyin varoluşunun yaşamın sürekli olarak onaylaması gibi, bir günlük **'plebisit'**tir."[58] Ulus, ona göre, hergün halkça onaylanan bir iktidar senaryosudur. Hegel'in 'gazeteler ulusun sabah duasıdır' deyişinde buna benzer bir tanımın olduğunu burada anımsatmak gerekiyor; her sabah işine başlayan ulusun haber ağı üzerinden nerede olduğu, kim olduğu, neye ait olduğunu gazeteler hatırlatmaktadır; nitekim 19.yy. bu nedenle gazeteciliğin –aslında- en parlak dönemidir.

Rénan'ın bu konferans notlarının, daha sonra ve hâlâ elden ele dolaşmasına karşılık, ulus kavramıyla akademik düzeyde, Adam Smith'in başlığında doğrudan 'ulus' sıfatının geçtiği ünlü yapıtında tanışılmıştır. 1776'da "Ulusların Zenginliğinin Yapısı ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma"yı Londra'da yayınlayan İngiliz iktisatçı A.Smith, "Bir ulusun zenginliği her yurttaşın kendi çıkarlarına hizmet etme çabasının bir sonucudur, kişi kendi çıkarı için uğraşırken bunu sonucu olarak ulusa yarar sağlar" diye kısaca tek cümleye indirilebilecek iktisat kuramıyla, bir yandan iktisadi düşünce sistemlerine bir 'ilk önermeyi' getiriyor; ama bir yandan da, ulus kavramı ve bireyi konuşmaya başlıyordu.[59] Ne var ki A.Smith'in üzerinde konuştuğu birey, ona göre bir 'işbölümü birleşmesi'nden başka şey olmayan 'ulus'un temel birimiydi ve bu birimlerin hepsi birden sadece maddi çıkarı için bir aradaydılar. "Her ulusun yıllık emeği, bu ulusun bir yılda tükettiği yaşam için gerekli maddelerin tümünü sağlayan esas kaynaktır"[60] şeklinde ulusu iktisadi varoluşu

---

[58] Ernest Rénan, "What is a Nation?- Qu'est-ce qu'une nation?", Ed: A. Zimmern, **Modern Political Doctrines** (içinde) London, 1939, , s. 186-205.

[59] J.K.Galbraith, **Kuşku Çağı, Sosyo-Ekonomik Düşünceler ve Sonuçları**, Çev: Reşit Aşçıoğlu/Nilgün Himmetoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 1980, s.24-25.

[60] Adam Smith, **Ulusların Zenginliğinin Yapısı ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma**, Çev:Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, Alan yayıncılık, İstanbul 1985, s.13.

içinde tutup bu sınırlarda açıklayan Smith'in tüm yapıtı boyunca, bireyi iktisadi faaliyet gösteren bir 'eleman' olmasının dışında tanıyamayız. Ancak bu da en azından bireye yönelik bir yaklaşımdır ve kitle içinde onu görmeden önce ulus içinde maddi üretim hattında görmemizi sağlar. Kısa adıyla bilindiği gibi, 'Ulusların Zenginliği', kesinlikle ahlakçı olmayan ve insanın özüne, ruhsal dünyasına ait bulunmayan, maddi değerler üzerinden ulus-birey değerlendirmesi yapmaktaydı.

Ancak ulusun, Smith'in savladığı ve öngörüsü olan tarzda işbölümü üzerine rastlantıyla bir araya gelmiş görünen insan topluluklarından farklı bir şey olduğu kısa sürede anlaşılacaktı. Marx ve Engels'in, külliyâtları boyunca ulus ve ulusalcılık kavramlarına rast gelinmesi, bunlara göreceli olarak yer vermeleri ilgi çekicidir. Bir bakıma liberal iktisatın temel önermelerini ele almakla bir ilk yapıt sayılması gereken Smith'in çalışmasına, yayınlandığı tarihten nerdeyse bir yüzyıl sonra verilmiş sosyalist yanıt olan "**Das Kapital**"de ve Marx-Engels'in diğer yapıtlarında ulus gerçeğinden üstü örtülü söz ediliyor, bunun eski bir *'milliyet alışkanlığına'* bağlanmak dışında önemi hasredilmiyor, *'milliyetçiliğin'* ulusal burjuvazi tarafından sonradan terk edilmekte olduğu-olacağı vurgulanıyordu.

"Her ulusun burjuvazisi hâlâ özel ulusal çıkarlar muhafaza etmekteyse de büyük sanayi bütün uluslarda çıkarları aynı olan bir sınıf, kendisi için milliyetin çoktan yok olduğu bir sınıf, eski dünyadan gerçekten kurtulmuş ve aynı zamanda ona karşı çıkan bir sınıf yarattı."[61] Marx-Engels'in evvelden beri var olan, - ama bizim feodal dönemlere denk düşüyor olduğundan fark edemediğimiz türde - bir latent ulus olduğunu düşünmeleri ilginçtir; bu ulusun kısa sürede komünist devrimle nasılsa yıkılacağını, enternasyonal bir dünya toplumu kurulacağını düşünmeleri, bu sanıları ulus üzerinde daha çok durmalarını onlara gereksiz göstermiş olabilir. Nitekim Komünist Manifesto'da "Komünistler, ayrıca, vatan ve milliyeti kaldırmayı istemekle de suçlanıyorlar. Proleterlerin vatanı yoktur, onlardan sahip olmadıkları bir şeyi alamayız. Proleterya, her şeyden önce siyasal gücü ele geçirmek, ulusal sınıf olmak, bizzat ulusu oluşturmak zorunda olduğuna göre, kendisi bu

[61] Karl Marx, Frederich Engels, **Feurbach Üzerine Tezler**, Çev: Muzaffer Erdost, içinde "Marx-Engels, Seçme Yapıtlar", Sol yayınları, Ankara, 1976, IV.Böl., s.73.

ölçüde ulusaldır"[62] demektedir. Anlaşılan şudur ki, Marx ve Engels, ulusun tarihin eski zamanlarından beri varolduğu yahut yeni baştan üretildiği üzerinde tartışmayı, en azından o dönem için gereksiz bulmakta ve ulusun burjuvaziden kurtarılıp proleterleşmesiyle zaten tartışmanın ortadan kalkacağını düşünmektedir.

Ulusculuğun-kaba milliyetçiliğin halk kitlelerine ve bireye, bir devlete ve vatana sahip olmak dışında verdiği güven duygusu pek azdır. Bu duygu, proleteryanın sınıf dayanışmasına benzer. Ancak ne sınıf(lar) ne de ulus kitleye katılan bireyler açısından bireysel kimlik ifade etmez; bireyi gerçekte tarif eden başka nitelikleridir. Onun şu ya da bu ulustan olması veya herhangi bir sınıftan gelmesi kimliğini vermez. Burada bir genelleştirilmiş örnek vermek uygundur: 'A ulusundanım' demek yerine 'A ve B uluslarının futbol takımları karşılaşmasını izleyen futbol meraklısı kitleyim' demek daha anlamlıdır. Zira, stadyumun her ne kadar çeşitli bilet fiyatlarına göre belirlenmiş locaları varsa da futbol maçı fenomeni tektir ve oraya gelen borsa şirketinin C.E.O'suyla, şirketin hisse senedi portföyünde yer alan bir fabrikanın işçisi arasında, kitleye, tam da *"oradaki kitleye"* katılmak açısından bir fark yoktur. Onlar futbol kitlesidir, 90 dakika sonunda her biri kendilerine ait başka kitlelere karışmak üzere, bu 'kamusal alanı' terk edecekler, birisi halk otobüsüyle varoşlardaki evine, diğeri özel aracıyla kentin seçkin yerlerindeki yalıtılmış başka kitle yaşam alanlarına çekilecektir. Kitle, burada, bir dikotomik bölünmeyi geçici olarak kaldıran, ancak yerine başka 'dikatomi'ler koyan bir olgu olarak karşımızdadır.

Konumuz futbol ve onun sosyolojisi olmamakla beraber, Batı'da kitle teorileri üzerine çalışan birçoklarının bu konuda yazmaları bir rastlantı olmayacağından, çalışmamızda çok sıradan olmakla beraber sıkça kullanılan, bir futbol örneğine değinmeden geçilemezdi. Her ne kadar, "...[f]utbol hakkında entelektüellerin, örneğin Umberto Eco'nun ülkesi İtalya için gündeme getirdiği, 'Dünya Kupası finali sırasında silahlı bir çatışma mümkün müdür?... [m]açların oynandığı bir Pazar günü devrim yapılabilir mi?' gibi soruları hiç de şaşırtıcı olmaz...[g]enel kanının aksine futbol ulus devletlerin kuruluşunda önemli aşamalardan biri sayılan, toplumları biraraya gelmeye mecbur

[62] Karl Marx, Frederich Engels, **Komünist Manifesto**, Çev: Muzaffer Erdost, içinde "Marx-Engels, Seçme Yapıtlar", Sol yayınları, Ankara, 1976, s.151.

edecek 'icat edilmiş gelenek' sürecinde rol oynamış olsa da" [63] futbolun pasif izleyici olan insanların bir arada olması metaforu kitleyi tanımlayan güçlü bir benzetmedir. Bu tanımlarda hem bir yalınlık, hem de bir karmaşa vardır: Bir yanıyla, örneğimizde, futbol kitleyi oluşturan gerekçe olurken, öte yanıyla ulusal temsil biçimidir. "...[İ]ki savaş arasındaki dönemde milletlerarası spor [konumuzda futbol] George Orwell'in çok geçmeden anladığı gibi, milli mücadeleyi ifade eder olmuştu. Milletleri ya da devletlerini temsil eden sporcular da *'hayali cemaatlerin'* esas temsilcisi oluyordu... Milyonların oluşturduğu hayali topluluk, 11 isimli bir ekipte daha gerçek görünmektedir."[64] Bu satırlardan yakalayacağımız sonuç şudur: Ulus, kitlenin bireye verdiği hazzı ve tadı veremediği yerlerde, görevini ona devretmekte; gerekirse, bireyi tekrar ulus ve kamusal alan içinde tutmaktadır. Bu alan, kitleyle ulusun kesişim kümesinden başkası değildir.

Ayrıca, kitle tanımlamalarında futbola, saldırganlık kültürü açısından bir model olduğu için sıkça başvurulması da boşuna değildir. Futbolla saldırganlık, önyargılı toplum ve kitle arasında sıkça bağıntı kurulmaktadır. Örneğin, bu konuda çalışan, "Peter Marsh, bir İngiliz sosyal psikoloğudur; Freud ve birçok etholoğun fikirlerini çok geniş olarak ele almış ve spor olaylarının taraftarlar arasında tartışma, kavga yaratarak onların bir anlamda boşaldığını söylemiştir."[65] P.Marsh üzerinden kitabında alıntı yapan, spor ve futbol sosyolojisi üzerine yapıtı bulunan Metin Tükenmez'in özellikle futbol ile kitle saldırganlığı üzerinde durmuş olması dikkat çekicidir. M.Tükenmez'e göre, "Taraftarlar karşılaşmaya geldiğinde toplumsal çekişmelerini ve yaşadıklarını, topluma ait ideolojileri de beraberlerinde getirirler."[66] Buradaki taraftarların, örneğimizdeki kitleyi ifade ettiğini bir kez daha vurgulamamız gerekmektedir.

Kitlenin ulusalcı (milliyetçi) söyleme yatkınlığı, her fırsatta vatanseverliği, ulus için canını vermeye gönüllü olduğu tarzındaki konuşmalarında inandırıcılık, ulus ve kitle birer 'hayali cemaat' olduğundan yeterli, kanıtlanabilir ve 'insanî' de değildir. "Tarihin sıklıkla gösterdiği gibi, bir ulus ahlaki ve politik bir krizle yüz yüze geldiğinde, büyük bir

---

[63] Doruk Yurdesin, "Futbol, Kamusal Alan ve Demokrasi", ***Toplum ve Bilim***, 2005, Sayı. 103, s.112.
[64] E.J.Hobsbawm, **Milletler ve Milliyetçilik**, Çev: Osman Akınhay, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1993, s.171.
[65] Metin Tükenmez, **Toplumbilim ve Spor**, Kaynak yayınları, İstanbul, 2009, s.160.
[66] Tükenmez, **a.g.e.**, s.173.

ihtimalle, ya yurtseverlik dili ya da ulusalcılık dili *entelektüel* hegemonya kazanır."[67] Bu alıntıdaki *entelektüel* sözcüğünü, kitle insanına ait jargonla değiştirmeyi, uygun bulmaktayız. Ulus kavramının vatan sevgisi/aşkı ile ilintisi, ulus olarak adlandırılan insan toplumunun içine gireceği, sıklıkla da zaten hiç başından eksik olmayan bir sorun olarak, sıkıntıların-krizlerin varlığına işaret edecektir.

Açıkçası, ulus ve ulusalcılık ile ilgili tanımlara, 20.yy'ın ikinci yarısından sonra rast gelmek olanaklıdır; kitle ve kitlesellik tanımları da öyledir. O döneme değin ulus tartışmasız varolan bir gerçeklik olarak kalmış, onunla ilgili tartışmalar sınıf, devlet, iktidar ve sosyal yapılar üzerinden sürmüştür. Ayrıca anımsatmak gerekir ki, ulusların ve ulusalcılığın ana yurdu Avrupa'dır; örneklerimiz de doğal olarak bu kıtadan gelmektedir. Kısaca, denilebilir ki, Avrupa'da "Bütün ülkelerin proleterleri birleşin!" sloganına karşı muhafazakâr ve sağ siyaset, "Aynı ülkenin tüm sınıfları bir başka ulusa karşı birleşin!" ilkesini savunagelmiştir.

Öte yandan enternasyonalizm ile ulusalcılık arasında tuhaf bir ilinti de görülmektedir; buysa bir başka 'kafa karışıklığı'nı açıklar: Söz gelimi, "... çok sayıda Fransız Komünist Partisi militanının hem Fransız milliyetçiliğine hem de SSCB'ye tam bir sadakatle bağlanmaları bunun bir örneğidir."[68] Bu iki kutuplu çekişme içinde birey ulusa bağlanmakla proleter-emekçi ve yönetilen sınıflara ait kimliğiyle anti-ulus olan proleter devrimci ütopyasına, yahut onun dönemsel olarak aktüel reel politik birimlerine bağlanmıştır; gözlemlenen odur ki, bireyin çoğunlukla tercihi güçlü etnik, ırksal, dinî, gelenek-görenek ve dil-kültür beraberliklerinden yana olmuştur. Demek ki gelecekte onlara sunulacağı şimdiden belirtilen özgür – ama belirsiz ve hayali- bir dünya yerine, kökleri eskiye dayalı bir olguya sığınmak birey için tercih edilen yoldur. O hâlde, şu sonuca şimdi varıyoruz: Birey için kitle-**mass** olgusu, ilk olarak ulus örgüsü içinde oluşmuştur; ancak, ulusun bugün bizim algıladığımız anlamda kitle olmadığı, daha karmaşık bir örgütlenme, devlet ve güvenlik organlarına sahip olması, yaşayan bir organizma gibi kendisini bugünden geleceğe taşıma çabasında bulunması onu kitle niteliklerinden uzaklaştırdığı için kısa sürede, birey, bolluk toplumu ve tüketim

---

[67] Maurizio Viroli, **Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1997, s.25.
[68] Hobsbawm, **a.g.e.**, s.150.

olanakları, teknolojinin sınırsız şekilde yaşama girişi, kültürün yok olup yerine görsel gösteri spor ve yarışlarının alması ile kendi asıl kitlelerini yaratacak ve bunları ulus içinde içiçe geçmiş kümeler gibi var edecektir.

Enternasyonalizm ve ulusçuluğun Marksçı anlayışın birey ve kitle sorununa yaklaşımında temel bir sorun olarak kaldığı söylenebilir. Louis Althusser'e (1918-1990) gelene kadar, birey-kitle kavramları Marksçı yapıtlarda ya hiç yer almamış, yahut sonu proleterya gerçeğine bağlanacak biçimde değerlendirilmiştir. Leon Troçky'nin bu anlamda kitle kuramlarına ilgi gösterdiğini eklemek durumundayız. 1917 Rus-Bolşevik Devrimi ardından salt Troçky'nin çağdaş kitleyi Roma İmparatorluğu döneminin Plepleri olarak nitelediği biliniyor; Troçky'nin 'tek ülkede sosyalizm' tercihine karşı 'sürekli uluslararası devrim' önerisini yaparken, onun, kitlelerin üzerinden yükselen faşist hareketi, ona karşı geliştirilen Stalinci bürokratik-ulusalcı sosyalizmle eş tutacak derecede kitle olgusunu eleştirmekteydi.[69]

Bilindiği gibi, kitle, geleceğe kendisini taşımak ve devretmek çabası gösteremez; tamamen başı ve sonu, eylemsel sürecinin başlangıcı ve bitiş noktası belirsiz bir amorf sosyolojik kalabalıktır. Buna karşılık ulus, "üyelerinin yaşayıp düşledikleri topluluğun kendisi, toplumun tümüdür. Bu sıfatla ulus herkesin üzerinde anlaştığı bir değerler sistemi oluşturur, bu da birbiriyle çatışma halinde olan tüm ideolojilerin karşıtı olur."[70] Kitlenin bir ya da birden fazla ideolojisi, ideolojilerden oluşan amalgam bir sahte inanışı, itaate bağlı varsayımı olabilir ve bütün bunlar hemen varolduğu gibi köksüz ve temelsizliğinden derhal yok da olabilir. O nedenle bir kitle ideolojisinden söz etmek olanaksızdır. Tam da bu nedenle, kitle yerine daha genel bir inanışla, ulusçuluğun bu kadar revaçta olması, tüm öteki ideolojilerin tamamından, kendisi bir ideoloji olmamakla beraber, ayrılıp onların üzerinde bir yerde bulunmasının nedeni de bu tartışmasızlığıdır. Nitekim, 19.yy. düşünürleri içinde ulus adına değerlendirme yapmaya kalkışanları, hatta kalem çevikliği ve zekâsıyla derin entelektüel birikimine karşın Marx dahil olmak üzere kimse pek görülememiştir. Ulus üzerine çağdaş değerlendirmelerin, üstelik Rénan gibi ilk

---

[69] Robert S. Wistrich, "Leon Trotsky's Theory of Fascism", ***Journal of Contemporary History***, Bl.11, No.4, Special Issue: Theories of Fascism, Oct., 1976, s.157-184. ay:["Unlike traditional Bonapartist dictatorships, founded on the support of the army, bureaucracy and police, fascism was only possible under conditions of industrial monopoly capitalism which produced the mass basis for these 'plebeian' movements."]

[70] Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s.83.

klasik saptamalar bir yana bırakılırsa, daha çok 20.yy'ın son çeyreğinde daha çok yapılması da anlamlıdır; tarihi tecrübenin tamamlanması sanki beklenmiş gibidir. Zira, 20.yy'ın son çeyreği globalleşmekte olan bir dünyanın zaman dilimidir ve bu dönemde, E. Gellner, E.J.Hobsbawm, B.Anderson gibi belli başlı düşünürlerin elinde ulus kavramı yeni baştan mercek altına alınmıştır.

Bu karmaşık ilişkiyi anlamak için, ulusun bireylerin tamamından oluşurken aslında tepeden aşağıya doğru yayılan bir "milliyetçilik projesiyle" anlaşılacağını görmek gerekecektir. Smith ve Marx karşıtlığı çizgisinde kalarak açıkladığımız ulus-millet kavramı için nasıl *a priori* (öncül kabul) tercihi yapılıyor, tıpkı bireyin zaten varolması gibi ulusun da evvel eski orada, o topraklarda bulunduğu düşünülüyorsa; E.J.Hobsbawm gibi yeni dönem Marksçıları arasında yaygınlaşan bir kavram saptamasıyla ulus kavramını *a posteriori* (sonul kabul) görmek konuya kesinlikle farklı bir boyut getirmektedir. Bu defa ulusalcılığın kavramlaştırdığı bir ulustan söz etmek, anlama sürecini kolaylaştıracaktır; eğer başa ulusu koyarsak, zihinsel kurgumuz, ulus ideolojisini ardına getirecek, buysa ilkini kutsayan ve tartışmasızlaştıran bir olgu olacaktır. "Çünkü 'milliyetçiliğin' kavramsallaştırdığı bir 'millet' geleceğe dönük olarak tanınabilirken, gerçek millet ancak *a posteriori* tanınabilir."[71]

Ulusların, burjuvazinin siyasi zaferiyle kurulan merkezi devletler altında siyasal iktidarın yönetimine bağlanıp kendilerini ulusçuluğun şovenist ve etnik kökenli baskısına bırakması, iki temel gelişmeyle eşzamanlı ve koşut oldu: Birincisi, kapitalist ulusal piyasaları birbirinden ayıran gümrük duvarlarının ortaya çıkmasıydı ve ikincisi, Bismark-Prusya askerî geleneğini tüm Kıta Avrupa'sına yayan militarizm olacaktı. "Kapitalizmin tarihinde gümrük politikası ve militarizm olmaksızın hiçbir şey yapılamamış ve bunlar önemli ölçüde devrimci rol oynamıştır. Onlar olmasaydı, büyük endüstriler gelişemezdi."[72] Büyük endüstri demek, 19.yy'da ulusal piyasaların, dolayısıyla da ulusların ortaya çıkması demekti. Kapitalizmin bu evresinde, bireyin piyasalarda emek sunan ve kendi emeğiyle katıldığı üretim süreci sonundaysa çıkan mülkiyeti burjuvaziye ait metayı tüketmesi istenen kişiliği, 'özgür irade' olarak birey tarafından çoşkuyla

---

[71] Hobsbawm, **a.g.e.**, s.23.
[72] Rosa Luxemburg, **Sosyal Reform ya da Devrim**, Çev: H.Selman, Maya yayınları, İstanbul, 1975, s.49-50.

karşılanmıştır. Tarihte ilk kez bireyin ufkunda o güne değin güvenli kır yaşamının sınırları dışına çıkmadığından göremediği kadar geniş olanaklar belirmiştir. Birey bu olanakların, onu zenginleştiren bolluk toplumu içinde bir yandan serüvenini yaşamak hevesine kapılmış, ancak öte yandan bireyin geleceğe ait belirsizliği –eski pastoral yaşamının yeknesâk ve devinimsiz günlerine kıyaslanırsa- artmıştır. Bu belirsizlik ihtimallerine karşılık bireye sunulan göreceli bir eşit olma güvencesidir.

"Kapitalizm bireye çalışkanlığı, zekâsı, yetileri sayesinde üstünlükler ve ayrıcalıklar elde etmek, sonra da bunları, kendi atalarından almamış olsa dahi, çocuklarına aktarmak olanağını bahşederek, eşitliğe doğru az-çok ilerleme sağlamıştır. Buysa, aristokrasilerde ya da kast sistemlerinde çok daha güç, hatta olanaksızdır. Bir parya brahman olamaz, bir köle kolay kolay vatandaş olamıyordu, bir köylü de soylu sınıfına giremiyordu."[73] Böylece bireyin ulus içerisinde hem bir yandan geçmişten gelen ruh okşayıcı gelenek ve göreneklerin varlığıyla kendini güçlü hissetmesi olanaklı oldu, hem de bir yandan ulusal kapitalist piyasalarda özgür davranması istenen bu bireyin cebini doldurmak fırsatı eline geçmiş bulundu; bu, bir taşla iki kuş vurmak gibiydi... Birey, en azından, bir süreliğine, tarih boyunca elde edemediği kadar piyasalara ait kurgusal, -globalizmde *sanal* olarak adlandırıldığı gibi- bir özgürlüğün tadını çıkartmak pahasına birey olmak hakkını devlete devretti; buna da hem uluslararası çatışmalar yahut kendi ulus yapısı içinde etnik-dinsel çekişmeler nedeniyle güvenliği açısından pek itirazı olamazdı... Bu devrediş biçimi Avrupa kıtasında ulusalcılık akımlarıyla daha güvenli bir büyük oluşuma ulusa yönelecektir. Ulus ve ulus devlet, tek tek bireyleri koruma sözü veren bir büyük oluşumdu. Böylece ulus ve bireyin ahlakî varlıkları da eşleşiyor, birininki ötekisinin yapısında eriyordu.

"Milliyetçilik geliştikçe, 'doğru ya da yanlış ama benim memleketim' düşünüsü yayıldı ve milletler, kişiler için kötü ve ahlaksız sayılacak şeyleri yapmaya başladılar. Böylece kişilerin ve devletlerin ahlakı arasında acaip bir zıdlık doğdu. İkisi arasında büyük bir ayrım vardı; insanların günahları milletler için fazilet sayılmaya başlandı. Çıkarcılık, hırs, kibir, kabalık kişiler için kötülük ve ahlaksızlık sayılırken, milletler için memleket aşkı ve

[73] Maurice Duverger, **Politikaya Giriş**, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık yayınları, İstanbul, 1971, s.64.

vatanseverlik adı altında övülüyor ve teşvik görüyordu... [U]ygarlık kişilerin günahlarını, büyük topluluklara devretmek için bir araç haline geldi."[74]

Bireyin hem uluslaşma-ulusa katılma, daha sonra sınıflar içinde üretim ilişkisinin acımasız çarklarında bulunma, sonra kitleye karışma süreci bir yandan bireyin başkaldırısına neden oluyordu; buradaki başkaldırı sınıfsal devrim ya da ayaklanma anlamında değildi. Kapitalizm insana belirsiz bir gelecek sunarken, bir yandan eşitliğini ileri sürerek onu tek başına bırakıyor, yalnızlaştırıyordu; öte yandan ulus söz konusu olduğunda topyekûn savaşa çağırıp birdenbire ona vatansever olarak bir 'milliyeti' olduğunu anımsatıyordu. "Bireyselleşme sürecinin diğer yönü giderek *'artan yalnızlık'*tır... Kişinin kendi bireysel varoluşuyla kıyaslandığınıda son derece güçlü ve yenilmez, ve çoğu kez ürkütücü ve tehlikeli olan bu dünyadan ayrı olma bilinci, bir güçsüzlük ve kaygı duygusu yaratır. Kişi, o dünyanın ayrılmaz parçası olduğunda, ondan korkması gerekmiyordu. Ama birey hâline gelince, tek başına kalmıştır ve dünyayı, tüm tehlikeli ve kendisini yöneten yönleriyle karşısında görmektedir."[75] Bu birey için akıl almaz bir karmaşadır. Bu karmaşa başkaldırısı için bireye yeterlidir: "19.yy'da, dindarca bir dille, insan cinsinin ilerleyen kurtuluşu diye adlandırılan şey, dışarıdan bakıldığı zaman, birbirlerini aşarak düşüncede bir biçime ermeye çalışan, ama yerde ve gökte her şeyi kalıcı duruma getirecek, kesin devrime ulaşamamış olan, sonu gelmez bir başkaldırmalar dizisi görünür... Bunun için bütün devrimciler sonunda dünya birliğine varmak ereğini güder, tarihin [mutlu] bir sona ereceğine inanıyormuş gibi davranırlar... O zaman [bireyin] başkaldırı yararsız ya da gününü doldurmuş olmak korkusu altında, devrimci olmaya zorlanır."[76]

İşte, bireyin kişisel ahlaki isyanı, sınıf ya da ulus olgusunun kapsayıcı ve özgürlüğü ortadan kaldıran zorlamasıyla ya devrimci olacak ya da milliyetçi bulunacaktı; bireyin başka tercihi yoktu. Başka tercih, bireyi, 20.yy'ın ortalarına doğru, tüketim ve bolluk ve teknoloji sıçramasında kitleye karışmakla kendini bulacağı bir başka mecrada ortaya çıkacaktır. Öte yandan A.Camus'nün, bir karamsar varoluş felsefecisi olarak, yukarıda kullandığımız alıntısının, çalışmamızın 3.Bölümünde, N.Topçu'ya ait isyan ahlakı ve

---

[74] Pandit Nehru, **Dünya Tarihine Bakışlar**, Çev: Sabiha Tuğcu- E.Deniz Akarlı, Ataç yayınları, İstanbul, 1965, s.112.

[75] Erich Fromm, **Escape from Freedom**, Avon Books, NY., 1969, s.45, [Karşılaştırmalı okuma], **Özgürlükten Kaçış**, Çev: Şemsa Yeğin, Payel yayınları, s.39.

[76] Albert Camus, **Başkaldıran İnsan**, Çev: Tahsin Yücel, Bilgi yayınları, İstanbul 1967, 3.Bl., s.123.

hareket teorisi başlığı altında aktaracaklarımız için bir önemi vardır. Topçu'nun bireye ait varoluşçu yaklaşımı ile Camus'nün satırları arasındaki benzerliğe şimdiden dikkat çekmek uygun olur.

Bireyin kitleye katılmak ihtiyacı sadece yalnızlık duygusunu gidermek esasına dayanamaz; ötekileşmek, ötekiyle birlikte olmanın kendisinde bir ilkel sosyal beraberlik duygusu vardır ve Ortega ile ilgili bölümde ele alacağımız gibi, ancak benliğine dönebilmek becerisini elde edebilmiş ve kendiyle başarılı bir yaşam tasarımı yapabilecek ölçüde eğitim alabilmiş birey bu duyguyu aşabilir. Yahut, Eric Fromm'un vurguladığı gibi, dışındaki dünyayla anlaşarak, Ortega'nın değişiyle ötekileşerek bu duygudan bir süreliğine kurtulacaktır. Bu edim, kitleye karışmakla olur. Bireyin kendisine sunulan ideoloji, din, cemaat kültürü ve nihayet milliyetçi duygular eşliğinde bir ulusa aidiyet hissetmesiyle, "Kişinin bireyselliğinden vazgeçmesi, kendisini tümüyle dışındaki dünyaya kaptırarak yalnızlık ve güçsüzlük duygusunu yenmesi yönünde dürtüler ortaya çıkar."[77] Bireyin güçsüzlüğünü ortadan kaldıracak tek şey onun piyasa ilişkileri içinde başarılı olması, böyle nitelenmesinden geçmektedir; artık birey için çok kazanmak, daha fazla kârlılık elde etmek, tek başarı ölçütü olmaktadır. Tersi ise bireyi yalnızlaştırır, yalnızlaştıkça yahut diğer deyişle yoksullaştıkça, beklendiği veya Marksçıların umduğu gibi, kendi sınıfına dönüp orada kendini tanıyacağına, daha fazla ölçüde kitleye karışır, kitle insanı olur; sorun onun başarısızlığında yatmaktadır. "Başarısızlık, en büyük modern tabudur. Başarıya ulaşma reçeteleriyle dolu popüler kitaplar, başarısızlıkla baş etme konusunda büyük ölçüde sessizdir. Kişinin başarısızlıkla yüzleşmesi ve başarısızlığa yaşam öyküsünde yer vermesi meselesi, bizi için için kemiren, ama başkalarıyla nadiren tartıştığımız bir konu... Bunu yapmak yerine klişelere sığınıyoruz. Yoksulların haklarını savunan kesimler bile, 'Başarısız oldum' sözündeki yakınmayı gidermek için, 'Hayır başarısız olmadın, sen bir kurbansın' gibi sözde rahatlatıcı bir karşılık veriyor."[78] Bireyin kader kurbanı, kısmetsiz, talihsiz ve 'şeytanın bacağını kıramadığı' tüm durumlarda, sığındığı tek yer takıntılı-obsesif inançlar, din ve ruhsal akımlar, dogmatizm, barbarlığa

---

[77] Erich Fromm, **a.g.e.** s.45. [Karşılaştırmalı okuma], **a.g.e.** s.39.

[78] Richard Sennett, **Karakter Aşınması-Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri**, Çev:Barış Yıldırım, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2002, s.124.

varan şiddet, alkolizm ve uyuşturucu, bir ölçüde eğitimli olanlardaysa kurulan bağlarla görülen cemaat ve dinsel eğilimlerdir.

Çağımızda bireyin böylesine güçsüzlük içine düşeceği, daha 19.yy'da iken, karamsar varoluşçu Kierkegaard tarafından ileri sürülmüştü. Kierkegaard, geleceğe ve dışarıdaki her şeye karşı duyulan acıyla kıvranmakta olan bireyden iç karartıcı ve umutsuzca bahseder, yalnızlık ve önemsizlik duygusuyla ezilmiş çağdaş bireyi gösterir.[79] Bu anlamda, bireyin kaçış yolları bulması gerekmektedir. Belirttiğimiz gibi bunun ilk yolu ulus içersinde güven duygusunu aramasıydı; yeterli olmamış, üstelik güçlü uluslar güçsüzleri egemenlik altına alınca, yahut bunun için kanlı savaşlarda birey hayatını ortaya atınca, ulus ve ulusçuluğa olan güven sarsılmıştır. I.Dünya Savaşı ertesinde yaşanan genel kanı bu yöndeydi. İşte tam da bu sırada, elbette finans kapitalin yeni piyasalar araması için sınırları zorladığı bir dönemde, Avrupa'da siyasal ve kültürel faşizm ve ona eşlik eden korporatist devlet anlayışı ortaya çıktı. Bunun en uç örneği Hitlerci Nazizm'dir. Bireylerin Nazi kitlesine karışması, gözü kapalı bir itaat duygusu içinde 'nazileşmeleri' I.Dünya Savaşı ertesinde, Almanya örneği ele alınırsa elbette yüksek enflasyon, siyasi dengeler, komünizm ve Yahudi düşmanlığı gibi öteki ve çok önemli dinamiklerin yanı sıra bireyin güvensizlikten kaçışından başkası değildir. Nazizim aslında bir milliyetçilik akımından daha çok faşizan kitle yaratma siyasetidir. Bununla beraber, Nazizm üzerine iki temel yaklaşım olduğunu eklemeliyiz. Bunlardan ikincisi, bu çalışmanın tezi olması bakımından burada ele alınıp vurgulanacaktır. "Birincisi, Nazizme yalnızca ekonomik dinamizmin, Alman emperyalizminin yayılmacı eğilimlerinin ya da temelde siyasal bir fenomenin, yani devletin sanayiciler ve Junkerler tarafından desteklenen bir siyasal parti tarafından ele geçirilmesi olarak bakmaktadır. İkincisi, Nazizmin yalnızca psikolojik, daha doğrusu psikopatolojik koşullar çerçevesinde açıklar... Faşizmin gerçek kaynakları, 'ekonomide değil insan ruhunda' bulunabilir."[80] Bu çalışmada ele aldığımız Ortega ve Topçu'nun kaleminden çıkan birey anlayışı, Nazizmin bir kitle eylemi olarak yöneldiği ikinci tipi tanıma ve bu tanımdaki faşizan ruha sahip bireye aittir; bu tanımlamaya da tezin savunusu adına katılmaktayız.

---

[79] Søren Kierkegaard, **Fear and Trembling and The Sickness unto Death**, Çev: W.Lowrie, Princeton University Press, 1974, pp,168-169.
[80] Erich Fromm, **a.g.e.**, s.231-232, [Karşılaştırmalı okuma], **a.g.e.** s.167.

Bu kısmı özetlemek gerekirse, birey kitle adı verilen gelgeç ama sürekli olarak bir şekilde var olan 'hayali-amorf-cesameti ve yoğunluğu ölçümlenemez' kalabalığa karışmazdan evvel ulusla; ulusa karışır karışmaz da kendi özgül sınıfıyla tanışmıştır. Kitleye katılmakla ulusa ait olmak arasındaki fark bu kadarla da kalmıyor; Baudrillard'ın aktardığı gibi, onların bir yazılı ya da sözel bir tarihi de yoktur. Kimse, kitlenin tarihçesinden söz edemez. "...[k]itlelerin ne geçmişte ne de gelecekte yazabilecekleri bir tarihi yoktur. Özgürleştirebilecek gücül bir enerjileri ve yerine getirmek istedikleri bir arzuları yoktur. Onların gücü günceldir. O güç şu ânda, burada ve bütünlüğü içinde yanı başımızdadır. Bu güç ise onların sessizliklerinde yatmaktadır."[81] İşte, Jean Baudrillard'ın vurguladığı güncel sessiz güç, kitlenin amorf ve ölçülemez varlığına işaret eder; bu nedenle, örneğin emekçi kitlesi, denilemeyeceği gibi, köylü kitleleri-memur kitlesi gibi sosyolojik olduğu sanılan, 'galat-ı meşhûr' yanlışlıkların da görülmesi gerekir. Zira kitle denildiğinde, eklemlenen sınıfsal oluşuma ait bir bağı kurabilmek zordur. "Kitlenin bir ayrıcalığı, yüklemi, niteliği ve göndereni yoktur. Onun kesin bir şekilde tanımlanmasını sağlayan şey de budur. Kitlenin 'sosyolojik' bir gerçekliği de yoktur. Hiçbir gerçek nüfus kesimiyle ya da bir meslek grubuyla ilintisi olmadığı gibi toplumun bütünüyle de bir ilişkisi yoktur."[82] Karşılaştığımız, klasik toplumsallaşma modelleri dışında olan bir anonim olgudur; son olarak, Baudrillard bunu, 'sessiz yığınların gölgesi' olarak niteler.

Buraya kadar kısaca bireyin yalnızlık ve güvence duygusuyla sığındığı ulusu, ulus içinde yaşarken, sınıfsal karakteri ne olursa olsun içine girdiği bir ya da birden çok kitlelerin varlığını aktarmaya çalıştık. Toplumların başarısızlığı, bireye olan güvensizlik ve siyasal iktidarın sırt dönüşü, sosyal örgütlenmenin zayıflığı, devletin gücünün toplumsal güçlerin hepsinden daha yüksek oluşu ne kadar fazla ölçümlenirse, hem ulusalcılık ve ulus anlam kazanıyor, hem de kitleler Ortega'nın deyişiyle barbarlaşacak derecede kabaran deniz dalgaları gibi artıp çoğalıyorlardı. Zira, "milliyetçilik ya da etnik köken, 'dağılan bir toplumda bütünleşme faktörlerini ikâme eden' bir özelliktir. Toplum başarısız kalınca, nihaî güvence olarak ortaya millet çıkar."[83]

---

[81] Jean Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu**, Çev: Oğuz Adanır, Ayrıntı yayınları- [2.basım Doğu –Batı yayınları] İstanbul, 1991, s.8.
[82] Baudrillard, **a.g.e.**, s.11.
[83] Hobsbawm, **a.g.e**, s.206.

Öte yandan, kitlelerin kapitalizm döneminde ortaya çıkmış olduklarına yönelik tez ve açıklamaların yanı sıra, erken kapitalizm çağlarında da kitle davranışlarına benzer toplumsal hareketlerin görüldüğünü, Charles Mackey'in 1852 tarihli bir sosyoloji derlemesi olan klasik yapıtından biliyoruz. Ne var ki Mackey'in yapıtında aktardığı ilginç, sıra dışı kitlesel olayların her biri kitle toplumu davranışlarını andırıyor ve benzerlikler bakımından bir ön-model, prototip yaratıyorsa da orada aktarılan 'hikâyelerin' tamamı insanın açgözlülüğü, bilgi eksikliği ve cehaleti, batıl inanç ve dinsel etkilerle açıklanabilecek nitelikte sıradışı öykülerdir.[84]

1.3. Kitlenin Ulusa Benzeyen Yapısı: Cemaat,Gruplar,Karmaşık Toplum

Cemaat, bir lider çevresinde toplanan dar kitledir. Sayısal-nicel olmasından çok içerik-nitelik bakımından, en azından, şu âna dek yorumladığımız amorf/gelgeç/ sürekliliği belirsiz kitleden bu yönüyle ayrıdır. Bu anlamıyla cemaat, kitlenin ulusa benzeyen biçimidir. Cemaat kavramı, genel olarak ahlaki değer yargıları üzerinden değerlendirilmektedir. Bireyin özgür iradesiyle yaşamsal haklarını cemaate devretmesi ahlaki bir ilişki olarak görülmektedir; ancak, cemaat kendisine özgür iradesiyle katılan bireyi sürekli olarak günün birinde ihanet edeceği varsayımıyla tehdit etmektedir. "Cemaat kavramına ilk yaklaşma noktası, bireyin özerkliğini merkez alan ahlakiliğin, varlığı dayanışma-uyum, hatta kendini fedaya hazır olma ve benzeri erdemlere bağlı olan cemaati çökerteceği yoluncaki suçlamadır."[85] Suçlama hiçbir nedenle yapılmıyorsa, en azından, lidere karşı üyelerin birgün ve/veya bir ân saygıda kusur edecekleri biçimindeki üstü örtülü gözdağı olarak sürer gider.

---

[84] Charlews Mackay, LL.D, **Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds**, The Noonday Press, NY, 1969, (tıpkı basım: 1841 London), Edit: by Bernard M.Baruch, ay.[All economic movements, by their very nature, are motivated by crowd psychology. I never see a brilliant economic thesis expounding, as though they were geometrical theorems, the matematics of price movements, that I do not revall Schiller's dictum: *"Anyone taken as an individual, is tolerably sensible and reasonable, as a member of a crowd, he at once becomes a blokhead!"* or Napoleon's maxim about military masses: *"In a war, the moral is to the physical as 3 to 1."* s.115.]

[85] Matthias Kaufmann, **Aydınlanmış Anarşi-Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2003, II.Bl., s.113.

Eğer cemaatin bir lideri yahut liderleri varsa, onların tartışmasız kabul gören düşüncelere ve etkinliklere sahip olmaları gerekir. Demokratik eğilimlerini geleneksel yapısı içinde muhafaza edebilmiş bazı cemaatlarde, örneğin Türkiye'de lonca yahut Alevi kökenli kimi cemaatlerde olduğu gibi, lider yerine 'kanaât önderi' atanır; buradaki atama sözcüğü, yerinde bir niteleme olsa gerekir, zira gerçekten kanaât önderi atanır! Kanaât önderinin cemaatin genel liderlerinden üyelerine söz dinletmek, üzerlerinde otorite kurmak adına pek farkları yoktur. "Kanaât önderi", Amerikalı siyaset sosyoloğu S.Martin Lipset'in elinde **"Opinion Leaders"** adını alacaktır ve Lipset, Batı'da siyaset bilimi eğitiminde bir klasik olan yapıtında "...[h]alkın bir azınlık kesimi kapsamlı bilgi birikimleri, ilgi ve merak alanları ve kişilikleriyle çevrelerini ve dostlarını etkileyen düşünsel liderlerdir. Onlarla temasta olmak siyasi davranışların etkisindeki sıradan propaganda yötemlerinden daha etkilidir."[86] Bu etkinlik, Lipset'de siyasi oy mekanizmaları açısından belirirse, aynı teknik izdüşümle, sadece seçim zamanları için değil, aynı zamanda cemaat liderinin cemaat üyeleri üzerindeki günlük sıradan birey davranışlarına kadar müdahalesini temin eden işlevselliği olarak görülebilir.

Cemaatin liderine saygı göstermekle başlayıp tapınmaya kadar varan değişik bir davranışlar yelpazesi içinde, cemaate katılan bireyden onu bir tür kahraman görmesi istenir. Kahramana tapınma konusu, Nazilerin hışmına uğrayan Alman düşünür Ernst Cassirer'in, doğal olarak önünde bir Hitler örneği bulunduğu için, dikkatini çekmiş olmalı; Devlet Efsanesi adlı yapıtında genişçe buna yer vermektedir. Kitabında, İngiliz ahlakçı yazar Thomas Carlyle'ın 1840'daki bir dizi konferansına değinerek onun *'Kahramanlara Tapınmaya ve Tarihte Kahramanca Olana İlişkin'* konulu metninden alıntılar yapar: "İnsanın şimdiye değin kurmuş olduğu tüm gelenekler, düzenler, mezhepler, toplumlar batsa bile kahramana tapınma kalıcılığını koruyacaktır... [B]izi yöneten kral mantıklı ve ölçülü yetimiz olmayıp imgesel yetimizdir. Onun bizi cennete doğru yönlendiren papaz ve peygamber; ya da cehenneme doğru yönlendiren sihirbaz ve büyücü olduğunu söyleyebilirim."[87] Gerçi kral, iyi kötü bir ulus'un yahut en azından ulus'a yakınlaşan bir halkın lideridir; ancak cemaat lideri özelliklerini genel olarak taşır ve demek ki Cassirer'in

---

[86] Seymour Martin Lipset, **Political Man- The Social Bases of Politics**, A Doubleday Anchor Book Publishing, NY., 1956, Bl.II., Ks.6., s.203.

[87] Ernst Cassier, **Devlet Efsanesi**, Çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 4.Bl, s.199,204.

değerlendirmesiyle, bireyleri kötüye de iyiye de götürebilmek yetisine sahiptir. Birey, bu seçimi, geleceği ve şimdiki durumuyla ilgili tüm hak ve yetkilerini bir üst lidere, cemaatin tepesindekine devreder; bu cümle soru olarak sorulsaydı, karşılığı, 'sorumluluktan kaçış mekanizması' olarak verilecektir.

Kahraman yaratıp ona tapınmak özgürlükten kaçış sorunu olarak siyaset ve sosyoloji üzerine 'felsefe girişimcileri'nin dikkatini hep çekiyor olmalıdır. Gündüz Vassaf, "Özgürlük içinde yaşamaya cesaret edemediğimiz için, bu işi tapındığımız kahramanlara havale ediyoruz" diyordu: "Kahramanlar içimizdeki totalitarizmin karakteristik örnekleridir. Onlar aynı zamanda totaliter yönetimler için de vazgeçilmezdirler. Kahramanın 'insanî' yanı, totaliter düzenin işine yaramaz, bizim de 'insanî' olana fazla saygımız yoktur."[88] O hâlde kahramanı kaldırınca altından insan, birey çıkıyordu. Kahraman olmayınca, birey insan olduğunun farkına 'şiddetle ve korkup ürkerek' varıyordu.

Kahramana tapınmadan başlayarak tapınmanın biçimi ırka tapınmaya-şovenizme, oradan gerisin geri dönerek ve darlaşarak bireyin ırksal bir tecrübeyle kendi üyelerini ırkdaş aidiyeti içinde gördüğü cemaate tapınmaya kadar genişlik gösterecektir. Bu genişleyip her yana yayılmanın, toplumsal yaşamda bir tür rezonans etkisi yaptığı da söylenebilir. Rezonansın etkisiyle 'kırılma' yaşayan toplum bu nedenle, kısa sürede bir çok cemaatlere bölünecektir. Irka tapınmaktan cemaate tapınmaya kadar bireye ait tüm 'alçalma ve boyun eğme' biçimleri, ırkçılığın savunusunu yapan Fransız antropolog Arthur de Gobineau'ya (1816-1882) bakılırsa, son derece sevimli ve cana yakın bir ifadede yer alır: ***Amor fati!*** Bu, *kader tutkusu* yahut *yazgıya duyulan hayranlık*'tır.[89] Böylesi hayranlık bazı ırkları kendi totaliterizmini kurmaya ve ona hayranlık duymaya, ötekiler ise bu uluslararası aşağılamanın ezilen ve boyun eğen tarafı yapmaya iknâ etmektedir. Öte yandan, ilkel kabilelerde antropolojik çalışmalarıyla tanınan Bronislaw Malinowski (1884-1942) yerlilerin bildikleri bir aracı yapmak için büyüye başvurmadıklarını, özel bir cesaret ve meydan okuma, dayanıklılık ve sonucundan emin olunamayan beceri gerektiren bir araç- ya da iş üretmek durumunda olup büyü ve

---

[88]Gündüz Vassaf, **Cehenneme Övgü-Günlük Hayatta Totalitarizm**, Çev: Ömer Madra-Zehra Gençosman, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1992, s.73-75.
[89] Cassier, **a.g.e**, s.231.

söylenceye başvurduklarını saptaması, bizi, cemaatin modern zamanlardaki gerçekliğine taşıyacaktır; zira, "Büyü ve söylencebilimin ilkel toplumdaki rolüne ilişkin bu rol insanın siyasal yaşamının hayli gelişmiş evrelerinde de rahatlıkla uygulanır"[90] ve cemaatler modern toplumda, ilkel zamanların söylence sosyolojisine duyulan ihtiyacı karşılar. İlkel toplumlara ait pagan-totem tanrılar ve büyülerle söylenceler, korkuların ve ortak isteklerin, güvence beklentisinin kişileştirilmesinden başkası değildir. Aynı talep evrilerek, değişim ve modernite kılığına girmekle, çağımızın, daha eski tarihlere bakılırsa erken-kapitalizm döneminin toplumsal yapısında cemaate gereksinimi oluşturmuştur.

Böylece, insanı özgürleştiren-yapmacıksız ve bireyin ufukları geniş bir evrene korkusuzca açılmasını sağlayacak cesaretten yoksun bırakan cemaatler, mitolojideki **Circe**'nin, adasında yaptığı büyülere benzer biçimde her toplumda, her ulusun içinde ve Ortega düşüncesiyle ele alınırsa kitlelerin tamamında görülmeye başlanacaktır. Circe'nin adasında, birey olarak iradesiyle doğaya ve otoriteye meydan okuyan tarihin gelmiş geçmiş en cesur serüvencisi Odysseus'un başına gelenler, onun arkadaşlarının Circe büyüleriyle birer birer hayvanlara dönüştürülmesi, böylelikle insanî ayrıcalıklarından yoksun bırakılması, bir metafor olarak cemaat yapılanmasına benzetilebilir.[91]

Çağımızın cemaatlerinde, en üstün insanî ayrıcalıklarını dahi cemaate ve liderine devrederek bundan vazgeçmeyi göze alanlar, açıkçası ve şaşkınlık duyulacak kertede söylenebilir ki, eğitilmiş, zeki, doğru düşünen ve hatta dürüstlük ahlakları üzerine kuşku duyulmayacak insanlardan oluşmaktadır. Böylelikle bu insanlar özgür ve kişilikli kimse olmaktan uzaklaşmaktadır; toplum, bu yoksunluğa sahip olarak itaat duygusu gelişmiş bireylerden oluşmakta, ancak her bir cemaatin sayısı kadar bölünmüşlük yaşayan organizmaya dönmüştür. O nedenle, son zamanlarda, özellikle Türkiye'de bu türden cemaatleşmenin ardından doğabilecek çatışkı ve uyuşmazlıkları gidermenin yolları aranmakta; karşılık olarak yine demokrasi ve demokratik kültür ilacına başvurulup, 'çoğulculuk' gibi 'kulağa hoş gelen' ancak 'içi dilediğince sonradan doldurulabilir' bir kavram öne sürülmektedir. Ne var ki sıklıkla karıştırılan bir ayrıntıya sıra gelmiş bulunuyor: Bu anlamıyla cemaate katılan bireyle bir toplumsal örgüte, siyasal parti gibi bir

[90] Cassier, **a.g.e.**, s.280-281.
[91] Homeros, **Odysseia**, Çev: Azra Erhat/A.Kadir, Can yayınları, İstanbul, 1996 basımında, X.Bl, s.180.

oluşuma, dernek ya da kuruluşlara katılan bireyler arasında temelden fark vardır. "Üyelerinin 'bedenlerini ve ruhlarını teslim ettikleri ya da etmeleri gereken bir grup olarak düşündüğümüz cemaatin tersine, örgüt, söz konusu kişileri ancak kısmen özümler; aslında örgütü kişilerden değil de rollerden ibaret olarak" görmek gerekir.[92]

Örgütler gibi cemaatler de, güyâ, üyelerinin özgür olduğunu ifade ederler; bireyle olan buluşmayı bir yeni tip toplumsal sözleşme olarak öne süreni de vardır. Açıkçası, J.J.Rousseau'dan sonra ikinci tip bir toplumsal sözleşmenin arayışı içine girilmiş bulunulmaktadır. Soru, eğer insanların birey olarak bu vazgeçişlerinin nedeni üzerine sorulursa, yanıtının kitle-insan adındaki kapitalist topluma ait yeni tip bireyin ortaya çıkışında aranması gerekir. Bu arayışı, bir sonraki bölümde Ortega'da cemaatsiz kültürler üzerinden bakarak, son bölümde de Topçu üzerinden cemaate yakın duruşla görmeye çalışacağız.

Cemaatin insanları, kendilerine ait alanlarda özel işaretleşme, iletişim kurma biçimlerine sahiptirler; bunları, dışarıdaki kamusal alanda birbiriyle ilintide bulunan bireylerde bulmak olanaksızdır. Kamusal alanda bireyin bir ötekine karşı ilgisizliği, bir tür 'uygar ilgisizliktir' ve bireyi kitle dışında kaldığı, cemaate geçici olarak katılamama durumunda olduğu, ancak aynı ulusa ait birer üye olduklarını karşılıklı olarak bildikleri yekdiğerine gösterilen güven-güvensizlik anlamını taşır. "Modern toplumsal etkinliğin anonim ortamlarındaki günlük yaşamı oluşturan çeşitli karşılaşmalar" diye yazıyor A.Giddens, "ilk ânda, E.Goffman'ın uygar ilgisizlik [Alıntı;Erving Goffman'dan, 'Behavior in Public Places':] olarak adlandırmış olduğu davranışla sürdürülür... Örneğin, iki kişi kentte yürürken birbirlerine yaklaşıp, geçip giderler. Bundan daha önemsiz başka ne olabilir? Sergilenen ilgisizlik kayıtsızlık değildir. Daha çok, 'kibar yabancılaşma' olarak adlandırılacak olan şeyin dikkatlice yönlendirilen bir gösterimidir. "İki insan... [h]er birinin yüzünü çabucak gözden geçirir, yakından geçerken uzaklara bakar. Goffman bunu, karşılıklı olarak 'ışıkların söndürülmesi' diye adlandırır."[93]

---

[92] Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, s.91.
[93] Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1994, s.76.

Işıkların karşılıklı söndürülmediği tek alan, modern toplumda, cemaat yapısı olarak görülmektedir. Birey, o nedenle, insanî ilişkiyi yakalayabildiğine inandığı tek yer olarak görmekte bulunduğu cemaatlere yoğun ilgi göstermektedir. Nüfusun artıp çeşitlenmesini bir süreliğine yok saysak, bu durumda denilebilir ki, kapitalist yakın geçmişin hiçbir döneminde, bugün görüldüğü kadar dinî tarikat, etnik organizasyonlar, ruhçu-spritüel gruplaşmalar, parti, dernek, kuruluş, birlik ve sivil toplum örgütlenmesine rast gelinemez. Bu, adı sayılan ve her biri tek başına bir cemaat olmasa da cemaat işlevine yatkınlık ve yakınlık gösteren birimler, bireylerce doldurulmaktadır.

Bununla beraber, cemaatin tanımında yer alan gelenek ve görenek, töresel alışkanlıklar, avam düşüncesi gibi toplumsal örgü ve unsurları genel olarak başka başka cemaatlerde yahut ulusa ait tüm yapılanmaların içinde görebiliriz. Bu farkına varış, cemaat kavramını anlamsızlaştırmamalıdır. Cemaat bunların tümünü yeniden yorumlar: "Cemaat aynı zamanda bir kolektif kimliktir. Kim olduğumuzu dile getirme biçimidir. Fakat sorunu bu noktada bırakırsak, mahalleden ulusa kadar belli bir grup içindeki tüm insanlar kendilerini bir bütün olarak gördükleri sürece, her gruplaşmanın da cemaat olarak görülmesi..."[94] biçiminde bir yanlış anlama ve anlam kayması olacaktır. Sorunu saptayan ve çözen şey, bu kimliklerin kendilerini ifade ederken hangi araçları kullandıklarına dairdir; cemaatte, üyelerinin kendilerini ötekilere açığa vurduklarında onları birbirine bağlayan bir dokunun kendiliğinden oluşacağına ait bir inanç vardır. Bu inanç, bir araçtır.

Bireylerin cemaatlere katılışında sevgi eksikliği ve anlaşılmak gereksinmesinden söz ediliyor olması, gözden kaçırılmaması gereken bir ayrıntıdır. Modern insanın **apati**, **empati** ve **sempati** özellikleriyle sürekli olarak anlamayı red etmek, anlaşılmak istemek, anlamaya hazır olmak üçlüsü arasında bocaladığını cemaat açıklamalarına dayanak yapan, Batılı düşünürlere rast gelinir. "Sevilmek anlaşılmaktır, ya da en azından ne zaman 'Beni anlamanı istiyorum' derken ya da acı içinde, 'Beni anlıyor musun?' denirken kullandığımız anlamda anlaşılmaktır. Anlaşılmaya duyulan özlem birisine benim yerimde olması, şeyleri benim gördüğüm gibi görmesi, gerçekte de sırf benim olduğu için saygıyla karşılanması gereken bir görüşümün olduğunu daha başka kanıt istemeden kabul etmesi

[94] Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, s.279.

için yapılan umutsuz bir çağrıdır."[95] Burada aktarılan şey, modern toplumda, salt cemaat yapılanmasında mümkün görünüyor; zira tapınılan bir lider, bağlılık derecesi sorgulanmayan yoldaşlar, gerekirse tüm öteki cemaatlere karşı direnecek bir tek yüreklilik, ortak bir aort damarına sahip olmak anlaşılmanın en kolay yoludur. Anlaşılmak isteyenlere kapıları açık olan cemaatin içi, cemaatin sıraları, safları böylece kitleyle doldurulur.

Cemaatin –içinin- kitle insanıyla doldurulmasının da bir sınırı yoktur. Sayının artması cemaatin, sosyolojik terim ve kavram olarak içinde sayıldığı sınıflamadan çıkartmaz; o neyse, yine o'dur. Diğer deyişle, bir cemaatin büyümesi onu ulusa yaklaştırmadığı gibi kitlelerden ve sınıflardan uzaklaştırmaz. Zira, cemaat tümünün içinde bulunabileceği daha yayvan bir kütledir. Bu anlamda cemaatleşmek, geniş anlamda toplumsallaşmayı (cumhuru) aslında yadsımaz, gösterdiği tehditin sınırı kabul görmesine yetecek kadardır, daha ileriye gitmez, zira bu onun da kendisiyle çelişen bir işlev eksikliğine yol açacaktır. Cemaat, uluslaşmanın tersine, işlevselliğiyle geniş toplumsal yapıdan daha çok 'iş görür' durumdadır.[96] Cemaatin bu anlamıyla işlevselliğine ulus devletin – ulusu inşâ eden siyasi iktidarın- de açık seçik ihtiyacı bulunmaktadır. Toplumun devlet tarafından kolayca sürdürülemeyecek kertede beraberlik gerektiren kimi zor işlevlerini cemaatler yüklenir: Hapishaneler, akıl hastaneleri, yatılı okullar, mülteci ve esir kampları, [kısmen] askeri kışlalar, karantina merkezleri vs., gibi bu türden yerler, M.Foucault tarafından örnek olarak verilir.[97] Bu tür cemaatler, "...[E]rving Goffman'ın verdiği isimle total kurumlar örneğidir. Total kurumlar, zoraki cemaatlerdir. Burada üyelerinin hayatlarının bütünü kılı kırk yaran düzenlemelere konu olur. Üyelerin ihtiyaçları örgüt [cemaat] tarafından karşılanmaktadır; izin verilen ve verilmeyen eylemleri örgütsel kurallarla belirlenmiştir... Bu kurumların sakinleri gece gündüz gözetim altında tutulurlar ya da en azından gözetim altında olmadıklarından emin olamayacakları koşullarda tutulurlar, öyle ki kurallardan her

---

[95] Bauman, **a.g.e**, , s.111.

[96] Gerard Delanty, **Communitarianism and Citizenship**, içinde: Handbook of Citizenship Studies, Sage Publications, s.160. ay.["The concept of community in classical sociology is closely link with a conservatively inclined functionalism, in the sense that community was seen as more functional than society."]

[97] Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge yayınları, İstanbul, 1992, s.335-425

türlü sapma ânında saptanır, cezalandırılır."[98] Bu örnekten anlaşıldığı gibi total örgüt cemaati, üyelerinin kendi başlarına bir kişisel ilişki ağı kurmaktan caymaları koşuluyla, öteki özgür iradeli katılım gerektiren cemaatlerden ayrılırlar.

"İşte, cemaatten bahsederken", diyor Z.Bauman, "başka insanların muhtemelen reddettiği şeyleri kabul eden hiç de açıkça tanımlanmamış ya da sınırları belirlenmemiş böyle bir insan topluluğu ve başka her şeye kafa tutma ve başka her şeyi dikkate almama üzerine hemfikir olmaktan gelen böyle bir otorite aklımıza gelir." [99] Cemaate katılana kadar birey, bu eyleminin öznesi olarak özgür iradesiyle hareket etmekte, Bauman'a göre bu böyledir ve, cemaat kendi kapılarını yeni gelen bu bireye bir kere açıp ardından kapattıktan sonra 'geleceğin inançlı üyelerinden birisi olarak' artık iradî kararlarını bu gruba devretmesi istenir, hatta zorlanır, çoğu zaman şiddet ve baskıyla bu yaptırılır. "İnsanlardan doğal olarak ait oldukları bir yerde kalmaları değil, cemaate katılmaları..." istenmiştir; "Katılmak bir özgürlük eylemi ve yeni bir hayatın başlangıcı olarak sunulur, katılmaktan bir özgür irade eylemi olarak söz edilir..."[100]

Bir cemaate gönüllü olarak katılan bireyin tüm insanî haklarını, yaşamsal tercih ve şanslarını bir üst makama devretmesini, Wilhelm Reich (1897-1957), çok suçlayıcı bir dille, mazoşizm ve sadistik eylem olarak ileri sürer. Sadistik bir tirana, üst sınıflara, diktaya, kısaca hegemonik bir güce sadizme varan bir razı oluşla boyun eğen birey, onun için bir 'küçük adamdır!'... Küçük adam, bir ilkel insandan farklı değildir ve ne yazık ki artık "insan soyunun geleceği onun düşüncelerine ve eylemlerine bağlıdır..."[101] Tek tek bireylerin hem bir arada yaşama, hem de birbirinden uzaklaşma durumunu ortadan kaldıran, bu anlamıyla uygarlığın barbarca yok edilmesine yönelik toplumsal varlık kitle olarak eğer tanımlanırsa, geleceğin ulusal varlıkları açısından bir yumuşak tehdit bölgesi oluşturan olgu ise cemaattir.

---

[98] Bauman, **a.g.e.**, s.99.
[99] Bauman, **a.g.e.**, s.84.
[100] Bauman, **a.g.e.**, s.87.
[101] Wilhelm Reich, **Listen, Little Man**, Almanca'dan İnglizce'ye Çev: W.Steig, Farrar&Straus and Giroux Publishing, NY., 1974, s.5.

Cemaate katılmış olsun olmasın, ulus yapısında bulunan tüm bireylerin, bedensel olarak bir biçim ve hâl almaları istenen varlıklar olarak belirmesi, daha sonra kitle-insanı biçimiyle modern toplumda da görülen bir önemli saptamadır. "Klasik dönem boyunca, bedenin iktidarın nesnesi ve hedefi olarak keşfedilişi söz konusudur. O tarihlerde bedene manipüle edilen, biçimlendirilen, terbiye edilen, itaat eden, cevap veren, becerikli hâle gelen veya güçleri artan bedene, yöneltilen bu büyük dikkatin işaretleri kolaylıkla bulunabilecektir."[102] M.Foucalt'a göre, böylesi itaatkâr bedenlerden oluşan bir toplumun sürekli olarak, geçmişte ortaklık duygusu ve gelecek için bir tasarıma sahip olmak savlarıyla yönlendirilmesi, bu bedenlerin beslenmesini kolaylaştırmaktaydı. Bir sayıca toplam olarak bu itaatkâr bedenlerin bir araya gelmesiyle toplumsal organik yapılar kolayca kurulabilirdi; artık, aileden başlayarak iç içe geçmiş halkalar hâlinde tüm sosyal kurumlar hem bir arada olmak isteyen, hem de olamayan "oklu kirpi" örneğindeki canlı organizmalar gibiydi.

Bireyler cemaate 'oklu kirpi' örneğine benzer şekilde katılırlar. İnsansız bir hümanizm peşinde olan Alman düşünürü A.Schopenhaur'un (1788-1860) oklu kirpi örneğinden yola çıkılırsa cemaate katılmak güdüsü, Schopenhaur'un insansız insanı bir yana bırakılmak kaydıyla, anlaşılabilir: " Bir grup oklu kirpi, diye başlar öykü, çok soğuk bir kış akşamında donarak ölmemek için birbirlerinin ısısından yararlanmak amacıyla birbirine iyice yanaşarak toplaşırlar. Fakat, çok geçmeden birinin dikeni diğerine batmaya başlayınca ayrılmaya zorlanırlar. Bu kez donmak tehlikesi vardır. Ve şimdi, ne zaman ısınma ihtiyacı onları biraraya getirirse, ikinci kötülük gene ortaya çıkar. İşte bu yüzden bir dertten diğerine gidip gelirler, taa ki dayanabilecekleri bir uzaklık bulununcaya kadar."[103] Bu örnekten yola çıkarak cemaate katılanların bir yandan insanî varoluş ve özgürlük duygusunu bir gruba devretmeye hazır olduklarını, ancak bunun yoksunluğunu duydukça ulus, din, kültür ve dil birliğine tekrar tekrar müracaat ettiklerini anlayabiliriz.

Buradan çıkarılacak sonuç şudur ki cemaat ulusa göre, birey için bir tür biçimi belirlenmiş, mekân ve zaman olguları içinde organize edilmiş, disiplinli kitledir. Cemaatin tersine 'ulus'un bu anlamıyla kitlesellikten uzak olduğunu düşünülür. Zira ulus,

---

[102] Foucault, **a.g.e.**, s.208.

[103] Leslie Lipson, **Uygarlığın Ahlaki Bunalımları-Manevi Bir Erime mi, Yoksa İlerleme mi?**, Çev: Jale Çam Yeşiltaş, İş Kültür yayınları, İstanbul, 2000, Bl.XI., s.156.

denildiğinde, yine çok bilinen bir tanımın tekrarı olacaktır ama, *hayali cemaat'*ten başkası akla gelmez; üstelik cemaat hayali değil, gerçekliği olan bir alt varlıktır. "Millet, başından sonuna bir hayali cemaattir, o ancak üyeleri zihinsel ve duygusal olarak kendilerini öteki üyelerinin çoğuyla hiçbir zaman yüz yüze karşılaşmayacakları kolektif bir bünyeyle özdeşleştirdikleri müddetçe bir varlık olarak mevcuttur; millet hayali olduğu kadar zihinseldir (kurgusaldır)."[104] O hâlde son olarak söylenmelidir ki cemaat gerçekte yüz yüze gelinebilir mekânların hepsini, ulus ise bir vatan bağı ve yurttaşlık romantizmi dışında hiçbir şeyi bir araya getiremez.

Benzer şekilde, özellikle dinsel ya da etnik kültüre dayalı mezhep ayrışmalarının da cemaatleşmenin daha uç seviyede bir kitlesellik, aynı zamanda ona katılanlar için kitle-insanı olmak gibi bir mekân yarattığı biliniyor. Mezhep daha dar hacimli ve tek tip cemaattir ve mezhepte olanların "...tanımı gereği dışarıdan gelen baskıya açık ve dolayısıyla sürekli kuşatma altında olduklarından, yalnızca paylaştıkları bir dizi inanca ihtiyaçları vardır." [105] Bu saptama bizi mezhebin cemaate göre daha katı ve askeri nitelikleri olan, çoğu kez yarı paramiliter bir örgütlenme şeması ve hiyerarşisi içinde dinsel-etnik kitleler olduğu sonucuna götürmektedir. Mezheplerin dinsel kökenli oluşlarında ve buradan kaynaklanan aşırı içe kapalı, aşırı dışa düşman belirişinde bir ötekine saldırganlığın açık bir vurgusu bulunur; saldırganlığın mezhep ve cemaat boyutu insanın nefret ve öfkesindeki karmaşık ruhsal çözümlemeleri bir ânda anlamsız kılacak denli büyüktür. Âdeta mezhep ve cemaat üyeleri, korunma duyguları harekete geçince, her türden modern çoğulculuk söylemlerine karşın ve/veya karşılık, kötülüğe göz kırpmaksızın hazırdır; üstelik bunu meşru müdafaaya sığdıracak kadar hukukî gerekçeler de yaratırlar. Brasie Pascal bunu, "Birey-insan, hiçbir kötülüğü dini inançlara sığınarak yaptığı kötülük kadar tam anlamıyla ve neşeyle yapmaz." diye açıklamaktaydı.[106]

Kötülük kalabalıkta çoğalır; buna ilişkin kaygı herkeste yaygındır. Kötülüğün kapitalizmde artışı, yel değirmenlerine çaresizce saldıran şövalyenin henüz erken-

---

[104] Bauman, **a.g.e.**, s.185.
[105] Bauman, **a.g.e.**, s.89.
[106] Blasier Pascal, **Pascal's Pensées**, A Dutton Publishing, NY., 1958, edit: by T.S.Eliot, The Project Gutenberg e-books (içinde), Bl.XIV, no:894., s.265. ["Men never do evil so completely and cheerfully as when they do it from religious conviction."]

kapitalizm döneminde acıyla farkına vardığı bir gerçektir. "Sanayi kapitalizmi çalışan insanı yaptığı işinden ayırmaktadır. Çünkü insanın emeğini kontrol etmek yerine satması gerekir. Bu nedenle kapitalizmin temel sorununun, yabancılaşma, duygu dışı etkinlik gibi çeşitli biçimlerde adlandırılan bir kopma olduğunu biliyoruz; bölünme, ayrılma, yalıtımın da bu kötülüğü ifade eden imgeler olduğunu da...[İ]nsanın işinden kopuk olunca çevresindekilerden de kopması gibi. Bunun ilk örneği kalabalıklar olacaktır; kalabalık kötüdür, çünkü her insan birbiri için bilinmeyendir."[107] Cemaat bu bilinmezliği ortadan kaldırır, kendine 'iltihak eden' bireyler arasında güven duygusunu yaygınlaştırır.

Kitle ve birey kuramları, sol ve Marksçı siyaset felsefesine karşı, daha ziyade muhafazakâr ve sağ ideologlar tarafından kullanılmaktadır; bu apaçıktır. Öte yandan cemaat ile ilgili saptamalar ve yakın zamanlara kadar üzerinde oluşturulan görüş birliği ve göreceli kuramlar, yine Marksçı veya sol entelektüelizmden kaynaklanmaktadır. Muhafazakârlar için, öyle görünüyor ki, cemaat henüz mahrem ve el dokunulmaması gereken bir sosyal alandır. Birçoğu da cemaati kitle toplumu içinde yok saymak, önemsizleştirmek çabasında görülür. "Marksizme karşı bir silah olarak, 'Kitle Toplumu Teorileri' muhafazakârlar tarafından icat edilmiş ve faşistler tarafından siyasal duruma göre uyarlanmıştır."[108] Sorun şuradadır, insanın özgürleşmesini savunan ve bu nedenle geçtiğimiz yüzyıl boyu Avrupa ve dünya aydınlarının ilgisini çeken Marksçılığın bireye gösterdiği ihmal anlamsızdır; gerçekte ileri sürdüğü kuramına göre birey olgusu Marksçı yorumlarda ele alınmış olunmalıydı. Marx'ın hacimli ve kapsamlı yapıtı, toplumun çok katmanlı röntgen filmlerini çeken bir çalışmadır; bu çalışmada, örneğin, "19.yy'ın burjuvasını da bir kitle adamı olarak görmek mümkün olabilir; ancak genişleterek söylenirse, Marx'ın sermaye analizi üyelerinin [bireylerin] ondan yana ya da karşıt olarak belirdiği bir toplumun resmidir."[109] Öyle ki bireylerin birbirine karşıt ya da yandaş olmaları dışında, herhangi bir konuda birlik içinde olabilecekleri, böylece bir kitle ruhunu bir ânlık ve mekân içnde oluşturabileceklerine ait görüntünün yer almadığı bir resimdir. Resimdeki bu boşluğu fark

---

[107] Sennett, **Kamusal İnsan...**, s.366.
[108] Michael A.Weinstein, **The Tragic Sense of Political Life**, University of South Carolina Press, 1997, s.56.
[109] Glenn Tinder, **Liberal and Masses**, Massachusetts Review, Bl.II, No.I, Autumn 1960, s.8.

eden, Das Kapital'in muhalifi muhafazakârlar, bireyi ele alınacak bir boş alan olarak o yüzden hemen görmüşlerdir.

Cemaatleri kitle ve ulustan, ayrıca diğer toplumsal yapılanmalardan kökten ayıran bir başka nitelik, cemaatin iktisadi bir oligarşiye dayanması gerçeğidir. Cemaatin kapalı ya da kitlelere açık yanıyla görüntüsü ne olursa olsun, yeniden üretim ve gelirin bir iktisadi paylaşım sürecine, ulustan ayrı olarak bir kez daha girmesine ilişkin bir gerçekliği vardır; bu ulus içinde küçük ulus demektir, tek farkı GSMH-Gayri Safi Milli Hasıla gibi makro değerlerinin ölçümlenemeyip saptanamamasıdır. Kitlenin yoksulluk yahut zenginlik gibi, sanal ve görsel yaklaşımlar dışında ortak bir yanı olmamakla beraber, cemaatin ulusa ait üretim süreci içinde en doyurgan ve yeterli birimlere yerleşmiş bireyleri elde etmek, onları ideoloji yahut din-kültür-dil birliğiyle bir arada tutmak çabası bir bakışta görülür. Yoksul ve varsıllığın farkında olmayıp bunu önemsemeyen bir birey cemaate kabul edilmez; cemaatin amacı ne olursa olsun, bu yönde tavrı yoksulu dışlayıcıdır... Cemaatin, bireyin varoluşuna dair üç temel davranış biçimlerine göre kurulduğuna ilişkin saptamamızı, M.A.Weinstein'ın 'İnsan Yaşamının Yapısı' başlıklı yapıtına dayandırarak şöyle sıralayabiliriz:[110] "1)Denetlenmeye uygun birey, 2)Takdir ve iltifata hazır birey, ve 3)Fedakârlığa açık birey..." Bu üç temel davranış biçimiyle, birey, cemaate kabul edilir ve Ortega'nın vurguladığı gibi, 'insan yaşamının kökten bir yalnızlık ve gemi kazasına uğramış kazazedenin içinde olduğu durum gibi bir çaresizlik olduğundan' birey bunu hissederek güvenlik alanını cemaate kayıtsızca devreder.[111]

Cemaatin bir ara sınıf olduğunu düşünmek de olanaklıdır. İktisadî oligarşi ve ona ait üst sınıflar siyasal iktidarı, hele parlamenter oy sisteminin yıpratıcı oluşu ve halk oyunun rekâbete dayalı yapısı nedeniyle tercih etmediklerinden, doğrudan doğruya kullanmazlar; araya, darbe, **coup d'état** dönemleri dışında teknik hükümetler karıştırarak "idare-i maslahat" ettikleri zamanlar hariç, siyaset adamları, asker-sivil bürokratlar, öğretim görevlileri, teknik adamlar, kamuoyu yaratıcı kişilikleri sokarak, hükümetleri dolaylı biçimde yönetirler. Bunlara, M.Duverger'in nitelemesiyle 'ara sınıf' denildiği görmek,

---

[110] Michael A.Weinstein, **Structure of Human Life, A Vitalist Ontology**, NY University Press, NY., 1979, s.79.
[111] Weinstein, **a.g.e**, s.36.

doğrusu, cemaat ile ilgili dikkat çeken bir ayrıntıdır: Bu nedenle cemaatler aynı zamanda ara sınıflardır, demek doğru bir saptama olacaktır. "Ara sınıf, kamuoyunun oluşmasına katkıda bulunan herkesi içerir; öğretmenler, profesörler, eğitimciler, gazeteciler, yazarlar, düşünürler, papazlar ve rahipler; vs..."[112] Bunlar Duverger için ara-sınıflardır ve bir sınıfa, meslek grubu ya da sosyal katmana ait olsalar dahi, kamuoyu için gereken bilgi akışı, ilişki ağını kurmak gereği doğduğunda ortaya çıkarlar ve kendiliğinden bir yeni birlik yaratırlar. Cemaat, tıpkı liderinin kanaât önderi-opinion leader olması gibi, bir bütün olarak aynı zamanda kamuoyunun kendisini oluşturur; kamuoyuna kanaât liderliği yapar. Cemaatin bu anlamda bir ara sınıf olduğunu düşünmeye neden olan Duverger'in bu açıklamalarıdır.

Bireyin cemaatten uzaklaşması kuramsal, hukuki ya da sosyal anlamıyla olanaklı görünüyorsa da gerçekte bireyin tüm **'kaçış yollarını'** tıkadığı, ancak bireyin kaçmak etkinliğini salt kendi cemaati içine tekrar dönecek biçimde kullanmasına göz yumduğunu dikkate aldığımızda, cemaatin aslında bir tür kapalı toplum karabasanı olduğunu görmek zor olmayacaktır. Benzer bir yorumu Theodore Zeldin'den okumaktayız: "Bütün insanlar köken itibariyle kaçışçıdır. Hepsi de Afrika ve Asya'dan göç etmiş ataların soyundandır. Bütün dinler hayatın sefaletinden kaçmayı, sızlayan bedenlerden ruhun güvenli sığınağına çekilmeyi amaçlamıştır. Dinler ne zaman fazla görenekselleşmeye ve yüzeyselleşmeye yüz tuttuysa, mistisizme ve köktendinciliğe kaçış başlar; gerçeklerden uzağa doğru. Endüstri toplumunun kaçış noktası yoksulluk korkusu olmuştur... İnsanların daha büyük bir bölümü düşmanlarıyla savaşmak yerine onlardan kaçmayı tercih etmiştir. Kaçmak hakkı teslim edilmemiş bir sanattır, çünkü girebildiği pek çok biçimden hiçbiri asla hayata karşı bütünlüklü bir tepki olarak algılanmamıştır."[113] Cemaat, içine aldığı bireyin kaçış yollarını tıkar; onun, kendine uygun alanlarda izin verildiği kadar kaçabileceği, toplumsal yaşamın dar sokaklarında dolaşmasına göz yumar. Bu kaçışların tümü ise yüzeyseldir, birey için fanteziden başkası olamaz; gerçekliği tartışmalıdır. Her cemaat bir fantezi üzerine kurulur ve çok yönlü eylemleri var sanılırsa da aslında tek bir eylemi vardır.

---

[112] Maurice Duverger, **Batı'nın İki Yüzü**, Çev: Cem Eroğul- Fazıl Sağlam, Doğan yayınevi, Ankara, 1977, s.80.

[113] Theodore Zeldin, **An Intimate History of Humanity**, Harper&Collins Publishers, NY., 1994, Ks.XII, s.226. [Karşılaştırmalı okuma: Theodore Zeldin, **İnsanlığın Karşılaştırmalı Tarihi**, Çev: Elif Özsayar,Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998, s.224.]

"Cemaatin üstlendiği tek eylem, cemaatin duygusal gözetimidir. Ötekilerle aynı duyguları taşımadıkları için oraya ait olmayanları cemaatten çıkartmaktır. Cemaat içeri alınıp mass edilemez; dışarıya doğru genişleyemez, çünkü o zaman arılığını yitirir. Böylece kolektif kişilikle sosyalliğin özü, yani değiş tokuş karşı karşıya konur."[114] R.Sennett'in bu durumu 'cemaatin medeniyetsizleşmesi' olarak adlandırması, ayrıca düşündürücüdür.

Ayrıca, gözden kaçırılmaması gereken bir önemli saptama da şudur: Cemaat ve cemaate katılan bireyler, güvenlik başta olmak üzere, kendilerine ait bütün 'modern' talepleri yine ulustan ve ulus-devletten beklemeye devam etmektedir. "Cemaat kimliklerine çekilen insanlar, kendilerini diğer cemaatlerin olası saldırılarından koruyarak, diğerlerine karşı ona arka çıkacak özel bir devlet gücü arayışına giriyorlar. Her kimlik grubunun arkasını devlet içinde bir güce yaslanmaya çalıştığı bu toplumsal çözülme süreci, devletin 'çok güçlülüğüne' yeni bir maddi temel oluşturuyor. Ayrıca kamu hizmeti bilinci ve ahlakının tümüyle yitirmesine yol açıyor."[115] Bu, akla şu soruyu getiriyor: Cemaat, yurttaşların devletini kendi 'emelleri' için mi kullanıyor? Henüz bu karmaşık ilişkinin tam bir açıklaması verilememektedir; zira, güncel bir akış içinde cemaat-ulus ilişkisi hâlen akıp gitmekte, çeşitlilik göstermektedir.

"Son olarak ulus, bir topluluk, bir büyücek *cemaat* olarak hayal edilir, çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Son iki yüzyıl boyunca milyonlarca insanın birbirlerini öldürmekten çok, böylesi sınırlı hayalller uğruna ölmeye razı olmalarını mümkün kılan şey, son kertede bu kardeşlikti."[116] Anderson'un bu değerlendirmesi, bugün, modern çağımızda globalleşme-küreselleşme içinde anlamını hâlen sürdürmektedir. Uluslar, hayali cemaat oluşlarındaki hayali sıfatını üzerlerinden atarak, gerçek cemaatlere her dönemden daha fazla gereksinim duyuyor görünmektedirler. Kendisine yeni kimlik(ler) arayan ulusların cemaat motiflerini omuzlarından atıp, bu sorumluluğu-ya da iş bölümümü- alt birimleri olan cemaatlere aktardıkları açıktır. Dahası, ulusların kendi aralarında kolayca sağlayamadıkları birliği, iletişimi ve paylaşımı uluslararası cemaatler hızla kurabilecek

---

[114] Sennett, **a.g.e.**s.386.
[115] Ahmet İnsel, "Çözülme Devrinde Cemaat Kimlikleri ve Neo-feodal Devlet", ***Birikim***, Eylül 1996, Sayı 89, s.15-22.
[116] Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, Çev: İskender Savaşır, Metis yayınları, İstanbul, 1993, s.22.

esneklik ve değişkenliğe sahip olduklarından cemaatler bugünün kitle insanına açık yeni ve küçük ulus tecrübeleridir.

Buraya kadar, bireyin farkına varılışı, onun kitle ve kalabalıklara karışıp bir gölge organizma gibi toplumlar içinde varlığını sürdürmesi, ayrıca ulus ve daha dar anlamıyla cemaat içinde bulunuşuna yönelik bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Yaptığımız bir tür konu başlıklarını saptamaktan öteye geçmiş değildir; teorik tanımlamalar olduğu için bir tezi ve savunusu da bulunmamaktadır. Ancak, bundan sonraki iki bölümde, Ortega ile ardından ele alacağımız Topçu'nun birey-kitle-cemaat-ulus yaklaşımları üzerinde düşüncelerimiz okunabilecektir. Fakat, diğer bölümlere geçmeden önce, birinci bölüme ilişkin teorik çerçeveyi tamamlayacağını zannettiğimiz bir son değerlendirmeye gitmek durumundayız. Böylece, buraya kadar aktarılanların, bugünkü aktüel-reel dönemde, adına globalizasyon-küreselleşme denilen, aslında kapitalizmin yeni dengelerde kendisini üretmesi sonucundan başkası olmayan mali-finansal açılımınadn ve ona zemin sağlayıp 'kapıyı açan' enformasyon teknolojilerinden, kısaca *'ağ toplumundan'* söz edeceğiz.

1.4. Ağ Toplumu ve Enformasyon Teknolojisi'ne ait yeni 'Global Birey'

Buraya kadar toplumda genel ve sabit bir kamuoyunun, sanıldığının tersine, kitlelerin varoluşuyla birlikte artık adından söz edilemeyeceğini göstermeye çalıştık. Bireyin, bu zaman ve mekândan kopuk ve hızlı değişkenlere bağlı anlık kararları, eğer bir halk felsefesi, avam düşüncesi, yahut kamuoyu olarak adlandırılırsa ancak salt bu yönüyle anlam kazanır; yoksa, bir hiçlik (İng. ***null***) ortaya çıkar.

20.yy'ın ve yeni milenyum girişindeki 21.yy'ın düşünürleri, entelektüel, yazar ve sanatçıları için 'popüler kültür' ve kitle inançları, tek bir kişinin kendisine hem acıdığı (İng. ***self-pitying***), hem yücelttiği (İng. ***self-regarding***) ve hem de tüm şeyleri kendinde haklı gösteren (İng. ***self-judgment***) yargılamasına hizmet edecek biçimde tasarlanmaktadır. Kitleler için artık doğru ya da yanlış yoktur; haklı ya da haksız da yoktur; o ânda, seçmenler, TV izleyicileri, maç seyredenler, alışveriş yapanlar, internetten

blog ya da sahte haberleri okuyanlar neyi duymak istiyorlarsa o geçerlidir.[117] Dahası, Amerikan yeni dönem muhafazakârı Walter Lippmann'ın (1889-1974) vurgulamasıyla aktarırsak, bütün bunlar kitlelerin istediği, istediklerini sandıkları, öyle varsaydıkları şeylerdir. Bugünün bireyine ait niteleme kısaca budur.

Bu tarz bireylerden oluşan bir kuşağı, 'Bir devin omuzlarında oturmuş cüce' olarak niteleyen yine Lippmann'dır ve toplumun geleneğini korumaksızın ilerleyemeyeceğini, bu nedenle devin omuzundaki cücenin çok şey görüp ama onlara mesafeli kaldığını belirtir.[118] Bugün için bireyin üzerinde, –omuzlarında-, oturduğu dev global küresel kitle olmaktadır. 20.yy. biterken başladığı öne sürülen yeni küresel topluma ve bu yoğun geçişe **'Enformasyon Teknolojisi Devrimi'** (ET) tanımını veren ve kavramını uygun görenlerin sayısı çok fazladır. İlk baştan bunu kabul etmeyenlerin de artık bu yeni tip devrimin müritleri olması ilginçtir. Ne ki bu terimi, kavram bütünlüğüyle ilk ortaya atan İspanyol düşünür, sosyolog, yazar Manuel Castells'dir ve onun *enformasyon teknolojisine dayalı toplum* analizleri henüz daha yolun çok başında olmamıza karşın nerdeyse, en azından şimdilik doğru saptamalar olarak görünmektedir. Enformasyonel Teknoloji kavramı, aslına bakılırsa, 1970'lerin başında askeri alanda kutuplaşmış dünyanın, NATO ve Varşova Paktı'yla kapitalist Batı'nın ve komünist Doğu blokunun bir soğuk savaş gereksinmesi olarak doğdu. Bir küçük anımsatmaya burada gerek var: 1960'da, ABD'de **Pentagon,** efsanevi bir projeyi **DARPA** (Department Advanced Research Project Agency) adıyla başlatmıştı. Bu, Soğuk Savaş'ın teknoloji cephesinde düşmanın –SSCB'nin- iletişim ağını çökertmeye, kendi iletişimini korumaya çalışan bir projeydi. Bu askeri bilgi aktarımı ve yazılımı işinden elektronik haberleşme, internet-bilgisunar sistemi doğmuştur. İnternetin birçok tanımına rast gelmek olanaklıysa da bunun 'verilerin geçici, istenirse saklanabilen, kopyalanıp ya da değiştirilip dağıtılabilen bir tür duvar panosu' olduğu biçiminde genel tanıma katılmamak olanaksızdır. İnternet, genel olarak her tür varoluş biçimini kapsayarak, Enformasyon Teknolojisi çağında bireyle üst üste örtüşmüş bulunuyor; ne ki bu yeni olgu, bir sonraki bölümde ele alacağımız Ortega'nın 'şımarık

---

[117] Walter Lippmann, **The Public Philosophy**, A Mentor Books Publishing, Boston, 1955, Ks.9, s.89. ay.["There is no public criterion of the true or false, of the right and the wrong, beyond that which the preponderant mass of voters, consumers, readers, and listeners happen at the moment to be supposed to want."]

[118] Lippmann, **a.g.e.**, s.105.

kitle insanı olarak birey' yargısını değiştirmiyor, tam tersine, gözlemlenen odur ki artırıyor. Bugün her zamankinden daha fazla, temeli olmayan veri ve bilgi akışı içinde kalan bireyin sanal bir özgüven duygusu içinde olduğu, tam da kapitalizm eleştirisi olan – ve çok sıklıkla kullanılmış-, sanal tüketici bireye dönüştüğü görülmektedir.

Castells burada bir açıklama yapmaktadır: Bilişim ve iletişim sektörünün ve bu alandaki bilimsel yatırımları, teknolojinin askeri alandaki kullanımından hemen sonra ilk olarak kamusal alana, ardından da özel sektörlere kayması, sonuçta kâr amacını maksimize edecek biçimde kapitalist üretime uygun olarak bireylere sunulması, küresel anlamda ve sonuç olarak birey açısından bir izafî-göreceli özgürlük duygusu yaratmıştır.[119] ET, kısaca yeni teknolojik gelişim tam olarak herhangi bir merkezden denetlenmeyen, denetimsizlğinden ötürü özgürlükçü sanılan, sivil itaatsizliğin bir yeni biçimi olarak kimilerince kutsanan ve dolayısıyla, örneğin dikta rejimlerinin *domino efekti* altında birer birer yıkılmasına yol açtığı gibi neden-sonuç ilişkisine dayalı gerekçelere dayanak yapılan bir çağıl –âsrî- gerçektir; yine bu yüzden demokratik bir dünya-küresel toplum oluştuğuna insanları inandırtan çağın ilk adımlarıdır.

Gerçekten, herhangi bir totaliter sistemin, diktaların, *coup d'etat* idaresinin, otoriter yönetimlerin, tiranların bilgisayarlı toplumla baş etmesi olanaksızdır. Bilgisunarlı, uydu iletişimli yeni teknolojiyi, Castells, 'Maocu gerilla taktikleri'ne benzetmektedir ve herkesin her yerde, geniş alana yayıldığı, her taşın altında birinin varolduğu Maoist eylemi metaforik olarak ele alır. Bu Maocu yaygınlık, aslında bir entropi durumudur, yaygınlık içinde bir toparlanma durumu vardır. İnsana, 'Dünya giderek küçülüyor', söylemini anımsatan, buna benzer bir açıklamayla karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz.

Castells, "ET, küresel araçsal ağlarla dünyayı birleştiriyor" demektedir. "Bilgisayarlar aracılığıyla iletişim, geniş bir sanal cemaatler yelpazesi oluşturdu. Ancak, 1990'ların ayırt edici toplumsal ve siyasi eğilimi, toplumsal eylemin, toplumsal siyasetin ister atfedilmiş, tarihe ya da coğrafyaya kök salmış olsun; ister bunalımlı mâna, maneviyat arayışı içinde yeniden inşâ edilmiş olsun, ilkel kimlikler etrafında örgütlenmesiydi. Öyle görünüyor ki ET'nin ilk tarihsel adımı, bireylere kimliğin üstünlüğünün bir örgütlenme ilkesi olması

[119] Manuel Castells, **Ağ Toplumunun Yükselişi, Enformasyon Çağı**, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2005, I.Cilt, s.16-31.

niteliği kazandırdı."[120] Bu sözleri okuduktan sonra, bugün her zamankine göre daha geniş biçimde, Türk toplumunda ve dünyada alt-üst kimlik tartışmalarının yapılıyor olması bu yönüyle anlam kazanmaktadır. Yeni dönemde, insanlar arasında sanal-sembolik ve göstergebilimin uzmanlık alanına girecek biçimde bir doğallık dışı yapılanma yaratılmaktadır. Kültürler ve kolektif kimlikler arasında birey kendisini bir kalabalığın içinde sanmak yanılgısına, işte bu yeni dönemde çok sıkça düşecek görünüyor. Bunu, yine Castells, 'bireyin yeni teknolojik kalabalık içindeki yalnızlığı' diye adlandırıyor. Değişen bir şey olmamış gibidir; İngiltere'de 19.yy. başlarına ait **Luddite** eylemlerine karışan işçi sınıfının bugün eline özgürlüğü, cep telefonlarıyla sağlanan bir özgürlük olarak verilmiştir; çeşitliliğe ve çoğulculuğa karşın aslında derinliği olmayan tek-tip insan modeli ortaya çıkmaktadır.

Castells'in bugünün insanında gördüğü tek-tipleşmenin açıklaması ise şudur: Bundan evvelki teknik-sınaî devrimlerin, icat ve buluşların, yeniliklerin ve gelişmelerin tümünde, icat edenle (bulan, yaratan, keşfedenle) o ürün ya da hizmeti kullananlar hep aynı kişiler olmuyordu. İcat eden *akıl*, işini tamamlamış olmak üzere bir kenara çekilip ürettiği şey neyse, onu üretim sürecine, emekçilere, tüketiciye yani nihaî kullanıcılara bırakıyordu. Castells'e göre ise, bugün teknoloji, ET, bu iki farklı insan grubunu tekleştirmiş, bundan 'tek-tip insan modeli' çıkacak şekilde, her şeyi aynılaştırmıştır. Tarihte ilk kez insan aklı salt üretim sürecinin belirleyici bir unsuru olmakla kalmamış, doğrudan doğruya bir üretim gücü olmuştur. Diğer deyişle çağıl ET, modernite olarak yaşamımıza girerken, artık bireye sadece kullanılıp uygulanacak araçlar vermiyor, aynı zamanda sürekli ve sonu gelmeyecek biçimde kendisini yenileten, geliştiren, bunu kendisini kullanana yaptırtan bir işlev gösteriyor. ET, yeniden, yeni baştan sürekli olarak yapılandırılmazsa çökecek, kendini kitleyip işlevsiz duruma gelecektir. (Örneğin, bilgisayar kullanımında, hatta genel olarak internet bağıntısında, sürekli **'back-up'** almak, sürekli **'down-load'** etmek, sürekli programları **'up-grade'** etmek, kaçınılmaz ve ardı arkası kesilmez işlemler sürecidir ve bireyi bunlarla dolu bir yaşamın içine sürükler.) Bu zorunlu talebin, sonsuz halkalar gibi devamlı gelişmesi ve gelişirken de sürekli olarak açık ve kontrol edilen, ama aslında edilemeyen, edildiği sanılan, mütemadiyen yeni bilgi girilmesinin kaçınılmaz olduğu ve

[120] Castells, **a.g.e.**, s.26.

bu anlamda insan zekâsını entelektüel seviyeden koparan bir yapısı vardır. Tarihin hiç bir seviyesinde bu kadar çok bilgi ve veriyle karşılaşılmış değildir, bu kadar daha az derinlemesine düşünen insanla da karşılaşılmamıştır; bu Ortegacı yeni düşüncelerin bir açıklamasıdır. Enformasyon devrimi bir **sonsuz vida gibidir,** döndürülmekle sonunun getirilmesi olanaksızdır; durdurulamaz.

Yeni küresel dünyada birey, her şeye bir ekran mesafesinden bakabilecek kadar yakın olduğunu hissetmekte, bilmektedir. Birey, hiçbir şeyin artık onun için engel olmayacağına inandırılmış görünüyor. Ne ki, J.Lyon ve P.Gorner adlı iki bilim adamının genetik bilgi-işlem tekniği üzerine yazdıkları bir makaleden alıntıyla duruma bakarsak, "...biz insanlar, entelektüel bakımdan görece olarak, kısa sürede,.... bu dinamikleri anlayacak kadar zekâ seviyesine ulaştık, ancak duygusal olarak hâlâ goriller, maymunlar seviyesindeyiz..." [121]

Dysoptia kurgusu içindeki Castells gibi birçok düşünüre göre, bu seviye, ağ toplumunun bireylerine aittir ve ağ dışında kalmanın bir yaptırımı, sosyal cezası vardır; dışarda kalmak ilkel kabileden dışarıya atılmakla aynı işleve, etkinliğe sahiptir. Buna bugün, post-modern, global yeni düzen adı verilmektedir. Bu yeni düzenin temelinde topluca kârdan zarar ilkesi vardır. 'Kapital'in en önemli eleştirisini yapmış bulunan Marx-Engels'in sistemin temeline kâr güdüsünü koymak üzere kalkıştığı tanım, 19.yy'da salt kapitalistleri ilgilendiriyordu; kapitalizm tarihinin o döneminde proleteryanın ve emekçi sınıfların ancak, 'kârdan zarar görmeleri' varsayımı açıklanıyordu; bugünün global emekçisi sanal kârlılık âlemine ET ile adım atmıştır. Şurası açıktır, kâr denilen kavramın, derin ruhsal, sosyolojik ve felsefi yanı bulunan insana ait iç dünyanın bu kez piyasalara-üretime-alışverişe yönelik bir anlamı da ortaya çıkmıştır. Kâr, insan ruhunun daha derinlerinde yattığı varsayılan bir insanî güdünün, *hırsın* kapitalistik kimliğidir...

Öyle görünüyor ki *hırs*, bugün, daha yüksek bir değer beklentisiyle değerin yaratılma sürecine daha doğrudan yansıyor, böylece oyunun doğasını değiştirmeden kurallarını değiştiriyor. İşte bu anlamda, globalleşmiş birey ortak bir dünyada yalnız olmadığı inancıyla, bir kitlesel coşku içinde görülmektedir. Ortak lisan ve kültürün paylaşıldığı bir dünyaya globalizm adı verilmesi, ulus-devletlerin bile artık kendilerine bu yeni dünyada

[121] J.Lyon & P.Gorner, **Altered Fates: Gene Theraphy and the Retooding of Human Life**, Norton Publishing, NY., 1995'den aktaran Castells, **a.g.e.**, s.75.

yer aramaya kalkışmaları sonucunu doğurmaktadır. Ulusların silahlı kuvvetlerine kadar yayılan bütün devlet yapılanmaları dahi bu ortak lisan ve kültürün dışında kalamaz olmuşlar, daha düne kadar tel örgülerin ardından fotoğraf çekilmesini yasaklayan tabelalara sahip bulunan silahlı kuvvetler, en önemsiz gibi görünen ayrıntılara kadar bu ağın içinde yer almaktadırlar. Enformasyonel ve küresel ekonominin yükselişinin en önemli özelliği, mevcut teknolojik birikim ve mirasın değişimini *tek dile indirmiş* olmasıdır; bu digital bir lisandır! Ancak, bunun ***lingua franca*** olduğunu söylemek henüz erken görünüyor. Her kültür ancak lisanla, ortak bir lisan ve semboller, kavramlar, işaretlerle oluşabilir, ancak böylece ortak değer yargıları ortaya çıkabilir. ET çağının temelleri 1990'ların başında atılmakla beraber, kendi kültürünü, lisanını dünyaya yaymakta gecikmedi. Çok kısa bir sürede, baş döndürücü bir hızla tüm dünyayı internet sembolleri, işaret ve dili, buna uygun davranış biçimleri kapladı, hasılı bir bütün olarak onun kültürü yayıldı. Bugünün bireyi bu kültür içersinde bir ortak dil yakalamakla, sanal cemaatlerin içine girmek kolaylığını bulmuştur; ancak oralarda benlik yitimine uğradığının, gerçek anlamıyla, henüz ayrımında değildir.

Bir sonraki ana bölüm başlıkları altında değineceğimiz 'uzmanlaşmış barbarlık' adı verilen durum ve ona ilişkin tanıma şimdi kısaca yer verip, bu değerlendirme ve 1.Bölüme ait sonuç kısmını sonlandırmaktayız. ET ile yeni hizmet sektörlerinin doğduğu görüldü. Böylece kapitalizmin sonsuz kere kendisini yenileyeceği – sonsuz vida efekti- inancı artmış oldu. Bu inanç, ayrıca, siyasal boyutta Marksçı beklentiye sahiplerin bir yenilgisi gibi gösterilmektedir. Yeni hizmet sektörlerinin, bilgi-işlem sektörünün çığ gibi büyümesi eskiden işsiz güçsüz görünen, yahut her ân işsiz kalabilecek tüm bireyleri birden iş sahibi yapmış görünüyor. Ancak, ekonomik analizler gösteriyor ki, bunlar gerçekte iş değil, tamamen, yanılsama yaratan sanal alemin iş gibi zannedilen, hayali meslekleridir. Sonuçta para kazandırıyor görünür, ne ki bu para toplumsal artı-değerin bir kazanımı değil, sadece, bu katma değerden alınan bir paydır; üretilmiş bir şey aslında yoktur. Burada hayali meslek kavramının, çok sıklıkla kullanılan hayali cemaatlerle benzerliğine dikkat çekilmesi gerekmektedir. Global kitlelerin ayaklanışı, huzursuzluğu ise her zaman olduğu gibi, kitlenin gerçek anatomisinde varolduğu gibi şiddete dayanmaya devam etmektedir. Kapitalizmin sınıf çatışmasına dayanan romantik ayaklanmasında, hiç değilse, bir program, bir tasarı, niyet, örgütlü bir beraberlik, kısaca daha insanî olan bir boyut vardır;

oysa, yeni global dönemde bunlar sanal cemaatlerle ikâme edilmiştir; ama kitlenin yıkıcılığı devam etmektedir. "Kitlenin yıkıcılığı çok dikkati çekecek ölçüde bir niteliktir, ve bu gerçek yadsınamayacak kadar her yerde farklı ülkeler ve toplumlarda gözlemlenebilir; bu tartışılabilen ve onaylanmayan ama asla tam olarak açıklanamayan bir durumdur" cümlesiyle kitle yıkıcılığına dikkati çekenlerin başında Elias Canetti'nin geldiğini bir kez daha anımsatmak gerekmektedir.[122]

Buradan elde edebileceğimiz sonuç şudur: 'Bir çıkmaz sokağın taş duvarına' toplumca hep beraber çarpılmakta ve bu sadme sık sık tekrar olmakta, şimdi olduğu gibi kapitalist kriz dönemleri yine üst üste yaşanmaktadır, ama bunlar 'global kriz' diye adlandırılarak hafifsemeye başvurulur, bu arada kitle içinde bireylerden bir çoğu sistemden ayıklanır, ortadan silinir ve tekrar başa dönülüp belki doğru sonuç bu kez alınır diye bir daha aynı hatalar denenir... Bu, sonsuz vida efektidir.

Bu gerçek, bu işleri yapanlar tarafından çok iyi bilindiği, yahut hissedildiği için, bugün ekran başında bir işi, bir bağıntısı olduğunu sananların hep işsiz kalmak korkusu vardır, ama bu korku proleteryanın kapitalist kârsızlık durumunda fabrika önüne işçilerin işten atılmasına benzemez. Zira ekran başındaki proleter birey değildir; aslında o hiçbir şey değildir, sadece, tesadüfen oradadır! Kendine tapınan, yaptığı işi kimsenin yapamayacağına bir kez inanmış, her şeyi demokratik olmakla ya da topluca bir araya gelmiş bulunmak hakkıyla hak ettiğine kâni, zekâsından kuşku duymayan, modern tüketim ve iletişimi kullanmakla artık yenilmez bir insan toplumuna ait olduğuna güven duyan, bir tür '**uzmanlaşmanın barbar'** insanıdır...

Nihayet, uzmanlaşmış olduğunu düşünen bireyle yine çalışmamıza bundan sonraki bölümlerde, Ortega ve Topçu üzerinden bazı felsefî yaklaşımları ele alarak devam edeceğiz. Elbette, modern zamanların tahakkümü altında kalarak sanal özgürlüğünü elde etmesiyle yetinen bireyi, bir sonraki bölümde bu kez İspanyol felsefesinden bir düşünürün merceğinden göstermeye çalışacağımızdan, yine İspanyol grotesk kahramanı **Don Quijote**'yi –Don Kişot'u - anımsayarak bir son yorum yapmak uygun olacaktır.

---

[122] Elias Canetti, **Crowds and Power**, Farrar-Straus and Grioux Publishing, NY, 1973, s.39.

Eğer, uzmanlaşmanın barbarlığı altında kalan globalleşmiş birey Sancho Panza ise onu içinde bulunduğu ruh yoksunluğundan çıkartmak görevini, bunu evrensel aydın sorumluluğu ve rahatsızlığıyla üstlenen Jose Ortega ý Gasset'yi bir entelektüel Don Kişot olarak anmak gerekir.

Cervantes'in yapıtında, kendisini yaptıklarıyla gülünç duruma sokan Don Kişot bunun farkındaydı. **Miguel de Unamuno**'nun dediği gibi, 'Kendi saçmalıklarını yapmasaydı; kendi ruhunda kendiyle kavga etmeseydi; **Renaissance**-Rönesans'a karşı Orta Çağ'ı savunmaya kalkmasaydı; kendi çocukluğunun değerlerine sahip çıkmasaydı; Sancho'suz bir Don Kişot, asıl o zaman trajedi olurdu. O vakit bize Don Kişot'tan geriye ne kalırdı?'[123]

Bireyleri tek tek, Don Kişotvarî bir içtenliğe sahip, katılma duygusuyla sorumluluk alan, gönül açıklığı ve dürüstlükle yaşama karşı titiz ve ölçülü yaklaşan, insanlığa saygılı ve hoşgörülü insanlardan oluşmuş bir toplumun ütopyası peşinde olanların arasındaysa Jose Ortega ý Gasset gelmektedir.

Ortega'nın bundan sonraki bölümde aktarılacak görüşleri, onun muhafazakârlığa uzanan insan felsefesini bu yönüyle anlatmaya çalışacağız.

---

[123] Miguel de Unamuno, **The Tragic Sense of Life in Men and Nations**, Çev:(İngilizce'ye İspanyolca'dan) Anthony Kerrigan, Princeton University Press, 1972, Ks.12, s.350.

"Sıradan insanlar, hayat, sırlarını açıp göstersin diye bekler ama, azınlık ve seçkinler hayatın sırlarını, açılıp gösterilmeden önce kavrar. Kimi zaman bu, sanatın, özellikle edebiyatın etkisiyle olur..." **Oscar Wilde** [124]

*"Bak, **Sancho**! Yerli yerinde kullanılan atasözleri konuşmaya renk katar. Buna karşılık atasözlerine sıklıkla başvurursan bu senin konuşmanı bayağılaştırır, sıradan insan yerine sokar seni... Atasözleri soyluluk gerektiren düşünme terazini bozar, sığlık verir zihnine..."*

-Don Quijote'nin Sancho'ya vali olması üzerine tavsiyeleri...-

Miguel de Cervantes [125]

2. Bölüm: Jose Ortega ý Gasset'in Siyasi Felsefesi; Jose Ortega ý Gasset biyografisi üzerinden bir değerlendirme

2.1. Jose Ortega ý Gasset ve İspanyol Aydınlanması

Amerikalı tıp adamı, edebiyatçı, sanatçı ve filozof Felix Marti-İbañez'in, "O bir insan değil; kale!" diye tanımladığı Jose Ortega ý Gasset, 20.yüzyılda İspanyol aydınlanmacılığı olarak tanınıp bu kapsamda adlandırılan felsefe kurgusu ve kuramlarının kurucusu olarak bilinmektedir. [126]

Ortega bireyin benliğine dönüşüyle **'öteki'**nden, öteki genel adlandırmasıyla oluşturduğu tüm dış dünyanın onu esarete zorlayan her tür baskısından kurtulabileceğini, böylelikle geniş kitlelerin arasında yok oluştan kendini bağımsız kılmakla, aslında toplumsal bir dönüşüme de yol açacağını savlayan felsefi yorumlarıyla tanınmaktadır. Ortega akıcı ve açık bir dille yazmış olmasına, büyük bir anlatı çoşkusuyla 'içini dışına dökmesine' karşılık, bir benzerini Türk felsefesinde N.Topçu da gördüğümüz gibi kolay anlaşılan filozoflardan değildir. Zaten, bütün ömrü boyunca, derli toplu formüle edilebilecek düzeyde bir sistematik felsefe ekolü kurmamış, tam tersine bundan kaçınmıştır. Anlatıları yapıtlarında yer alıp, makalelerinde okunup, sözleri konferanslarında dinlenmiştir; ne ki

[124] Oscar Wilde, **Dorian Gray'in Portresi,** Çev: Nihal Yeğinobalı, Can yayınları, İstanbul, 2003, Bl.4.
[125] Miguel de Cervantes Saavedra, **Manchalı Şövalye Don Quijote,** Çev: Bertan Onaran, Sosyal yayınları, İstanbul, 1984, Cilt.II., Bl.XLIII., s.340.
[126] Félix Martì-Ibañez, **Felsefe Öyküleri**, Çev: Hamide Soylu, İmge yayınları, İstanbul, 1996, s.,321.

bir bütün olarak **'Ortegacılık'** adı verilebilecek felsefe ekolü ortada yoktur. Bununla beraber Ortega'nın düşüncelerinden etkilenen Batılı çok sayıda filozof, edebiyat ve sanat insanı, kısaca Ortega'nın onları elitist bir yaklaşımla adlandırdığı gibi, 'seçkin ve soylu' insanı bugün özellikle Latin dünyasında ve ABD'de, Batı Avrupa'da görebilmekteyiz. Ortega'nın yaşam felsefesi üzerine düşünsel ağırlığını verdiğine bakarak, onun karmaşık, oldukça sofistike, edebiyat tonu yüksek sözlere başvurması, belli ki aydınların büyük kısmına etki etmiştir. Bir yaklaşıma göre, "Sofizmin izlerine rastladığımız Ortega'da yaşamsal bakış açısını ölçü alan yaklaşım, yaşama yönelik tasarlanan bir öğretinin gerçeklik üzerinde genel geçer bir bilgiye ulaşmayacağını ortaya koyar."[127] Gerçekten de denilebilir ki Ortega'nın yaşama yönelik tek tip bir yaklaşım ve genel kanısı bulunmaz, o "...her insanın farklı, kendi kökten yaşamından kaynaklanan bir bakış açısı olacağını" başlı başına bir gerçeklik olarak düşünür.[128] Ortega bireyi başlı başına bir kurum olarak değerlendirmektedir, ona göre birey tümüyle hem kendisi için birey hem de katıldığı toplumsal yapı içinde bireydir; benzer değerlendirmeyi Ortega'nın çağdaşı, İtalyan felsefeci Benedetto Croce'de görmekteyiz. Croce, bireyin çelişkili bir biçimde ve bu nedenle kavranılması zor olacak tarzda, hem birey hem de bir kurumsal varlık olduğunu söylemektedir. "Eğer bireyin tanımını araştırırsak, sıklıkla adlandırıla geldiği gibi bireyin tanımından şu yanıtı alırız ki bu aynı zamanda paradoksal bir tanımdır, Birey bir kurumdur!"[129]

Jose Ortega ý Gasset, (d.1883-ö.1955) köklü, eski ve soylu bir İspanyol ailenin çocuğudur. Madrid'de bir gazete idarehanesinin çatı katındaki yarı-ofis, yarı-ev olan dairede dünyaya gelmiştir. "Gazeteciliğe daha o zaman bulaştım, bir gazete rotatifinin üzerinde doğdum" diye anlattığına bakılırsa, ailesi iki kuşaktır İspanya'da basın sektöründe bulunmuştur. Rotatif baskı makinelerinin bulunduğu zeminin üst katında hayata geldiği gazetenin adı, ' *El İmparcial*'dır, o dönemin İspanyası'nda hayli etkili ve saygın bir yayın organıdır. Bu anektodal girişin 'Ortega felsefesini' anlamakta önemi

---

[127] Gamze Kanımdan, **"Ortega y Gasset'de Tarih Görüşünün Analizi"**, Y.Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2002, s.15

[128] Kanımdan, **a.g.t.**,s.15

[129] Benedetto Croce, **The Conduct of Life**, Harcourt-Brace&Co., NY, 1924, Çev: (İtalyanca'dan İngilizce'ye) Arthur Livingston, s.164-167

şurada yatmaktadır ki Ortega yaşamı boyunca basın ve yayın dünyasıyla olan ilişiğini doğuştan itibaren kazanılmış bir ayrıcalık gibi hep üzerinde taşıyıp sürdürmüştür.

Gasset, 1902'de Madrid Üniversitesi Felsefe ve Edebiyat bölümünü tamamlayıp, ardından üstlendiği felsefe tarihi doktorasıyla gittiği Almanya'nın Marburg Üniversitesi'nde Kant üzerine çalışmıştır. Almanya'da elde ettiği 'post-doc' ünvanıyla akademik hayata adım atmış; sonrasında, Avrupa üniversitelerinde dersler vermeye başlamıştır. Madrid'deki mezuniyetin jüri üyeleri arasında, ünlü yazar-filozof Miguel de Unamuno'nun olduğunu aktarmamız, Ortega'nın ne ölçüde ciddi bir eğitim aldığının da işareti sayılmalıdır.

1914'de İspanya'ya geri döner, [Buraya kadar olan serüveninin, bir sonraki bölümde aktaracağımız Nurettin Topçu'yla tesadüfî benzerlikler taşıması da dikkat çekicidir!] ülkesine gelir gelmez felsefe dersleri vermeye, bir yandan da ilk eserini yayınlamaya koyulur: *"Adem Cennette- Adán en el paraíso"* ilk kitabıdır, ardı sıra *"Don Kişot Üzerine Düşünceler- Meditaciones del Quijote"* yayınlanır. Bu yapıtlarıyla insan yaşamının temel ve kökten gerçeklik olduğunu göstermesi, dikkati çekecektir. Ortega, her şeyden evvel, bilimsel gelişmenin tabulaştırdığı 'mutlak akıl' yerine, 'bireye ait aklı' öne çıkarıyordu.

Ortega'nın, [tıpkı N.Topçu'nun olgunluk çağında Türkiye'de, İzmir'de, yayınladığı Hareket dergisi gibi] dergiciliğe el atması da ilginçtir. Filozof hoca 1915'de *España,* 1917'de *El Sol* [Bugün, farklı bir yönetim kadrosuyla, 2009 itibariyle hâlen İspanya'da yayınlanmaktadır] ve nihayet, 1921'de *Revista de Occidente* süreli yayınlarını çıkartmıştır.

Aynı yıl, *"Omurgasız İspanya-España Invertebrada"* adlı kitabı yayınlanır. Ertesi yıl, tam da askeri cunta lideri Primo de Rivera'nın kurduğu hükümetin kızgın bakışları altında dördüncü kitabını, *"Çağımızın Sorunu- El Tema de Nuestro Tiempo"*yu baskıya verir. Artık ne muhalefetteki siyasi gruplara yaranabilmekte, ne de yerleşik iktidarlar tarafından kabul görmektedir; açıkçası şu ki, Ortega 'bir şey' demektedir, ama onun ne dediğini de pek anlayan yoktur. Salt kestirmek, tahmin etmek, öyle sanmak gibi yollarla onu değerlendirmeye alırlar. Bu anlaşılamazlık onun felsefesinin karmaşıklığından kaynaklanmaz, tersine çok açık ifadeleri olduğu hâlde, dogmatik olmayan söylem biçimi, alışılagelmiş anlatım yöntemlerinden farklı konuşması bir anlamda onu zor bilinen bir seviyede bırakmış olmalıdır. Bununla beraber varoluşçu anlatımların tümünde benzer bir

anlaşılamam sıkıntısı yaşanmaktadır; Ortega'nın da varoluşçu çizgisi benzer bir etkiyi yaratıyordur. Onun görüşlerinin temelindeki birey, kendisini doğar doğmaz yaşamaya zorunlu kalacağı bir dünyanın tutsağıdır; bu derinlemesine bir dramdır. Zira, "İster özgün olsun, isterse bir eser hırsızı; insan kendi kendisinin roman yazarıdır", Ortega'ya göre bu roman dramdır[130]. Ortega'nın "Kendini birden bire içinde yaşamaya mecbur olduğu dünyada bulan ve belirlenmemiş bir varlık olan insanın kendi kendisini yapılandırması gerektiği şeklindeki görüşlerinin varoluşçu felsefeden bir farkı yoktur."[131]

İspanya'da kanlı iç savaşın 1936'da patlak vermesi üzerine, Ortega, ülkeyi terk edip Arjantin'e yerleşir, II.Dünya Savaşı sonuna kadar orada kalır, ardından tekrar İspanya'ya döner ve 'İnsanî Bilimleri Enstitüsü'nü kurar. Faşist Franko rejiminin baskısıyla bir süre sonra bu enstitüyü kapatıp kendini bireysel çalışmalarına adar, bir dizi kitap yayınlar kısa süre sonra rahatsızlanacak, yaşamı sonlanacaktır. Kurduğu **Revista de Occidente** adlı dergi, hâlen Ortega Vakfı tarafından 3 ayda bir olarak yayınlanmakta, Batı dünyasının dikkatle takip ettiği bir hakemli dergi olarak akademik yaşama katkı vermeye devam etmektedir. [132] Ortega kavşak noktasında bir yalnız adamdır;19.yy ile 20.yy'ın geleneksel İspanyol kültürüyle çağdaş Avrupa kültürünün, basın dünyasıyla akademik ortamın, felsefeyle politikanın, Krallık'la Cumhuriyet'in, Dikta'yla Demokratik yaşamın, İç savaşla Dünya Savaşı'nın, bireyin kültürel konumunu belirleyen ve zenginleştiren çeşitli ve çelişkili tarihi, toplumsal yönelişlerin kavşağında gelişmiş bir kişiliktir.[133]

Ortega gazetecilik yoluyla felsefesini aktaran tek filozoftur. "O, felsefenin soylu gazetecisiydi. Ne yazık ki yazdıklarının günlük bir gazetenin sıradan sütunlarında çıkması, yüceliği üstüne kuşkulara yol açmıştır... [K]ahve ve kaldırımlarda, sokaktaki adamın Ortega'nın felsefe makalelerini gazetede okuduğunu görmek şaşırtıcıydı."[134] Gazetelerde yazamadığı zamanlarda bunu dert etmeyip, tek başına günce-anı formatında gazete yazıları yayınlamayı sürdürmesi, onun gazeteciliğe verdiği önemi gösterir. "1916'da, her biri iki yüz sayfadan az olmayan güncelerini, 'journal'lerini, ***El Espectador*** başlığıyla

---

[130] José Ortega ý Gasset, **History As A System,** W.W.Norton&Co.Inc., NY, 1940, çev: Helene Weyl, s.203.
[131] Kanımdan, **a.g.t.** s.21.
[132] Bkz: "Ortega adına İspanya'da kurulmuş bulunan bir enstitünün web sitesi üzerinden **Revista de Occidente** dergisi izlenebilmektedir." (Çevrimiçi) http://www.ortegaygasset.edu
[133] Neyyire Gül Işık, "Sunuş Yazısı", Ortega ý Gasset- **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, (içinde) Metis yayınları, İstanbul, 1992, s.7.
[134] Martì-Ibañez, **a.g.e.**, s.329.

yayınladı, journaller sekiz sayı devam etti ve bunlarda İspanyol siyasetiyle günlük yaşamına dair bir filozofun görüşlerini halk diliyle aktarmaktaydı."[135]

N.Topçu'nun daha sonra aktaracağımız yaşam öyküsü ve çalışmalarındaki tanımlamalara, onun dergiler ve gazeteler üzerinden felsefe tartışmaları sürdürmesi de dahil olmak üzere hemen herşey, neredeyse bir 'İspanyol ikizi'ne çok uyacak benzerliklerden bazılarıdır. N.Topçu da, sonradan göreceğimiz gibi, gazete fıkra ve makaleleri yoluyla felsefesini Türk okuruna aktarma çabasındadır.

Ortega, mutlak anlamda düşünen adamdır ve onun işi 'düşünmek'tir; diğer adıyla felsefe yapmaktır; o sözcüklerle oynayarak düşüncelerini bir dantela işler gibi tek tek ortaya koymaya sabır gösteren biridir. İnsan üzerine düşünürken, aslında kendi adına kendini düşünüyordu. *"Ben kendimim ve dahası kendi çevrem'im"* **(** İspanyolca: **Yo soy yo y mi circunstancia)**[136] diyen Ortega, aslında çok sıradan ve basit bir gerçeği, yalın anlamda mutlak yalnızlık gerçekliğini açıklamaktaydı. Bu gerçekliği vurguladıktan sonra, **'La Rebelión de las Masas-** Kitlelerin İsyanı' başlıklı çalışmasından önce şunları dizgeleştiriyordu; Ortega'da bireyi anlamak, buradan yola çıkarak N.Topçu'da benzer birey arayışının, İslamî ve sufist boyutunda olanını kavramak için dikkatle izlenmesi gerekecektir: "Başkalarına hak tanımak istemeyen, aslında haklı olmayı da istemeyen, salt kendi görüşlerini zorbalıkla benimsetmeye kararlı görünen bir insan tipi doğuyor. Yenilik işin şurasındadır: Haksız olma hakkında, haksızlığın hakkı bu..." [137]

Bu insan, kitle insanıdır; Ortega'nın ona sivri ve ironik bir dille saldırmasından, kinayeli laf etmesinden hoşlanmayanlar, Ortega'yı elitist ve seçkinci bir tavır izlemekle suçlayıp halk düşmanı ilan etmekte gecikmezler. Onu, hatta, İngiliz asilzadeleri gibi **'snob'**lukla, 'entelektüel züppelik' ile hatta elitist oligarlıkla suçlayanlar, itham edenler de çıkacaktır. Snob'luğa yönelik eleştirilerin bir toplumsal karşı çıkış biçimi olarak, yine, aslına bakılırsa, entelektüel kesimlerden biri tarafından ötekine yöneldiği de bilinmektedir.

---

[135] Franz Niedermayer, **José Ortega ý Gasset**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) Peter Tirner, Frederick Ungar Publishing Co., NY., 1973, s.39.

[136] J.Ortega ý Gasset, **What is Philosophy?,** Çev:(İspanyolca'dan İngilizce'ye) Mildred Adams, W.W.Norton&Co., N.Y., 1960, s.160. ay:**[Ortega**'nın İspanyolca'dan İngilizce'ye, oradan da Türkçeye çevirilmesi nedeniyle kaybolabilecek anlamından duyulan kaygı yüzünden bu yapıtındaki ünlü cümlesini, aynen, buraya koymak gerekmektedir: **"I am myself and plus my circumstances!"]**

[137] J.Ortega ý Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev. Neyyire Gül Işık, Metis yayınları, İstanbul, 1992, s.17.

Entelektüel elitizmin sonuçta yönetici oligarklara hizmet eden bir sosyal kitle olmanın ötesine geçmediğini söyleyen Marksçı literatür sahibi düşünürlerin de bu yönde entel-elitizme karşıtlığı öteden beri bilinmektedir. Hannah Arendt, "Benim, elit olanlarla kavgam şudur ki," demektedir, "bu kavram, çoğunluğun bir azınlık yönetimi altında kalması anlamına gelen bir oligarşik yapıdaki yönetime eşlik eder."[138] Oysa, Arendt'in elit kavramıyla, Ortega'nın eliti farklı şeylerdir. Elitizmin hiciv altında tutulan bir biçimi ise snobizm, snopluktur. Snobların *-Osmanlıca: Züppe,* - [139] kendilerine hayranlık içinde kalmış aydınlar oldukları savı öteden beri ileri sürülmekteydi. William M.Thackeray'ın zamanında çok ilgi gören, 1846'da Londra'da yayınladığı snob- entelektüeller üzerine bir deneme olan yapıtında, "Züppeler Kitabı"nda, snobların narsist-kendine hayran kişilikleri üzerine yazdığı görülür.[140] Ortega'nın kitle-insanına karşı duyduğu, üstü örtülü kızgınlık ve onun asalete yönelik söylemleri nedeniyle "entelektüel züppe" damgasını yemiş olmasına karşın, yazılarında kendine yönelik bir iç-sevgi/**narsizme** rast gelinemez. Onun bireye önem verişi bu suçlamaları üzerine çekmesine yol açmış olmalıdır. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bireyi öne çıkartması nedeniyle gerek sağ eğilimli milliyetçi gruplar tarafından, gerekse solda olan entelektüellerce yöneltilen benzer suçlamalarla N.Topçu da karşılaşmış, 'haddinden fazla bireye önem vermekle' itham edilmiştir. Yine bu kapsamda, Ortega'nın kitle teorisi oluştururken özgün kütürel kavramlara yer vermediği, üstün körü bir ele alışla, 19.yy kitlelerinden söz ediyor olabileceği yönünde eleştirenler de görülmüştür. Bu yönde düşünenlere bakılırsa, "Her zaman kültür hakkındaki tartışmaların, son derece soyut bir hâl alması ve felsefî, hatta batıl gerekliliklerin deneysel gerçeklikten bağımsız bir hâle gelme tehlikesi söz konusuydu. 20.yy'da yazıldığı şekliyle kültür tarihi, İkinci Dünya Savaşı'ndan çok önceki mitlerle kavranıyordu. 'Kitleleşme' kuramları, José Ortega y Gasset'in 1925 gibi erken bir tarihte yazdığı *La deshumanización del arte* ve bundan dört sene sonra yazılan *La rebelión de las masas* kitaplarında görüldüğü gibi sıklıkla çok büyük genellemelere dayanıyordu." [141]

---

[138] Hannah Arendt, **On Revolution**, Greenwood Press Publishers, Westport-Connecticut, 1982, s.280.
[139] Mustafa Nihat Özön, **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, İnkilap ve Aka yayınları, Ankara, 1965, s.866.
[140] Wiliam Makepeace Thackery, **The Book of Snobs**, Dolphin Books-Doubleday&Co.Inc., NY., 1961, s.38-39.
[141] Asa Briggs, "Kültür", Çev: Sevim Kebeli, ***Milli Folklor Dergisi***, 2007, Yıl 19, Sayı 74, s.99-103.

Birey ele alınınca, onun yaşamı gibi, ölüm gerçeği de bu ortak felsefelerin temel sorunları arasına dizilir: Ortega, 1955'de ölmeden az bir süre evvel yazdığı bir makalede, ölümü tartışırken, "Ölüm diye adlandırdığımız şey yalnızca kuramdır, ardındaki gerçek ancak bir başkası öldüğünde bize kalan yalnızlıktır", diyordu. "Kendi ölümüme gelince, o bana kimsenin anlatamayacağı bir hikâyedir. Nasıl da yalnız kalır yaşayanlar!"[142] Bu dramatik gerçeği vurguladığı cümlesiyle Ortega'nın hemen hemen son sözleri sayılabilecek olan yorumunu, bu çalışmamızda kullanmaktaki amaç, Nurettin Topçu'nun da benzer bir cümlesinin, "Yarınki Türkiye" başlıklı çalışmasında *meâlen* aynı biçimde yer almakta olduğunu belirtmektir. Bu bir intihâl değil, tersine kaçınılmaz olarak birey felsefesinden doğan bir benzerliktir: "Ölüm bizim için realite hâlinde var olan, ideal olarak yok olan birşeydir. İdealimiz realite ile tezad hâlindedir. Halkın [ölüm üzerine] ideali, Anatole France'nın roman kahramanına söylettiği şu sözlerde barınmaktan hoşlanır: *Söyle, söyle, yalan söyle, beni aldat! Bende yaşattığım vehme bir vehim daha katacaksın, başka ne olacak*?!"[143]

Ortega, İspanyol aydınlanması adı verilen sürecin varoluşcu felsefesinde birey-öteki [dış ortam-dünya] çelişkisine, çatışmasına dayalı gerçeklikleri kurgulayarak buradan 'hareket' ile kitle sosyolojisi kuramları oluşturmuştur. Kuramlarını dogmatikçe bulan ve onu tutuculukla suçlayan Marksçı karşıtları da vardır; dahası, Ortega'nın Nietzsche'den esinlenerek aldığı görüşlerini, tamamen insan ayrımcısı ve haksızca görenler de yok değildir. "Ortega,... Nietzsche'nin pek çok fikrini, özellikle de dolaylı kollektivizm eleştirisini geliştirmektedir. Toplumu 'üstün azınlıklar' ve 'niteliksiz kitleler' olarak tanımlayan Ortega, kitlenin o güne dek azınlığa tahsis edilmiş mevkiileri işgal etmek, aygıtlarını kullanmak ve hazlarını tatmak yoluyla toplumun ön saflarına doğru ilerlemeye karar verdiğini dogmatik biçimde iddia etmektedir."[144] Alan Swingewood'un bu sözlerinde doğruluk, Ortega'nın kitle insanının saldırısıyla tarihin bir barbar kitle işgali altında kaldığı, bu barbarlığın ortadan kaldırılması gerektiği yolunda söylediklerini eklememiş olması bakımından, eksik kalmaktadır. Kitle insanı kısaca her şeye isyan etmeyi, başkaldırmayı isteyen, bunları soylu ve seçkin yollarla beceremediği için vulgar

---

[142] Işık, **a.g.m**, s.19.
[143] NurettinTopçu, **Yarınki Türkiye**, Yağmur yayınları, İstanbul, 1960, s.42.
[144] Swingewood, **Kitle Kültürü Efsanesi**, s.21.

davranışları toplumsallık, hatta demokratik hak sayması bakımından öyle kabul eden modern toplumun yeni tip insanıdır.

"Üstün Elit tabakanın karşı olduğu niteliksiz kitlelerin doğası ve kimliği nedir? Belki de en iyi saptama burada kitlenin ne olmadığını söylemektir: Kitle herhangi özel bir sosyal sınıf veya iktisadi zümre değildir; onlar emekçi yahut yoksul veya ırksal bir kesim olarak da algılanmamalıdır; ne de cahil ve eğitimsiz veya göçmen hatta 3.Dünya'nın ayrıcalıktan yoksun kesimleri de değildir. Yeri geldiğinde, Ortega 'elite' de zengin veya ünlü, güçlü, modaya yatkın sosyeteden birileri, yahut medya ve eğlence dünyasının önde gelenleri olarak vurgulamamıştır. Onun için, gerçekte, eğlence ve medyanın ileri gelenleri de aslında elite değildir. 'Mass' ve 'Elite', bunlardan ne biri ne de ötekisidir, ne de bir başka modeldir. Kitle-mass bir zihinsel algı biçimidir. Ortega yapıtında kitleyi 19.yy'da ortaya çıkarak varlığını duyurup bununla kendinde her şeye sahip olabilme hakkını iddia eden grupları tarif etmiştir. Elite tabakanın yarattığı bilimsel ve üretime ait her türden verimli teknik, sanata dair her şey, yeni buluşlar kitle tarafından süratle benimsenip bir talep etme hakkıyla ellerine geçmiştir."[145] İşte kitle budur...

Ortega felsefe anlatımlarıyla- didaktik felsefe yazılımı ile değil, kitle-insanını tanımlamış, onun isyan halinde olduğunu, bu isyanın [Topçu'ya göre olumsuzlanan önerme biçimiyle] barbarlık derecesinde tüm insanlık adına bir yeni Ortaçağ dönemine işaret ettiğini belirtmiştir. Ortega'da barbarlık korkusu makul bir kabulleniş içinde görülür. Aşırıya kaçılmış ve abartılmış bir barbarlık tanımına rast gelinemez, yazdıklarında... Barbarlık korkusu ve beklentisi, daha sonra saptamaya çalışacağımız gibi, Marksçı temelden gelsin gelmesin tüm Batılı aydınların ortak kaygısıydı. Örneğin, bu rahatsızlığı duyan Marksçı Eric J.Hobsbawm'ın 1996'da yapılan bir söyleşide yaptığı vurguları ileri sürebiliriz. Barbarlık dönemini bir yapıtında 'Uçlar Çağı' olarak niteleyen Hobsbawm, " 'Uçlar Çağı'nın son sözleri Rosa Luxemburg'un çok bilinen 'Ya sosyalizm, ya Barbarlık' ifadesinin farklı biçimde dile getirilişidir. Diğer deyişle ya başka bir toplum, ya da şimdikinden daha kötüsü.." demektedir.[146] Öte yandan uygarlık olmaksızın barbarlığın da

---

[145] Howard N.Tuttle, **Human Life is Radical Reality- An İdea Developed from the Conceptions of Dilthey, Heidegger, and Ortega**, Peter Lang Publisher, NY., 2005, s.129.

[146] Eric J. Hobsbawm, "Özgürlük, Kardeşlik, Eşitlik Arama Ailesine Aitiz Hepimiz!", Çev: Göksun Yazıcı, ***Birikim*** Dergisi, Mayıs 1996, Sayı 85, s. 65-72. [Noghteh dergisi söyleşisinden çeviri]

anlamı olamaz; "Barbarlık , şiddet ve özellikle şiddet taşımları konusunda konuşabilmek için uygarlık kavramına gereksinim duyarız."[147] Ve sonuç olarak, bugünün bireyini ve kitleleri barbarlıkla suçlarken, "barbarca diyoruz, çünkü tüm hayal kırıklıklarımıza rağmen, uygarlık iddiamızdan vazgeçmiş değiliz."[148] Umberto Eco'nun, 1972'de, "Yeni Bir Ortaçağa Doğru" başlıklı kısa makalesinin, Batı'da barbarlık korkusunu yeniden alevlendirmiş olduğunu da anımsatmak gerekmektedir.[149] Eco, 'Bir Kıyamet Tasarısı' olarak koyduğu kurgusal senaryo üzerinden ansızın insanlığın bir barbar topluma yuvarlanabileceğini savlamakta, bunun hayal edilmesinin de zor olmayacağını yazmaktaydı. Çizdiği yeni Ortaçağ'da barbarlığın izlerini açıkça okuruz. Açıktır ki hangi görüşte olursa olsun hemen herkesin ortak kanısı, bir barbarlık dönemine adım atıldığı yönündedir.

Özet kapsamında tanımlamaya çalıştığımız Ortega'nın bu fikirleriyle devam ederek, bundan sonraki bölümde, Ortega'nın kitle ve insan kuramından kısaca söz edecek, sonra Topçu'nun *İsyan Ahlakı* adlı yapıtına dönüp Topçu'da bireyi ve kitleleri anlatmaya çalışacağız.

2.2. Kitle İnsanı ve Seçkin İnsan; Ortega'da Birey:

Ortega felsefesinin, bir tür İspanyol düşünceciliği-idealizmi olduğu ileri sürülmektedir. Osmanlıca'da *iftikâriye, tasavvurîye* gibi adlar alan idealizm varlığı düşünceye indirgeyen, şayet düşünülürse ve ancak düşünmek yoluyla çevredeki nesnel gerçekliğin anlam kazanabileceğini, aksi takdirde nesnel olanın kendiliğinden algılanamaz olduğunu ifade eder.[150]

Jose Ortega'nın yazılarından etkilenenlerin yaşamın sürekli gelgit ve akışı içinde ayrımına varamadıkları, o yüzden de önemsiz sayılan birçok ayrıntının "...[b]u kez soylu, açık bir akıl ve kurguyla kavranmaya başlaması, onu felsefe alanında tartışmasız kabul edilenler

---

[147] Jan Philipp Reemtsma, **Vahşeti Kavramak-İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri,** Çev: Ender Ateşman, Ayrıntı yayınları,İstanbul, 1998, s.37.
[148] Reemtsma, **a.g.e.**, s.38.
[149] Umberto Eco, **Günlük Yaşamdan Sanata**, Çev: Kemal Atakay, Adam yayınları, İstanbul, 1991, s.11-34.
[150] Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 1970, İstanbul, 12.basım., s.75-145.

arasında tepelere çıkartmıştır."[151] Ortega evrensel bir İspanyol düşüncesi kurmayı, İspanya'daki bireyden yola çıkarak becerebilmiştir. Birçokları için A.Smith'in 'Ulusların Zenginliği', 18.yüzyıl, J.J.Rousseau'nun 'Toplum Sözleşmesi' 18.yüzyıl, Karl Marx'ın 'Das Kapital'i 19.yüzyıl için ne ifade ediyorsa, 20.yüzyıl için Ortega'nın eserleri, özellikle 'Kitlelerin İsyanı' aynı şey demekti. Bunu, ABD'de yayınlanan **'The Atlantic Monthly'** dergisinde alıntılarla bize, dipnotu olarak kullandığımız kitabında aktaran yine Félix Martì-Ibañez'dir.

İspanya'nın karmaşık günleri sırasında, içsavaştan az evvel, romancı Pérez de Ayala ve bir grup İspanyol aydınıyla birlikte 'Cumhuriyete Hizmet Derneği'ni kurması dikkat çekicidir. Siyasete doğrudan katılmasa da Ortega'nın örgütlü ve kurumlaşmış insanlar arasında olduğunu görmek de şaşırtıcıdır. Zira, Ortega, kitlesel ve klasik örgütlenme içindeki eylemlerin tümüne aslında temelde karşıdır ve bireyin tekliğini, biricikliğini, vazgeçilemezliğini savunur. Ne ki Ortega, siyasal örgütlenme liderlerinin hatırını kıramamış, zaman zaman onlarla kol kola girmiştir. Bu açıdan N.Topçu'nun birden fazla derneğin kuruluşunda bulunduğunu aktarırsak, öte yandan Topçu'nun Adalet Partisi'nden senatör adayı olarak 1963'de seçimlere dahi katıldığı dikkate alınırsa, bu yönlü ama bir ölçüde zoraki sayılacak, 'hatır kırmamak adına' sosyal örgütlenmelere katılmasını Ortega'nın siyasi girişimlerine benzetmek olanaklı olacaktır. [Topçu, Konya ilinden sağ-liberal Adalet Partisi (AP) listelerinden senatör adayı olarak girdiği seçimleri kaybettiğini seçim sonuçlarının alındığı gece evinde duyunca, gizli bir sevinç ve mutluluk duymuştur; yakın çevresinin anlattıkları bu yöndedir.[152]] Ortega felsefesine ilişkin bazı küçük ipuçlarını, geniş bir anlatım havuzu içinden seçerek sunmaya çalışıp bu bölümün ikinci kısmında kısaca tanımlamaya uğraşacağız:

Ona göre, insanın yaşamı kökten bir yalnızlıktır; ama, öte yandan, "Herkesin kendi yaşamında karşılaştığı ilk şey öteki insanlardır."[153] [Onun anlatım dilinden sürdürürsek:] Yaşamak sürekli olarak birşey yapmaktır ve çevremizde başımıza gelenlerdir. İnsan sürekli hareket etmektedir ve bu hareketinin dış dünyadaki öteki hareketlerle ilintisi nedeniyle ya başarısız-olumsuz-yenilgin olmakta, ya da başardığına inanarak, başarılı-

[151] Martì-Ibañez, **Felsefe Öyküleri**, Çev: Hamide Soylu, İmge yayınları, İstanbul, 1996, s.324.
[152] Bkz: **Dergâh yayınları** web sayfası, (Çevrimiçi) www.dergahyayinlari.com , Nurettin Topçu biyografisi.
[153] Ortega, **İnsan ve Herkes**, s. 106.

olumlu-kazanımlı görünmektedir. Oysa, bunların tümü sonuçta bir yanılgıdır; zira bir ötekiyle kıyaslanan durumlardır. Ortega, Kuzey Kutbu'nda 1909 yılında keşif yapan Robert E.Peary'nin başından geçen bir olaya gönderme yaparak, yazdığı şu satırlarla, insan çabasının göreceliğini vurgulamaktadır: "Peary anlatmaktadır ki bir bütün gün Kuzeye doğru, köpeklerin çektiği kızakların üzerinde seyahat ettikten sonra, geceleyin kamp yaptığı yerde pusula üzerinden ölçümleme yapınca gördü ki, sabahleyin bulunduğu güneydeki noktadan daha güneye inmişti; kuzeye çıkacağı yerde... Zira, üzerinde seyahat ettiği buzul parçası, bir nedenle, yerinden oynamış, azıcık, kutuptan güneye doğru kaymıştı."[154]

Bu vurgulamanın, bir sonraki bölümde ele alacağımız M.Blondel'in ve ondan esinlenen Topçu'nun hareket-aksiyon düşüncesine yakınlığı, daha söylenirken, anımsanacak kadar açıktır. Bu hareketleri yaparken, her insan bir yandan kendi gerçekliğini yaşar ve bu insanların oluşturduğu toplulukların ortak tarihi olan 'kuşaklar' aynı zamanda kendi gerçekliklerini de yaşarlar. Kuşakların yaşadığı her şey bir sonrakine bilgi olarak aktarılıyorsa, buna da 'tarih kavramı'yla bakılır. Böylesi bir tarihin akışı içinde İnsan, *olup bitmiş* birşey değildir, sürekli olarak *yaşam* içindedir, *yaşar*... Bu yaşamın özü onun kullanılışında yatar; bir biçimde yaşamın özünü doldurmak ve onu anlamlandırmak zorunda kalırız. İnsan görevlerini bulmalıdır ve yaşam süresi kısıtlı olduğundan her şey çarçabuk geçecek, telafisi olmayacaktır. Yaşamın öyküsünü tasarlamak için o nedenle tercih edilenler dışında her şey ortalıktan yok edilip atılmalı, bir varoluş çizelgesi içinde bireyler tek tek yaşamlarını yeni baştan ve her ân yenileyip yineleyerek kurmalıdır. Her insanın yaşamı kendini yaratmasından oluşur ve insan, aslına bakılırsa, kendisinin 'romancısı'dır. Kendini yaratmak, kendi benliğine dönmektir ve insan bunu ancak 'dirimsel akıl- **vitalé**' yoluyla yapabilir. [Fr.:Vitalé, Osmanlıca Hayatiyet, İngilizce'de Vitalism, canlılık-dirimselcilik; buna göre, yaşam hiçbir kural ve öngörüye bağlanamayacak biçimde kendiliğinden ve kendisi için vardır. Sadece yaşanarak anlaşılır, öğrenilir.[155]]

---

[154] J.Ortega ý Gasset, **Meditations on Quixote**, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Evelyn Rugg-Diego Marin, University of Illinois Press, 1961, s.104.
[155] Hançerlioğlu, **a.g.e.**, s.64. [Bkz: dirimselcilik maddesi.]

İnsan, birey, yaşamsal kararlarını alarak yolunda devam ederken, kendinin aslında yapayalnız olduğunu unutur; kalabalık içinde olsa da aslında yalnızdır ve bu onun dramıdır; dramını görmemek, ona yakalanmamak için sürekli olarak bunu inkâr etmektedir. Oysa dramını, kendi benliğine dönerek kendini geliştirmesi sayesinde neş'e ve hayat sevincine çevirebilir; zira, insanın en iyi dostu yine kendisidir: " **Ego mihimet sum semper proximus!"** *

Bu gerçeğin farkına, çevresindeki aşırı ilerlemiş [geometrik katlamalarla genişlemiş bulunan] modern teknolojilerin kendilerine sunduğu modern tüketim 'oyuncakları'yla ilgilenen, onlara sahip olmakla 'şımarmış kitleler' durumuna geçen insanlar bir türlü varamamaktadır. "Kendinde hayale sığmayacak kadar geniş bir gerçekleştirme gücünün varlığını duyan, ama neyi gerçekleştireceğini bilemeyen [insanların olduğu] bir çağda yaşamaktayız. Çağımız her şeye egemen ama kendine egemen değil. Kendini kendi bolluğu içinde yitip gitmiş duyuyor... Her zamankinden daha fazla olanağın, bilginin, tekniğin bulunmasına karşın, çağdaş dünya, gelmiş geçmiş dünyaların en talihsizi görünüyor. " [156] Niye böyledir, sorusuna Ortega'nın verdiği yanıt basittir: Birey kendi benliğine dönmek istememekte, dışarıdaki hareketli dünya ile ilgilenmektedir, buysa onu 'ötekileştiren' bir olgudur. 'İnsanın hayvanlaşması' buradan başlar; bilindiği gibi, hayvanlar, sürekli olarak dış uyarılara karşı açıktır, devamlı suretle dışarıdan gelecek saldırıya, bir avın önlerine çıkmasına, doğadaki en ufak kıpırtıya kadar dışarıya kulak kabartır, bunları içgüdüsel olarak zihinden geçirmeksizin ve bir anlam vermeden değerlendirerek hayvanî davranışlar gösterirler. Zaten hayvan karakter sahibi olamaz, devamlı olarak ötekini izlemektedir, ötekileşmiştir. "Bu nedenle dışardaki şeyler onu tehdit etmez ya da okşamaz olunca, ona boş zaman kalınca, hayvan kendinden başka olan şeyler tarafından oynatılıp sürüklenmez olunca, zavallıcığın gücül varlığı sonra erer, uyur, kalır." [157]

Modern teknolojilerin sonunda, çağın insanı da sürekli olarak dışarıdan kendisine gelen başka başka ve 'veri çöplüğünde hemen kaybolacak türde sinyaller-mesajlar-bilgi

---

* **Latin** şairi Terencessus'un şiirinden bir alıntıdır, felsefe metinlerinde sıkça kullanılmaktadır: "İnsanın kendisine en yakın dostu yine kendisidir."

[156] Ortega, **İnsan ve Herkes**, s.14.

[157] Ortega, **a.g.e.**, s.35.

aktarımlarıyla' meşguldür,[158] bu nedenle kendini tanımaya, ruhunu geliştirmeye yönelik soylu davranışları bir yana bırakır, buna zaman ayıramaz ve ayağa kalkmış bir dev kütle gibi olan kitlelere karışır; kitle dışında kalamaz.* Ortega, teknoloji konusunda ciddi ve itiraz edilemez bir karamsardır. O, pastoral yaşama yakın bir felsefeye sahiptir; onun için henüz kırsal yaşam tükenmemiş olmalıdır. Bu düşünceye bağlı çok sayıda Avrupalı düşünür, sanatçı, yazar ve entelektüelin olduğunu biliyoruz. Bu düşünürlerin başında Oswald Spengler'in geldiğini söylemek gerekecektir. Spengler, tekniğin inatçı bir eleştirmenidir. Ona göre, "Teknik yalnız aletle izah edilemez. Önemli olan hiçbir zaman eşyaların şekli, hatta nasıl yapıldıkları değildir; fakat onlarla ne yapıldığıdır. Onların nasıl kullanıldığıdır. Önemli olan silahın kendisi değil, hangi amaca uygun kullanıldığıdır."[159] Buradan çıkarılan sonuç şudur ki Spengler, Batı'nın öncüsü olduğu modern tekniklerin o tekniklere uyan bir uygarlığa eşlik etmediğinden şikayetçidir.

Öte yandan, erken kapitalizm dönemlerinden itibaren, proleterleşmek seçeneği dışında hayat şansı kalmamış olmasına bağlanacak şekilde denilebilir ki, köylülükten kente taşınmaya zorlanan geniş halk yığınlarının endüstriyel tekniğe öfkesi bilinmektedir. Bu öfkenin ideolojik bir karşılığı ve entelektüel zeminde örtüşen değerleri yoktur; tamamiyle, makinalaşmaya duyulan tepkiye bağlanır. Ama, ilk ve örgütsüz, elbette ideolojisiz işçi hareketleri olarak dikkate alınır; işçi sınıfı tarihine ilkler kategorisinde dahil edilir. İngiltere'de 1780'lerde başlayan **Luddite** hareketi, 1900 başlarına ulaşan Hollanda'daki **Sabotage** eylemleri, yine İngiltere'de 1830 **Swing** ayaklanması, 1819'da Manchaster'daki **Peterloo Katliamı** tümüyle makinalaşmaya duyulan öfkedir; bunlar genel olarak **technopobia**-teknofobya yahut teknik korkusu olarak adlandırılır. Teknofobya'nın entelektüel zihinlerde karşılığı dysoptia diye anılmaktadır ki edebiyatta George Orwell'in fantastik kurgudaki **"1984"** başlıklı romanıyla, Aldoux Huxley'in **"Cesur Yeni Dünya"**sı, Ray Bradbury'nin **"Fahrenheit 451"**i, Yevgeny Zamyatin'in **"Biz"** başlıklı yapıtı buna ait örnekler olarak sıkça gösterilmektedir*. Dysoptia, toplumun çaresizlik ve umutsuz bir

---

[158] Michael A.Weinstein & A.Kroker , **Data Trash- The Theory of Virtual Class,** [Arthur Kroker-Michael A.Weinstein, P.McMillian Press, Chicago, 1994]

* **Bkz:** 'Veri çöplüğü' kavramını, A.Kroker ve Michael A.Weinstein'dan alınmıştır. Onların "Data Trash" adlı yapıtı, modern tekniklerle bireyin görsel bir algı içinde yaşayan tek boyutlu [Herbert Marcuse'e âtfen] bir canlı durumuna indirildiğini savladığı için uzun süredir, ABD ve Anglo-Sakson dünyada ilgi çekmiştir.

[159] Oswald Spengler, **İnsan ve Teknik**, Töre ve Devlet yayınları, Çev: Dr.Kâmil Turan, Ankara, 1973, s.30.

* Bkz: George Orwell, **1984**, Çev: Nuran Akgören Can yayınları, İstanbul, 2007.

durumla karşı karşıya olduğuna ilişkin kaygıları ve öngörüleri ifade eden, eski Yunanca'dan devşirilmiş bir felsefe terimi olarak teknofobya'ya uyarlanmakta; aynı zamanda Ortega'nın bir dysoptia, diğer deyişle umutsuz bir anti-ütopya yarattığı ileri sürülmektedir. Elbette Ortega bu kaygılarında yalnız değildir, başkaları da vardır.

"Teknik, insansız doğadır, soyut doğadır, kendine indirgenmiş, kendine kavuşmuş, kendi öz gelişimini yücelten ve dışa vuran doğadır." Bu görüşünü sürdüren Fransız düşünür M. Henry, devamla şöyle demektedir: "Teknik, simyadır; bizim, yani yaşamın kendini gerçekleştirmesi yerine doğanın kendini gerçekleştirmesidir. Teknik barbarlıktır, kültürün yerini alan çağımızın yeni barbarlığıdır. Yaşamı, öğütlerini ve düzenlemelerini devre dışı bırakan teknik, sadece insanlığın tanıdığı en insanlıkdışı ve uç biçimdeki barbarlık değil, deliliktir de..." [160] Bu aşırı suçlayıcı nitelemenin yanında daha makûl bir tonda, benzer şeyleri Ortega'dan duyarız. Ancak olumlu yahut olumsuz yaklaşımların seviyesi ne olursa olsun teknik ve teknolojinin doğasız-insansız örneklemeler olduğu hemen tüm düşünürlerce kabul görür. "Teknikteki en eski, en önemli buluşlara, doğa örnek alınmadan varılmıştır. Örneğin... ileri geri kımıldatılan keskin yüzü ile bıçak doğada yok. Bir tahta parçasını ötekine sürterek ateş yakmayı, ok ile yayı, hele bir eksen etrafında dönen tekerleği, bir motorda hareket sağlamayı, bütün bunları, doğada bulamıyoruz. Bütün bunlar, insan zekâsının soyut yaratılarıdır. Tekniğin dünyası bir tür 'büyütülmüş insan' gibidir. Bu dünyada zekâsıyla, *trick*'lerle, yaşamı kalkındırıp yıkmasıyla insanın kendisini objektifleştirmiş olduğunu görüyoruz. İnsanın kendisi gibi, teknik de bir yapma doğadır."[161]

Bu paragrafta anlatılan objektifleşmiş insan doğallığını yitirmiş bir canlıdır ve artık her ne kadar romantik anlamlı 'yeşilcilik hareketleri'ne siyasal bir kurmaca içinde sahip çıkan entelektüel gruplar varsa da, bir daha eskiye dönüş olanaksızlaşmış olduğundan, doğallığa ulaşmak bir hayalden öteye geçemez. Teknikle, geniş insan kalabalıkları kitle içinde doğasız birey olarak kala kalmışlardır. Kısaca teknoloji kitle adamını doğurmuştur; kitle

---

Aldoux Huxley, **Cesur Yeni Dünya**, Çev: Ümit Tosun İthaki yayınları, İstanbul, 1999.
Ray Bradbury, **Fahrenheit 451**, Çev:Zerrin Kayalıoğlu-Korkut Kayalıoğlu, İthaki yayınları, İstanbul, 1999.
Yevgeny Zamyatin, **Biz**, Çev: Algan Sezgintüredi,Versus yayınları, İstanbul, 2008.

[160] Michel Henry, **Barbarlık,** Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996, III.Bl, s.75.

[161] Macit Gökberk, "Değişen Dünya- Değişen Dil", **Cogito serisi-Yapı Kredi yayınları**, İstanbul,1997, s.14.

içinde barbarlık eğilimleri ortaya çıkan yeni barbar insan ise uygarlığın sonuna 'mezar kazıcısı' olmaktadır.

Öte yandan, teknoloji ve tekniğin insanlığa tarih sahnesinde olumlu bir ivme kazandırarak, beklenen iyi sonların yaklaşmasına yardımcı olduğu biçiminde Marksçı yahut liberal, hatta Ricardocu görüşler de bulunur; Batılı aydınlar, bütün bütün teknolojiye sırt dönmez. Marksçı düşünür Herbert Marcuse (1898-1979), "Endüstriyel teknik, siyasi tekniktir; teknik, akıl ve özgürlük olanaklarının önyargısıdır"[162] diyordu; Marcus'a göre teknikte elde edilen her adım özgürlüğü artıracaktı. Teknolojinin baş döndürücü bir hızla ilerlemesi üzerine sosyal sınıfların bir ortak konsensüs içinde oldukları açıktır; "Batılılarla [Alıntı içinde, burjuvazi yahut kapitalist egemen sınıflar kast ediliyor olmalıdır] Marksçılar teknik ilerlemenin genellikle toplum, özellikle de politik çatışmalar üzerindeki önemli etkisini kabulde anlaşmışlardır. Fakat bu etkinin mekanizması ve anlamı üzerine anlaşmış değillerdir."[163] M.Duverger'in bu yorumuna bakılırsa, teknolojinin geliştireceği sınıflara, bir son ve nihaî savaş için, **"Armagedon"** adına her iki taraf da şimdilik hazır görünmektedir. Bu hazırlanışta, bireye bireysel huzur ve mutluluğu sorulmaz. Bireyin eski pastoral yaşama tekrar dönmesini arzulayanlar da bu arada ortaya çıkacaktır. "Toprağa dönüşü, basit yaşayışı, kanaatkârlığı, yalnız sebze ve meyve yemeyi göklere çıkaran **Catovâri** birtakım tutucular da bu sonuçlar bakımından ahlakçıların ve psikanalizcilerin yanında yeralmış bulunmaktadır."[164] Ortega'nın bir ahlak felsefecisi olarak benzer şeyleri söylemediğini biliyoruz, ancak teknolojiye karşı, bireyi baştan çıkartıp onu kitle adamı yaptığı için soğuk ve mesafeli durmaktadır. Zira, teknolojinin göz alıcı oyuncaklarıyla şımaran birey, nesnelerin köleliğine mahkûm olacaktır.

"İnsanın geçici bir süre için kendini nesnelerin köleliğinden sıyırma yetisi birbirinden ayrı iki gücün varlığını gerektirmektedir. Biri, ağır bir tehlikeye düşmeksizin çevredeki dünyayla az çok uzun süre ilgisini kesebilme; öbürü, dünyadan çekildiğinde gidecek, kalacak bir yerin olmasıdır."[165] Bu gidildiğinde içinde kalınacak tek yer insanın kendi ruh dünyası, kendi benliğidir. Biz fikirlerimizi simgesel olarak zihnî kurgularla beynimizde

---

[162] Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, Beacon Press, Boston, 1964, s.18-19.
[163] Maurice Duverger, **Politikaya Giriş**, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık yayınları, İstanbul, 1971, s.66.
[164] Duverger, **a.g.e.**, s.67.
[165] Ortega, **a.g.e.**, s.34.

taşır, onları duygulanımlarımızla beraber aynı potada eritip şekillendiririz; ancak bunun için zamana, dış nesnelerin bizi 'hayvanlaştırıp' ötekileştirdiği bir ortam dışında mekâna gerek vardır. İnsan, sadece orada, kendi iç dünyasında, kısaca benliğinde düşünce üretebilir. Geleceğe ait tasarılar üretir, taslaklar kurar ve bunlarla donanımlı olarak tekrar 'mağarasından' dışarı adım atıp, dışarıda onu gelenek-görenek- avam düşüncesi olarak bekleyen dış nesnelere, [topluma-modern tekniklere-onu çevreleyen her şeye karşı] hazırlıklı bir biçimde meydan okur. Meydan okuma becerisi düşüncenin gücüne bağlıdır. Bu ayrımı sadece Ortega değil, 20.yy'ın düşünceden uzak kitle insanıyla karşılaşan birçok düşünürü savunmaktadır. Asıl sorun bireyin derin düşünmeye zaman ve çaba ayırmasındadır, ancak dış dünyadaki teknik oyuncakların fazlalığı bireyi meşgul etmektedir. "Derin düşünmeyi yeniden öğrenmeliyiz. Meditasyon Avrupa'da yalnız dünyadan el etek çekmiş ve kendini dine vermiş kişilerle belirli bir sorun üzerinde kafa yoran filozofların kullandıkları bir yöntem olarak kalmıştır. Oysa, derinliğine düşünme, değdiği her şeyi dışsallaştıran, koparan, parçalayan, hızlandıran uygarlığımızın bu en belirgin zehrine bir panzehir olabilirdi."[166] İşte bu panzehir, meydan okumaktır. Bu meydan okuma tekniği, görüldüğü gibi eylemdir, zira insanın yazgısı, her şeyden evvel **'eylem'**dir! Eylemini kendi tasarlayamayan insan ötekileşmiş insandır ve "Ötekileşmenin en ileri biçimi olan **'hayret'** sürüp gittiğinde, aptallığa dönüşür."[167]

Ortega'da ötekileşen insan kavramıyla kitle insanı birebir örtüşür; birbirlerinden ayrılamazlar. Ortega'nın kitle adamı psikolojik bir fenomen ve kitle de azınlık esasına dayalı bir sosyal organizmadır.[168] Ötekileşen insan olarak bireyin bir arada olduğu ve böylece kitle insanı niteliklerini topluca ortaya koyduğu tek bir kamusal alan yoktur, ama hiç değilse tanımı yapılabilecek bir yer olsun vardır; kitlesel insana buralarda rast gelmek kolaydır: Karnaval alanları, yahut agoralar, piyasalar, çarşı ve pazar yerleri; nihayet çok katlı ve katmanlı süper alışveriş merkezleri, vs... Kitle insanı buralarda, asla başka bir

---

[166] Edgar Morin, **Avrupa'yı Düşünmek**, Çev:Şirin Tekeli, Afa yayınları, İstanbul, 1988, s.219.
[167] Ortega, **a.g.e.**, s.46.
[168] Manuel Maldonado Denis, "Ortega and the Theory of the Masses", **The Western Political Quarterly**, Bl.14, No.13, September 1961, s.678. ay:["Ortega's conception of masses and minorities is grounded upon a subtle distinction between the masses as a sociological phenomenon (meaning the existence of the masses as a par-ticular social group with certain clearly defined characteristics) and mass man as a "psychological" phenomenon -a type of character more akin perhaps to **Reisman's "other directed"** man than to a member of any particular social grouping."] Raismen David, (1909-2002), The Lonely Crowd adlı yapıtıyla bilinen Yahudi asıllı Amerikan sosyal bilimcidir. 'Ötekine yönlenmiş insan' tipolojisi üzerine çalışmıştır.

yerde olamayacağı kadar bir derin özgüven ve mutluluk içindedir. Özellikle karnavallar ele alınırsa, "Karnavalın büyük kısmının diğer memelilerle paylaştığımız işlevleri – yeme içme, boşaltım, cinsel ilişki, gaz çıkarma – odak noktası olarak almasının nedeni; bunun hepimizin aynı olduğu ve kimsenin daha yüksek statü iddiasında bulunamayacağı düzey olmasıdır... Yaşamlarının büyük kısmını tâbiyetin ve gözetimin yarattığı gerginlik altında geçiren alt sınıflar için, karnaval bir rahatlama alanıydı."[169] Bu alan ve orada beliren insan tipi Ortega'nın tahammül gösteremeyeceği kitle insanından başkası değildir. Bu tür insanın toplumsal alana katılamadığı yere toplum kendi uzantılarıyla girmektedir; televizyon ve medya araçları, günümüzde, kendi ihtiyacını ve talebini yaratmaktadır. Kapitalist kârlılığın global anlamda bugün tartışılmaz lideri durumunda olan –örneğin- 'cep telefonları' gibi iletişim sektörüne ait, Ortega vurgusuyla aktarılırsa, 'teknik oyuncaklar' bireyin yaşamını kaplayan bu türden toplumsal uzantılardır. "Teknik sistem böyle bir amaç güdüyorsa, bu amaçlılık medyayla birlikte en aşırı ifade biçimini kazanır. Televizyon tekniğin hakikatidir ve barbarlığın en üstün pratiğidir. TV'nin dışsallığa doğru bir öne yansıma biçiminde kaçış olması: Seyirciyi (Ortega'da kitle insanı:), bir imajlar sağanağına boğduğunu söylenerek ifade edilen budur."[170]

Yine, tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi, kitledeki insanın bir tür gösteri sanatı olarak, kitle kültürü açısından ele alıp izlediği ulusal-yerel ve dünyaya ait siyaset – siyasi iktidar mücadelesinin medya yoluyla izlencesi– bireyin katılımcı değil izlenceci duruma dönüştüğü gerçeğine işaret eder. Politika artık bir meslek grubuna aittir ve kitle onu demokratik katılım biçimi tartışmalı bir temsili sistem içinde uzaktan izler: "Politika profesyonelleşti, 'sıradan kişi'ye daha az rastlanır oldu. Kendi işinin yanı sıra ikinci bir iş olarak politikaya giren mevki sahibi kişinin yerini meslekten politikacı aldı ve oligarşi yönetimi en demokratik hareketlere bile yerleşti. En kötüsü de devletler, yurttaşları kendi eylemlerinin yol açtığı sonuçların sorumluluğundan ve sorunları kendi başlarına çözme sorumluluğundan meşru bir biçimde uzaklaştıran kararları olan pasif tüketicilerine dönüştürerek, politik alanı kendi yönetim mekanizmalarına kattılar."[171] Bunun anlamı şudur: Kitle insanı, Ortega'dan anladığımız kişiliğiyle, kendini yönetme hakkını devrettiği

[169] Scott, **Tahakküm ve Direniş..**, , s.239.
[170] Michel Henry, **Barbarlık,** Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996, Bl.VI, s.145.
[171] Geoff Mulgan, **Antipolitik Çağda Politika,** Çev:Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996, s.31.

oligarşik yapıyı, hükümetleri, siyasal varlıkları bir eğlence sanatına ait izlence mekanizmalarıyla uzaktan izler; onun için başbakanlardan birinin konuşmasıyla bir pop starın konuşması hemen hemen aynı şeydir. Karmaşık çağdaş toplum yapısının gereği olan demokratik katılım, kitle insanında ya hiç karışılmaması gereken alandır; ya da eğer karışması gerekirse, o, bunun direkt eylemle ve güdümlenmiş davranışlarla yapılmasına hazır olan insandır.

Ortega'nın görüşlerini yorumsal olarak aktarmaya, onun dilinden konuşarak devam edersek, söylemek gerekir ki ötekileşmiş insan yığınları çağımızda salkım saçak kalabalıklarda yığılmaya zorlanmaktadır, böylece insanlık yeniden 'hayvan düzeyine' inmektedir. Ortalık cinayetlerle, suçla doludur, savaşlar ve insanlığın yüz kızartıcı her tür saldırganlıklarına, soykırımların bu nedenle çağımızda daha çok tanığı olmaktayız; herkes de kendince haklıdır, zira herkes bir ötekidir. Bu tehlikeden çıkmanın tek yolu bulunur, bu bireyin ötekileşmek tehlikesini görmesiyle farkına varılacak yoldur. Birey, her şeyden evvel, sakin olmalıdır, bir ân için kendini tehdit altında tutan ötekinin eylemini durup gözden geçirmek için sükûnete ihtiyaç duymalıdır. O nedenle, farkına varırız ki, bir insan kendi çevresinden, kentinden, hatta ülkesinden uzaklaştığında alışageldiği ötekilerden kurtulduğu için düşüncelerinde bir farklılık ve duruluk belirir; orada, sanki daha farklı düşünüyor olur. Bir çok entelektüelin *gönüllü sürgünlüğü* tercih etmesinde bu önemli bir insanî refleks ve aydın içgüdüsüdür. "Entelektüel için sürgünde olmak, asli yapıtaşlarını idare etmenin ve çizilmiş yollardan gitmenin oluşturduğu bildik bir hayat yaşamaktan kurtulmak demektir. Sürgün her zaman bir marjinal olacağınız ve önceden belirlenmiş bir yolu izlemediğiniz için bir entelektüel olarak yaptığınız her şeyi kendi kendinize yapmanız anlamına gelir."[172] Sürgüne kendisini gönüllü olarak gönderen entelektüelliğin bu gerçek yanına karşılık, Ortega, Avrupa'nın entelektüel disipline tekrar dönmeksizin kendisini koruyamıyacağını söylerken, bir bakıma entelektüellerin sürgünlüğüne, toplumlarından uzaklaşmasına katlanamaz; ne ki kendisi de bir dönem için diktatör Primo de Rivera'nın iktidarından bunalarak İspanya'dan Arjantin'e gönüllü sürgün olmuştur. Ortega, "Avrupa entelektüel disipline tekrar dönmeksizin kendisini koruyamaz ve bu disiplin öteki

[172]Edward Said, **Entelektüel-Sürgün - Marjinal, Yabancı**, Çev:Tuncay Birkan, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995, s.71.

zamanlarda yanlış biçimde kullanılandan daha fazla özen ve dikkate gerek duyacaktır"[173] dediği koşullar Batı'nın entelektüelizme duyduğu açlığı ve gereksinmeyi ifade eder.

Bütün bunlar niye başımıza gelmektedir, neden birey bu güç duruma düşer, bu bir yazgı mıdır? Ortega'ya göre yazgı değildir, zira bu insanın kökten yalnızlığının doğal sonucudur. Bu bir gerçeklik olarak her zaman bireyin yanı başında durmaktadır; o nedenle ürkütücüdür. "Bu kökten gerçeklik, benim yaşamım, bencillikten ve tekbencilikten öylesine uzaktır ki özü gereği, başka her gerçekliğin kendini duyurması ve geçit resmi yapması için sunulan bir alan ya da açık bir sahnedir. Tanrı bile bizim tanrımız olmak için bizi varlığından haberdar etmek zorunda kalıp birşeyler yapmak durumundadır. Bu yüzden Sinâ Dağına yıldırım yağdırır, patika kenarında çalılar birden tutuşur, tapınağın kapısındaki tacirleri kırbaçlar ve üçdirekli fırkateyn gibi Golgotan'ın 3 karış üstünde yüzer [Ortega, Kitab-ı Mukaddes'ten örnekler vermektedir]."[174]

Ortega'nın yapıtlarında kutsal kitaplardan örneklere sık sık başvurarak dile getirdiği 'tanrı', onun için 'kinik'* bir açıklamadır; o bu konudaki niyetini açıkça dile getirmese de bunu kavraması kolaydır: Ortega, [Daha sonra değerlendireceğimiz Topçu'nun tam tersine] bir ateistir; antagonist dahi olmadığı kesindir.[175]

'Bunlar, çevremde bulunup da ancak algılarımla seçtiğim ve anladığım her şey, madem ki benim gerçekliğimdir', der Ortega, benim bu yöndeki kararlarım, isteklerim, duyuşlarım doğrultusunda her şey olmaktadır, o nedenle insan yaşamı da dar anlamıyla başkasına aktarılamaz, transfer edilemez ve akışkan olmamasından ötürü özünde tam-mutlak bir yalnızlıktır. Ortega, sık sık, bu nedenle 'kökten yalnızlık' kavramına başvurur. Bireyi bu yönüyle tanımak önemlidir, zira onun kitle içine karışmasına ait gereksinmeyi,

---

[173] Jose Ortega ý Gasset, **Mission of the University**, Transaction Publishers, New Brunswick, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Howard Lee Nostrand, 1992, s.69.

[174] Ortega, **İnsan ve Herkes**., s.53.

* **Kinizm** için Bkz: Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, s.219. ["Osm: Kelbîyye, Mezheb-i kelbiyyun, Cyncism; tüm dünyevî ihtiyaçlardan sıyrılarak her şeyi bunun verdiği rahatlıkla açıklamaktır."]

[175] José Sánchez Villaseñor ; Joseph Small Source, "Ortega y Gasset, Existentialist: A Critical Study of his Thought and its Sources", ***The Journal of Philosophy***, Bl. 47, No. 9, April. 27, 1950, s. 273-274. ay:["He, then protests, "How justify life as a **mi**ssion, if there is no one sending or being sent?" For he finds that the "emptiness" is itself the existentialist outcome of Ortega's pseudo-humanism, since to divinize man is at the same time to "caricature" God. **Thus Ortega's "most secret aim" is "atheism."**]

zorunlulukları ancak bu yolla açıklamak olasıdır. Birey kökten yalnızlığını kendine başvurup kendine zaman ayırarak benliğinde çözmek yerine, 'hazır lop' biçimde hemen yanı başında duran gelenek-göreneklerle, kamuoyu düşünceleriyle, avam hareketlerin sonuçlarıyla geçiştirmeye yatkındır; bu onun hem dış nesnelerden aldığı zihinsel kurgulama yeteneğinden, hem insanın tercih alışkanlıklarından kaynaklanır. Bireye doğuşundan beri aktarılan şeyleri, durup dinlenmeden, bir kez olsun kökten değerlendirip düşünmeden olduğu gibi kullanması, onun kitle insanı olmasına neden olacaktır. Oysa, seçkin-soylu bir kafa yapısına sahip olma uğraşısı veren bir birey için durum farklıdır. Böyle bir birey doğrudan eyleme kalkışmaz, eylemden önce tasarı üretecek kadar düşünceye dalacaktır. Artık bireyi, bu satırdan sonra, sıradan ve soylu birey olarak ayırmak gerekecektir. Bu ayrımsa, Ortega'nın elitist, hatta snobist bir filozof olarak kendi burnu büyüklüğü içinde bırakılması gerektiği savlarını yaratmıştır!

Bu türden bir ayrımlaşmanın, ancak elitist ve entelektüel varoluş gerektirdiği açıktır. Nitekim, entelektüel tanımının kendisi kendisine yapılan bir açıklamadır. Zira, daha önce vurguladığımız gibi, entelektüel tanımlarının hepsi kendini tanımlamadır; her tanım kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir. Her sınır çizmek etkinliği, alanı ikiye ayırır: Burası ile orası bu sınırın çizdiği yerleri anlatır. Burası ve orası, aynı zamanda, biz ve onlar, yahut içerisi ve dışarısı gibi ayırt edici özellikleri dile getirecektir. Entelektüel kişi, ancak başka bir kültürle ya da başka bir metinle karşı karşıya geldiği zaman, 'kendini' anlayabilir. Bu kendini anlayış, kendini ayırt edici özelliklerle bir başka yerde ve duruşta görmek entelektüele ait bir içe dönüşten başkası değildir. "Gerçekten de öteki ile karşı karşıya gelmek, her şeyden önce kendini tanımak, başka türlü kuramlaştırılmamış, bilinçdışı, dile getirilmemiş kalacak olan şeyi, bir kuram çerçevesinde nesnelleştirmek demektir."[176] Bu anlamıyla bireyin öngörülen, olması istenen ve beklenen öteki karşısındaki temel huzursuzluğunu, yine Zygmunt Bauman'ın vurgulamasıyla, 'sıradan insanın' yaşayabilmesi olanaksız görünmektedir; bunu entelektüel kişilik öncelikle kendi için ve sonra insanlık adına isteyecektir. Burada vurgulanan huzursuzluk deyişini de, Ortega'da açıkça görmekteyiz.

[176] Bauman, **Sosyolojik...**, s.17.

Bireyin toplumsal yaşam içindeki huzursuzluğu ötekinin varlığından kaynaklanıyor olmalıdır. "Nietzsche olayın özünü iki sözcükle anlatmış bulunuyordu. Doğayla başbaşayken kendimizi öyle rahat ve keyifli duymamızın nedeni, doğanın bizim hakkımızda bir görüşü olmayışıdır. İşte aşırı kuşkudan kaynaklanan kaygımızın nedeni..."[177] budur! Birey devamlı dış nesneleri izlemenin yanı sıra, bir yandan da onlara karşı saldırı ve atak durumundadır. Bu, Ortega'da kitle insanının barbarlığı olarak sonraki çalışmalarında okunan bir kavram olur.

Ötekileşmiş olan birey her şeye karşın başkasının varlığını tam olarak, kendi varlığı gibi kökten gerçeklik göremez; o duygu ve algılarıyla ötekini izlemektedir. "İşte burada bir kez daha kökten bir başka gerçek daha yatmaktadır. Ötekinin yaşamı benim için kendi yaşamım gibi açık seçik bir gerçeklik değil (...) ne denli gerçeğe benzese de ya varsayılan ve öne sürülen bir durumdur, o nedenle kökten tartışılamaz ve ilkel anlamıyla gerçeklik değildir."[178]

Bu nedenle, ötekilerin bir toplamı olan toplumdan aldığımız her türden duyum bizim için kendi gerçekliğimiz kadar vardır ve biz onları kendi yaşamımız neyse onun kadar algılarız. O nedenle, insan yaşamı denildiğinde, akla gelen kendi yaşamımızdır; başkasını dinlerken dahi, kendimizi 'dinliyoruz'dur. Bireyin ötekileri dinlediği zaman duyduğu, algıladığı, kavradığı şey konuşmaktır, dil, eğitim, selamlaşmak başta olmak üzere her cinsten toplumsal etkinlik-davranış normları, nihayet kültür durumuna gelen gelenek-görenektir. Bunların tümüyle ötekileşen bir dünyada birey, kitlelerin ortasında kendini bulur; kitleye katılmadan kendisine dışarıdan zorlanan her şeye direnen soylu insan ise isyan halindedir. Onun isyanı, kitlelerin ayaklanması anlamındaki kitlelerin isyanından bu yüzden tam anlamıyla farklıdır.

Bu durumda kalmış birey ve kitle en saçma sapan görenekleri benimser. Özetle, "kendi gücüyle ayakta duramayan ruh, boğulmaktan kurtulmak için sarılacak bir tahta parçası arar ve ezilmiş köpeksi bakışlarını çevrede gezdirerek, kendisini koruyacak birini araştırır. Gerçekten de boş inanışlara kapılmış ruh, kendisine efendi arayan bir köpektir. Artık gururun gereği olan soylu davranışlar bile anımsanmaz ve yüzlerce yıl boyunca çınlayan

---

[177] Ortega, **a.g.e.**, s.94.
[178] Ortega, **a.g.e.**, s.98.

özgürlük buyruğundan kimse bir şey anlamaz olur. Tersine, insanoğlu, inanılmaz bir uşaklık isteğine kapılır. En çok istediği şey hizmet etmektir: bir başka insana, bir imparatora, bir büyücüye, bir puta! Varolmanın çatışmalarını tek başına göğüsleme dehşetine katlanmak olmasın da ne olursa olsun."[179] Dikkat edilirse, Spinoza'nın kölelik ve esaretin insan ruhunu ele geçirdiğine ilişkin sözlerine, Ortega'da, tıpkı Topçu'nun benzer satırlarını ilerde okuyacağımız gibi, bulmaktayız. Bunlar, intihâl alıntılar değil, her iki filozofun da ayrı ayrı tematik konulu çalışmalarının biricik özleridir.

Buraya kadar kısaca aktardığımız bireyin ötekileştiği alan, sosyolojide kalabalık anlamında kullanılan, ancak ondan çok daha farklı bir amaç, tutum, davranış ve sonuç birliği kurmakla ortaya çıkan kitledir. Birey, kendisine yaklaşan bir tehditin bilinmezliğinden ürktüğü kadar başka hiçbir şeyden bu raddede korkup çekinmez; bu, Ortega'daki ötekidir ve durumu Elias Canetti'nin deyişiyle açıklarsak, "İnsana yaklaşan bilinmeyen bir şeyin dokunuşundan daha fazla korku veren hiçbir şey yoktur."[180] Yine Elias Canetti'nin yorumuna bakılırsa, birey bu korkudan ancak kitleye dahil olmakla kurtulur. Böylece rahatlama hissi yaşar. "Kitledeki kalabalık yoğunluğu ne kadar yüksek olursa, bireyin rahatlama hissi o denli artmış olacaktır."[181] Artık ele geçirilemez bir genişliğin, Baudrillard'ın vurgusuyla söylersek, her şeyi emen bir karadelik gibi oluşumun içinde yitip gitmeye hazırdır. Bu yokoluş, aslında kitlenin gölge varlık gibi ortaya çıkışından başkası değildir, bu hâliyle kitle toplumlar için sıkıntı nedenidir. "...[b]u kitlelerle herkesin başı derttedir. Onlar...[l]eitmotiv'dir. Bütün toplumsal projelerdeki sabit fikirdir. Oysa bütün bunları başarısızlığa uğratmaktadırlar..."[182]

Ortega'nın başyapıtı sayılan "Kitlelerin İsyanı"nda ele aldığı, işte bu bireyin, kitleler içinde kendi benliğinden uzak bir parçacık durumuna gelmesinin sosyolojik anlatımıdır. Ortega, çağdaş dünyayı, daha dar anlamıyla gelişmiş Batı'yı laboratuarına alarak incelediğinde, toplumları iki kavram altında görmektedir; bu kavramlar altındaki

---

[179] Ortega, **a.g.e.**, s.85.
[180] Elias Canetti, **Crowds and Power**, F.S&Giroux Publishing, NY., 1962, s.15.
[181] Canetti, **a.g.e.**, s.17.
[182] Jean Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu**, Çev: Oğuz Adanır, Ayrıntı yayınları, İstanbul 1991, s.35.

bölünmede olan bireyler dinamik bir birliktelik içinde yaşamaktadır: Toplum, azınlıkta olan nitelikli, seçkin, soylu insanlardan ve sıradan insanların çoğunluğu işgal ettiği kitlelerden oluşmaktadır.

Ne var ki bu noktada Ortega'ya devam etmeden önce, aynı dönemde yayınlanmış, sosyoloji ve antropoloji alanında önemli bir klasik değer taşıyan Paul Radin'in "Felsefeci Olarak İlkel İnsan" adlı yapıtından alıntı yapmak gerekmektedir. 1930 tarihli yapıtında Radin, "...[e]ylem insanı nesneye yönelimlidir, öncelikle pratik sonuçlarla ilgilenir ve iç benliğinden gelen taleplerle güçlü duygulara karşı kayıtsızdır. O bunları bilir, ancak hemen bir yana bırakır; o talep ve duygularının eylemlerinde bir etki yaratmasına da eylemlerini açıklamasına da izin vermez", diye vurgulamakta, böylelikle çağdaşı Ortega'nın sıradan insan diye ele aldığı *mass-man*'i bir anlamda değerlendirmektedir.[183] Yine, Radin'in aynı alıntının devamında aktardığına bakarsak, "Düşünür insana gelince, gerçi o da kesinlikle pratik sonuçlar elde etmek arzusundadır, ancak gene de tüm varlığıyla, kendi öznel durumunu çözmeye özel zaman ayırır ve bu öznel durumların gerek eylemleri üzerindeki gerekse geliştirdiği açıklamalar üzerindeki etkisine önem verir." Radin'e göre, ilk alıntısında verdiği bu türden ilkel ve kayıtsız insan tipi, talep ve duyguların eylemlerinde bir etki yaratmasına da, eylemlerinin açıklanmasına da izin vermez, bunu aklından dahi geçirmez. Radin bu tür kitlesel insan karşısına, 'düşünür' insan tipini çıkartmaktadır ve ona göre, "düşünür insanın zihinsel ritmi [eylem insanından] tamamen farklıdır. "[184] Eylem insanı dünyanın varolmasıyla ve olayların ortaya çıkmasıyla yetinir, sınırı o kadardır. Bunlara ilişkin açıklamalar ikincil önemdedir ve karşısına çıkan-sunulan ilk açıklamayı kabule hazırdır. Tersi olan insan tipini, düşünür insanı Radin'in bu çalışmasından alıp Ortega'nın yapıtına taşırsak, onun yapıtında karşımıza seçkin-soylu insan tipi çıkacaktır. Seçkin ile soylu ayrımını, 1789 Fransız İhtilali sonrasında Batılı toplumların kesinlikle karşılaştıkları bir olgu biçiminde ele alıp ortaya koyan Ortega'ya göre, "artık bir zaman gelmiştir ki, siyasetten sanata kadar toplum kendisini yeniden organize ederken iki sistem yahut iki seviyede bulur: Yaratıcı ve Yıkıcı! Bu Avrupa'nın

---

[183] Paul Radin, **Primitive Man as Philosopher**, Appleton Books Publishing, NY, 1927, s.231-233.

[184] Radin, **a.g.e.**, s.232. ay.: ["The man of action, broadly characterized, is oriented toward the object, interested primarily in practical results, and indifferent to claims and stirrings of his innerself... The thinker, on the other hand, although he, too, is definetly desirous of practical results- and for cultural reasons this holds to a far more marked extent among primitve people than among us- is nevertheless impelled by his subjective states..."]

150 yıldır yaşamakta olduğu kaotik, biçimsiz ve farklılaşmış durum disiplin ve sosyal yapılanma olmaksızın –böyle- devam edemez."[185] Öte yandan Ortega'nın bu görüşüne ait bir başka yaklaşım, onunla ilgili çok kapsamlı bir biyografi yazmış olan Rockwell Gray'e göre şudur: "Burada, daha sonra Kitlelerin İsyanı'nda da olduğu gibi, onun toplumsal yapılanmanın hiyerarşisine bakışı monolitik idi. Sadece iki ana temel grup, topluda karşı karşıya durmakta; ve bunlar, açıkçası, yüksek kültürde, kendi kendini aşan bir elite tabakayla geleneksel çoğulcu düşüncenin ve kendisinde barbarca tatmin duyguları bulan kalabalık kitleler idi."[186]

Ortega'nın toplumsal yapıdaki bu ikili düzene bakışındaki monolitik yan, daha sonraları ortadan kalkmış mıdır, bunun yanıtını tam olarak vermek güçtür; zira, elit ve kitle ayrımını kurgulamakla oluşturduğu toplum olgusuna sonradan kimi sosyal-bireysel psikolojik davranış etmenlerini, ekonomik bazı saptamaları koyduysa da onun temel çizgisi bu yönde süregitmiştir. Kaldı ki elite ve kitle ayrımın bu derecede şiddetle ortaya koymasında dolayı ağır eleştiriler aldığı hâlde bu savlarından geri adım atmamıştır. Onun için elit seçkindir, kitle barbardır.

Ortega, seçkin-soylu insan tanımını yaparken, suçlanacağının farkında olmaktadır ve tanımını açımlayarak, "Seçkin azınlıklar dendiğinde, kötü niyetli birinin bu kavramı farklı algılaması büyük bir olasılıktır. Bu kişi, seçkin insanın, kendisini diğerlerinden üstün gören, titiz biri olmadığının farkında değilmiş gibi davranır; oysa seçkin insan diğerlerine oranla kendisi için daha fazlasını hak etmeye çalışan biridir."[187] Seçkin insan bu nedenle kültürel çabanın insanıdır ve kitle kültüründen uzak durur. Zaten "...[k]itle kültürü her şeyden önce gayretsizlik kültünü teşvik etmekle suçlanmaktadır." ve buna karşılık, "insanın çaba göstermeden, özveride bulunmadan ve acı çekmeden 'kültürlü' olabileceği varsayımı entelektüel üstünlüğü kökünden sarsmaktadır."[188] Seçkinlerin bu çabası Amerikalı sosyolog Bernard Rosenberg'in de dikkatini çekmiş, kitle kültürü üzerine yazdığı ünlü "Amerika'da Popüler Sanat" başlıklı kitabında yer verdiği gibi, "eğitim ve

---

[185] J.Ortega ý Gasset, **The DeHumanization of Art and Other Essays on Art, Culture and Literature**, Princeton Univ. Press, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Helene Weyl, N.Y., 1968, s.27.
[186] Rockwell Gray, **The Imperative of Modernity-An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset**, University of California Press, Berkeley, 1989, s.155.
[187] J.Ortega ý Gasset, **Kitlelerin İsyanı**, Çev. K.Karaşahin, Babil yayınları, İstanbul, 2003, s.11.
[188] Bauman, **Yasa Koyucular..**, s.193.

kültür sahibi olmak, tedrici, aşamalı ve düzenli süreçlerse, o zaman popüler kültür bunun zıttıdır. Çünkü kitle kültürünü bunca çekici kılan şey, çaba göstermenin gereksiz olduğu imasıdır."[189] Kitle kültürüne seçkinlerin uzak ve soğuk duruşunun nedeninde bu çabasızlığın entelektüel kimliğe düşürdüğü gölgenin rahatsızlığı olsa gerekir; nitekim kültür, kitle toplumunda bir gösteriye dönüşmüştür. "Kültür, kitle toplumunda, daha çok bir gösteri sporu hâline gelmektedir."[190] Kitlenin kendinde sıradan varolan kültür edinmeye yönelik aşırı güven nedeniyle, daha fazlasını ve derinlemesine bilgiyi almak yerine, avam düşüncesiyle yetinmesinin nedeni de burada yatmaktadır. Ortega'nın, "Sıradan olduğunu bilen sıradan akıl, sıradanlığın haklarını ilan etme ve bu hakları her yere dayatma güvenine sahiptir" dediği bu türden bir sıradanlığın insanıyla seçkinler arasında bir iktidar mücadelesi yaşanmakta ve bu, cemaatlerin oluşumuyla kitleler içinde sürmektedir. Cemaatte ihtiyaç duyuldukça, entelektüel zihine ve zihin kurmacasına müracaat edilir ve bir süreliğine seçkin insana orada geçici görev ve söz hakkı verilecektir; daha fazlasını kitle insanı ve kitlenin kendisi üretir, tüketir.

Kendisi için daha fazlasını istemek, bireyin daha çok eyleminin öznesi olması, anlamına gelir. Birey eylemin öznesi durumunda kaldıkça, sorumluluklarının da farkındadır ve o nedenle toplum içinde [ötekiler arasında] daha dikkatle davranır, titizlikle yaşar. Hakkının ne olduğu, nelerle sınırlı olduğunun ayrımındadır; zira *limitlerini* bildiği için kendini artık tanımaktadır, sık sık benliğine müracaat ederek kendini tanımaya devam etmektedir, bu yüzden yapabileceklerinde bir sınır, bir ölçü vardır ve sırf bu nedenle saygılı insandır. Ortega, genel ve özet çizgilerle, seçkin insanı böyle tanımlamaktadır. Bu tanımlamanın bir benzerini Radin, adı geçen yapıtında yapmaktadır. Zygmunt Bauman'ın da ele aldığı şey bu noktada, sıradan insan-seçkin insan ayracına yönelmekte ve o, "bazıları düşünmek için doğmuştur, bazıları ise çalışmak üzere" diye vurgulamaktadır: "Çalışmak üzere doğanlar yazgılarından memnundur, aslına bakılırsa günlük dertlerinin tekdüzeliği onlar açısından son derece uygun olup, endişeden uzak bir yaşam sürdürmelerini sağlar. Buna

[189] Bernard Rosenberg, **Mass Culture in America**, Free Press, 1965 NY., s.5.
[190] Ernest van den Haag, "A Dissent from the Consensual Society", **Mass Culture Revisited**, Edit: by Bernard Rosenberg- David M.White- Van Nostrand, NY 1971, s.95.

karşılık düşünürlerin düşünmemesi, şüpheci ve yaratıcı olmamaları mümkün değildir. Onlarınki zorunlu olarak çok farklı bir yaşamdır." [191]

Ortega'ya tekrar dönersek, onu bu vurgulamalarda daha sert buluruz. Ona göre sıradan insan, aldığı teknik eğitimi yeterli sayan, elbette kulaktan dolma [basın ve medya etkisi, enformasyon teknolojilerinin mesajları, gelenek-görenek-kamuoyu söylemleri, hatta atasözleri gibi][192] bilgilerle dünyada her şey hakkında söyleyecek sözü bulunduğuna inanan, gelişi güzel ve rafine olmamış, ayrıca iç duyarlılıktan uzak, çevresini, toplumu ve doğayı tüketmekten çekinmeyen, hatta hayata gelmiş olmakla bunu ve her şeyi kendinde hak gören, 1789 İhtilali'nden beri sosyal devrimlerin insanlığa söylediği eşitlik kuramlarını takip etmeyi kişiliğini geliştirmek yerine yeterli bulan ve nihayet her şeyde eşit olunursa dünyanın da güzel bir dünya olacağına inanan, demokratik kültür açısından sayıca kalabalık olmanın demokratik hak almak için yeterli olduğunu düşünen, öylece yaşayan insan tipidir. Ortega bunlara *kitle insanı* demektedir. "18.yy'da, bazı azınlık gruplar, her insanın, sadece dünyaya gelişi sayesinde, hiçbir özel nitelik gerektirmeksizin bazı ana politik haklara sahip olduklarını keşfettiler ve bunu insan hakları ya da yurttaş hakları olarak isimlendirdiler."[193] Bu cümleyi, başını ve sonunu okumadan bir yerde aktarmış olmak dahi, Ortega'nın insanların evrensel haklarına karşı olduğu gibi bir sonucu yaratacaktır; ancak, Ortega elbette insan haklarına saygılıdır, ne var ki o bu hakların hak edilebilmesi için bireyin çaba sarf etmesini dilemektedir.

Güncel ve sevilen bir deyişle vurgularsak, Ortega'nın insanlık tarihinde 'kırılma noktası' olarak gördüğü yer burasıdır; insanlık kitlelere kavuşmakla, üretim ilişkisindeki sınıfsal bölünmenin üzerinde bir başka boyutta üst kimlik ve yapılanma yaratmıştır. Kitleler o nedenle gerçek anlamda dünyayı yöneten, aşırı derecede şımarmış, siyasi yönetimleri demokratik haklarıyla ve kamuoyu baskısıyla alttan yukarıya doğru yönetebileceğine inanmış kalabalıklardır. Bu kalabalıklarla, kısaca Ortega'nın vurgusuna göre 'kitleler' ile, dünya yeni bir Ortaçağ barbarlığına adım atmaktadır. Benzer bir şeyi Fransız yazarı, gezgin Alexis de Tocqueville'nin sözlerinde bulmaktayız; alıntıyı Theodore Zeldin'in

---

[191] Bauman, **a.g.e.**, s.24-25.
[192] Miguel de Cervantes, **Don Quijote,** Sosyal yayınları, İstanbul, 1984, Çev.Bertan Onaran, c.II., XLII.Bl., s.334. [Bkz: Don Kişot'un seyisi Sancho Panza'yı, "Ağız kalabalığı içinde habire atasözlerini ardı ardına sıralamakla" itham ettiği satırlar...]
[193] Ortega, **a.g.e**, s.19.

yapıtı içinden alarak kullanıyoruz. "... Tocqueville'in 1831'deki ABD seyahati, Amerika'da geleceğe açılan bir kapı bulmak ve özgürlükle gelen harikulade şeyleri keşfetmek umuduyla yapılmıştı... Gelgelelim Tocqueville, çoğunlukların tahakkümüne dayalı bir düzenin pusada beklediğine ve azınlıkların tam anlamıyla rahata kavuşacağı bir yerin hâlâ var olmadığına ilişkin uyarılarla geri döndü."[194] Tocqueville'nin uyardığı kalabalık kitle olarak Ortega'da karşımıza çıkmaktadır.

Açıkçası, tarihin en önemli kırılma noktası olan 1789 Fransız İhtilali'nden sonraki dönemde **'kamu'**nun oluşmaya başlaması, güçlenip siyasi iktidara söz geçirebilmesi, Le Bon gibi düşünürler başta olmak üzere birçoklarına ve elbette Ortega'ya tehlikeli gelmektedir; zira, kitlelerin yeterince eğitilmiş olmadıkları varsayımı ve gelenek-göreneğin avam düşüncesiyle yetindiklerine yönelik bir rahatsızlığı duymaktadırlar.
" 'Halk egemen oldu ve barbarlık doruğa ulaştı*'diyor Gustave Le Bon. 'Kitlelerin kutsal hakkı diye bir şey çıktı ve kralların ise böyle bir hakkı kalmadı gibi bir şey bu... ulusların geleceği ve kaderi ise hükümdarların kurullarında değil, kitlelerin arasında tartışılıp karara bağlanıyor.'" [195]

Kitlesel ve kitle insanına ait barbarlık, eğitim eksikliğinden değil, tersine kendini teknik eğitimle -uluslaşma sürecinde halkın mesleki eğitim almasına yönelik çabaların bir doğal biçimi olarak teknik eğitim- donatmanın sonucu olarak görülmektedir. Küçük bir farkla da olsa, Ortega'nın görüşleri, Ernest Gellner'in erken sanayi toplumu ve sonraki süreçlerinde, her yerde verilen eğitim üzerine olan sözlerine benzemektedir: "Sanayi toplumu, birçok açıdan bütün toplumlar arasında en yüksek derecede uzmanlaşmış toplum olabilir; ancak eğitim sisteminin şimdiye kadar var olanlar arasında en az uzmanlaşmışı ve evrensel olarak en standartlaşmışı olduğu su götürmez. Tüm çocuklara ve büyüme çağındakilere ya

---

[194] Theodore Zeldin, **An Intimate History of Humanity**, Harper&Collins Publishers, NY., 1994. S.24-25.

* Anadolu'da, halk arasında yaygın olan bir orta-sınıf deyişini burada aktarmak yerinde olacaktır: "Başlar ayak, ayaklar baş oldu!" deyişi, halkın yönetime aday olması aşamalarının öngörüsü olarak kullanılmaktadır.
[195] C.Wright Mills, **The Power Elite**, Oxford University Press, London, 1956, s.309; [Karşılaştırmalı okuma, C. Wright Mills, **İktidar Seçkinleri**, Çev:Ünsal Oskay, Bilgi yayınları, Ankara, 1976, sayfa 433.]

da bunların çoğuna şaşılacak derecede ileri bir yaşa kadar aynı tür eğitim ya da öğretim verilmektedir."[196]

Ortega'nın görüş farkı E.Gellner'e karşılaşmalı olarak şudur ki eğitimin kitle insanı üzerindeki etkisi salt uzmanlaşma talebidir. "Uzman kişi, evrendeki ufak yerini çok iyi bilir, geri kalanından habersizdir... Önceden insanlar sadece öğrenmiş ya da cahil diye bölümlenirdi. Ancak sizin uzmanınız şimdi bu kategoriye giremez, o ne 'öğrenmiştir', çünkü kendi uzmanlık alanına girmeyen her konuda cahildir, çünkü bilimadamıdır; ne de cahildir... İlerde ona ciddi bir konu bağlamında öğrenmiş cahil demek zorunda kalacağız, çünkü o cahil tarzına uymayan bir cahildir ve ancak kendi özel branşını öğrenen birinin hırçınlığına sahiptir."[197] Bu hırçınlık kitle insanının barbarlığıdır; demek ki uzmanlaşma eğitimi kitle insanını barbarlık noktasına sürüklemektedir. Sosyal bilim eğitiminin insanı insan yaptığını, doğa bilimlerin öğreniminin ya da teknik bilimde uzmanlaşmanın kitlenin kitle olma niteliğini ortadan kaldırmadığını, Üniversite'nin Misyonu başlıklı yapıtında da Ortega tekrarlamaktadır. Teknik eğitimin skolastik bir duruma döndüğünü ve bilimadamlarının da birer rahip gibi davrandıklarını yazmaktadır.[198] Bu bilimadamlarından ders alan bireylerin eğitilmiş değil ezberleyen, tekrar eden, denileni yapan insanlar olacağında Ortega ısrarlıdır.

O yüzden, bu kitlelerin içindeki bireyler, "...[ç]ok eski bir uygarlığın ortasında kalan ilkel insan görünümü çizmektedir. Modern yaşamın tekniklerini kullanarak bile daha fazlasının yapılabilmesi imkânsız olan birtakım şeyler, geçen yüzyılda yapıldı, onları artık eğitmenin imkânı yoktur. En iyi aletler ellerine verildi, fakat bu büyük tarihi görev için ruh gerekir. Onlara modern aletlerin gücü aşılandı. Yeni nesil sanki dünyayı değil de öncekilerin izinin olmadığı, geleneklerin ve karmaşık problemlerin olmadığı bir cennetin yönetimini devralmaya hazırlanıyor."[199] Ortega'nın sözünü ettiği 'en iyi aletler ellerine verildi' biçimindeki vurguda anılan teknik, aslında Spengler'in "soydan gelen tekniğin" tam tersidir. O.Spengler, soydan gelen teknik kavramıyla, canlıların, insanoğlu dahil olmak üzere tüm üretim sürecini bir biçimde katılan canlıların içgüdüsel olarak zaten varoluşla

---

[196] Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev: Büşra Ersanlı, G.Göksü Özdoğan, Hil yayınları, İstanbul, 2008, s.103.
[197] Ortega, **a.g.e**, s.205.
[198] Ortega, **Mission of the University**, s.50-51.
[199] Ortega, **Kitlelerin İsyanı**, , s.47.

bildikleri tekniklerdir, bunun tersi ise üretilmiş-sınırlarını aşmış tekniktir.[200] Bu ayrıntıya da burada dikkat çekmekte yarar görülmektedir.

Günümüzde bireylerin dolaysız ve kişisel yaşam denemeleri eğer başarısızlığa uğruyorsa, bunun nedenini Ortega'da gelenek ve görenek denilen acımasız toplumsal baskılara, -C.Wright'ta ise basma-kalıp yakıştırmalar olan stereotypes'a,- bağlamak gerekecektir. Gelenek ve görenekleri, avam düşüncesini, -Wright'taki stereotype düşünceyi,- yok etmenin yolu gerçek anlamda soylu eğitimden geçmektedir. "Bireylerin dış dünyadaki olguları, gerçekleri bu steryotiplerin etkisinde kalmadan, aslındaki gibi algılayıp değerlendirmeleri için çok iyi yetişmiş, çok iyi aydınlanmış olmaları gerekir" diyen C.Wright'ın, Ortega'dan yaklaşık 20 yıl sonra yazdığı ünlü yapıtının bu anlamda, değerlendirilmesi gerekecektir.[201]

Kitle insanın içinde üretim ilişkilerindeki sınıfsal ayrıma denk düşen üst grup mensupları ise bir başka yarışın içindedirler ve onların âdeta at gözlüğü takmış olarak, yarış atı gibi yetiştirilen bir çocukluk dönemi ardından, toplumun yönetsel düzeyli yerlerine, statülere [teknokratlar, işadamları, sanayici, *yuppi*'ler vs.,] göz dikmeleri ise bir başka üst düzey barbar kitle hareketidir. Onlar moderniteyi yanlış temsil etmeleri bakımından alt kitle gruplarının 'magazin' ihtiyaçlarını da karşılamaktadır.[202]

Modern zamanlarda olasılıkların gerçek bolluğu, Ortega'ya bakılırsa, etkili bir kıtlıktan başkası değildir ve bu acıklı bir güçsüzlüğe, gerçek bir çöküşe dönüşecektir. "Çünkü kitlelerin isyanı [ayağa kalkış anlamında ayaklanışı] Rathenau'nun* *'Barbarların Dikey İstilası'* dediği şeyle aynıdır."[203]

'Benim sınırım, sonlandığım yer, benden daha güçlü olanın bulunduğu yerdir' ilkesinden hareket eden kitle insanı, bu nedenle güce tapınır, otoriteye uysallıkla boyun eğer, ama fırsatını bulduğunda otoritenin kurnazca düşmanı olur. Kendi otoritesini de kendi sınırının gerisinde kalanlar üzerinde uygulamaktan zevk alır. Kitleye ait olmakla ötekini karşısına

---

[200] Spengler, **İnsan ve Teknik**, s.45.
[201] C.Wright Mills, **The Power Elite,** s.312. [Karşılaştırmalı okuma, Mills, **İktidar Seçkinleri,** s.437.]
[202] Deniz Kavukçuoğlu, "Homo Equus Caballus ya da Yeni İnsan Tipi", ***Cumhuriyet*** gazetesi, 14.12.1997,
* Walter Rathenau, (d.1867-ö.1922) Alman siyasetçi, yazar ve sanayici.
[203] Ortega, **a.g.e.**, s.49.
* Litmus testi, kimyasal deneylerde kullanılan turnusol testi, politik ve sosyal bilimlerdeki anlamıyla burada kullanılmaktadır. Bireyin durumunu açığa çıkarmak için yapılan sosyal test.

almak bir ve aynı şeydir. Kitle, kendine katılan bireyi devamlı olarak kendi ideolojisi, kitle kültürü, kitlenin bağlı olduğu dinsel ve ruhsal ritüeller içinde test eder; uymayanı derhal afaroz edecek, yadsıyacaktır. İnsanın saf ve mutlak anlamından çıkıp kitlelere yönelen bütün "dinler, yapıları gereği doğal olarak, *litmus testi*• ile üyelerini test eder. Dinler, tıpkı siyasal organizasyonlar gibi bu testlerin sonunda kişileri üyelikten uzaklaştırabileceği gibi, sosyal cezalandırmayla yola getirmeye de çaba gösterir."[204] Kitle insanının bu testlerin farkında olduğu açıktır, zira, kitleye egemen gücün bu egemen tavrını hemen hissederek boyun eğerler.

Kitle insanının kendi içinden çıkan diktatörlere tapınmasının nedeni de budur; onda kendisini görür. Hitler'in bir sınıf üyesi olarak değil, kitle insanı olarak kitlelerin arasından çıkması, Naziliğin büyüleyici ve göz alışı şâ'şasına kapılan kitleler için bu yönüyle anlamlıdır.[205] Ortega'ya göre, böyle bir barbar insan tipiyle uygarlığın yeni bir tarihi seviyeye ulaşması olanaksızdır; hele Avrupa'da, bilhassa İspanya'da bu insan tipinin yerini seçkin azınlığın çoğunluk durumuna geçeceği liberal ve demokratik yaşam kurulmadıkça, bundan sonraki tarih karanlıkta kalacaktır. Zira, gerektiğinde 'yiyecek arayışını, fırın yağmalamakta bulan' kitlelerin yerine sağduyulu, saygılı ve ölçülü üstün insanları koymaksızın, yeni bir toplum oluşturmak olanaksızdır. Ortega burada tekrar barbarlığa atıfta bulunmaktadır.

"Barbarlık korkusu" yeni çağların, modern zamanların düşünürlerini açıkça etkilemekteydi; bundan, karamsarlığı ölçüsünde, Ortega'nın da 'nasiplendiğini' söylemek mümkün görünüyor. İtalyan romancı-gazeteci Dino Buzzati'nin **Tatar Çölü** adlı yapıtından sonra Batı edebiyatında barbar korkusuna tematik yer veren yapıt bolluğu buna bir açıklama getiriyor olmalıdır; J.M.Coetzee'nin **Barbarları Beklerken** adlı Nobel ödüllü yapıtını, ayrıca modern şiirin ustası Konstantinos Kavafis'in bir öncekiyle aynı adı taşıyan şiiri **Barbarları Beklerken'i** saymak, bir bakıma Batı'nın Barbar korkusunu

---

[204] Stephen L.Carter, **Civility: Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy**, Basic Books, NY, 1998, s.135

[205] Carlton J.H. Hayes, "The Novelty of Totalitarianism in the History of Western Civilization", ***Proceedings of the American Philosophical Society***, 1940, Bl. 82, No. 1, s.93. ay: ["How has it happened that such persons could become dictators? It is, I submit, precisely because they have come from the masses rather than from the classes and could therefore more readily get the ear of the masses. For the masses count nowadays as never before, and this is the first and most fundamental of the novelties which distinguish contemporary dictatorship and the totalitarianism accompanying it."]

açıklar.* "Barbarlık bir başlangıç değildir, ister istemez önce gelen bir kültür durumuna göre her zaman ikincildir ve salt onunla kıyaslandığında bir yoksullaşma ve bir yozlaşmışlık olarak ortaya çıkar."[206] Demek ki barbarın ortaya çıkması için 'önce bir kültür olması' gerekir ki yıkıma mahkûm edilme olanağı olsun. Bu durumda en ilkel kültürün bile bir önceki durumu barbarlığa işaret eder. Ortega, 'tarihi seviyelerin alçalıp yükselmesi' başlığı altında topladığı görüşlerinde tam olarak bunu söylemektedir. "Kitle adamı içinde doğduğu ve faydalandığı uygarlığın tabiat gibi kendiliğinden oluştuğuna, kendini ürettiğine inanmaktadır ve bu nedenle, ***ipso facto***, ilkel bir barbar insana dönüşmektedir. Onun için uygarlık bir ormana benzer."[207] Bu 'barbarca değişim' tarihî seviyenin mevcut uygarlık durumundan aşağıya çekilmesidir, seviyenin alçalmasıdır. Alçalmayla, insan, üstün insan olmak vasıflarını kaybeder.

Görüldüğü gibi, Ortega felsefesinde, Topçu'nun da etkilendiği ancak dile almaktan kaçındığı, F.Nietzsche'nin 'üstün adam' teorilerine bir gönderme yapılmaktadır. Ne var ki üstün insan ideasının iki taraflı keskin bir bıçak gibi yanı vardır ki eğer yine bu söz aynı kitlelerin eline, dudakları arasına bırakılırsa, kısa sürede faşizan bir söyleme dönüşecek, hatta otoritenin yetkisinde yukarıdan aşağıya doğru ve ayrıca etnik-dinsel-cinsî ayrımcılığa kadar uzanan tehlikeli sonuçlara uç verecektir. Ortega bu tehlikenin farkındadır ve 'Kitlelerin İsyanı'nda sürekli olarak, seçkin insanın sürekli çaba gösteren, dışarıdan komut ve talimat almaksızın bunları gerçekleştiren biri olduğunu vurgulamakla üstün insanın bir siyasal-kültürel faşizmin adamı, tutsağı olmaması gerektiğine sık sık değinir. Kitleler toplumsal yaşamda her şeye müdahale hakkını kendinde bulmaktadır, tıpkı bireyin doğmuş olmakla yanı başında hazır bulduğu evvel eski hakları kullanma hakkını kendinde görmesi gibi... Bu hakları almak için zorbalığa başvurmaktan çekinmezler ve kitledeki insanlar kendilerini bu nedenle güçlü ve mükemmel sanır. "Seçkin insanın kendisini böyle görebilmesi için kibirli olması gerekir."[208]

---

* Bkz. Dino Buzzati, **Tatar Çölü,** Çev: H.Tufan, İletişim yayınları;
J.M.Coetzee, **Barbarları Beklerken,** Çev: D.Körpe, Can yayınları;
Konstantinos Kavafis, **Barbarları Beklerken**, Çev: Erdal Alova, Dünya Kitapları.

[206] Michel Henry, **Barbarlık,** Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996, I.Bl, s.15.
[207] Ortega, **a.g.e.** s.11
[208] Ortega, **a.g.e.**, s.63.

Dolayısıyla kitlenin ve kitle insanının düşünmek yetisini kullanmadan, âdeta 'sürü etkisinde kalarak' davrandığını, amacına ulaşmak için barbarca hareket ettiğini görürüz.[209] Barbarlığın türlü biçimleri, açık, gizli ya da yarı üstü örtük görüntüleri olabilir; ne ki tümü birden, ancak tâbi olanların, tahakküm altında kalanların direniş senaryolarına ait saldırganlığını göstermektedir. Bu açıktır ve her yerde, her toplumda şu ya da bu ölçüde gözlemlenebilir; "Şimdilik tâbi olanların yığın halinde toplanma edimiyle nasıl cesaret kazanabileceklerini belirtmek yeterli. İlk olarak tâbi olanların geniş bir toplantısının hem kendi üyelerine, hem de hasımlarına ifade ettiği kolektif gücün görsel etkisi vardır. İkinci olarak böyle bir toplantı her katılana belli bir anonimlik ya da gizlenme olanağı sağlar, böylelikle gruptan gelen herhangi bir eylem ya da söz nedeniyle kişisel olarak teşhis edilme riskini azaltır. Bu, kalabalık içindeki bir bireyin artık edimlerinin bireysel ahlaki sorumluluğunu üstlenmek zorunda olmadığı için ahlaki uslamlamayı terk ettiği iddiasıyla aynı şey değildir."[210] Ancak, bu, aynı kitlesel eyleme ait sonuçları verir. Bu açıklama ise bizi, her toplumsal gösteri ve eylemin aslında açıklık gerektiren demokratik bir eylem olmadığı sonucuna götürmektedir; nitekim, kitlelerin özellikle sokak eylemlerinde demokratik kültüre taban tabana zıt karakterde etkinlik, aşırılık, taşkınlık görülmesinin bir temel nedeni budur.

Toplumsal yapıda kitleleri kontrol eden ne kadar yasal ve polisiye tedbir olsa bile kitle ve insanın nerede ve nasıl harekete geçeceği bir 'muamma' olarak kalmaktadır. Onların eylemleri için tahminde bulunmak artık, hele bugünün karmaşık sosyal yapısı içinde, neredeyse olanaksızdır. Bu nedenle "... [h]âkim elitler bir yana, toplum bilimciler bile, görünüşte hürmetkâr, sessiz ve sadık bir tâbi grubun birdenbire kitlesel meydan okumaya yönelme hızı karşısında sık sık şaşırıp kalırlar. Hâkim elitlerin bu türden toplumsal patlamalara habersiz yakalanmaları, kısmen güçsüzlerin normal tavırları nedeniyle yanlış bir güvenlik duygusuna kapılmalarına bağlıdır."[211] Şurası apaçıktır ki kitlenin nerede ve ne zaman ne yapacağı asla kestirilememektedir; oysa, 19.yy. sınıfsal mücadele karakterli toplumsal eylemlerin bir 'ajandası', bir metodu ve bir adresi bulunuyordu. Bugünün Ortega'da yorumlanan kitle insanı kitlesiyle beraber, âdeta,

---

[209] Türkel Minibaş, "Sürü Etkisine Dikkat", ***Cumhuriyet*** gazetesi, 29.9.2008,
[210] Scott, **Tahakküm ve Direniş...** s.103.
[211] Scott, **a.g.e.**, s.300.

denizde salınan bir 'serseri mayın' gibidir. Buna, sosyolog Peter F.Drucker, Amerikan toplumu üzerinden bir bakışla, 'Küçük Azınlığın Zorbalığı' adını takmaktadır. Bu azınlığın gücü, gruba dahil insanların sayısından daha çok, kitle halinde tek bir amaç gütmelerinden kaynaklanır görüşünü, bu başlığın altında vermektedir. "Böyle bir grubun görevi", diyor Drucker, "hemen hiçbir zaman bir şeyin yapılmasını sağlamak değildir. Görevi durdurmak, önlemek, iş yapamaz hâle getirmektir. Siyasi sürece gittikçe daha çok egemen olan yeni *kitle hareketi* budur."[212] Drucker, kitlenin farkına varan biridir ve Elias Canetti'den yapıtında övgüyle söz eder; ona göre, Canetti 20.yy'ın temel sorunu olan kitle olgusuna yer verirken, bundan 'toplumun giderek kötüleşen hastalığı' diye söz etmiştir. "Hiç kimse kitle psikodinamiğini incelememişti, kitle kavramını açıklıyamıyor ya da iyileştiremiyordu. Oysa, Canetti'nin tahminine göre, yüzyılın geri kalan bölümünde kitle hareketleri egemen olacaktı."[213] Drucker'ın yapıtında kitle kuramlarına böylesine yer verirken, Ortega'dan, Canetti'yle birlikte söz etmemiş olması da ayrıca ilgi çekicidir.

Kitlelerin tüm topluma egemen olduğu, onların varlığından yönetimlerin –parlamenter temsili sistemle oluşan yönetimler – açıkça etkilenerek yönetsel kararlarını buna göre verdikleri, kitle kuramcısı düşünürlerin tüylerini diken diken etmektedir. "Kitlenin ne ruhu, ne egosu, ne ideali, ne de sosyal aktivitesi vardır, hatta kendisine ait bir düşü dahi yoktur",[214] ancak yine de toplumun tamamına egemendir; entelektüel elitizmin kabul edemeyeceği bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır.

Şurası açıktır ki Drucker'ın uyarısına karşın, aydınların birçoğu hâlâ kitle kavramı üzerine 'kafa yormamakta'dır. Birçokları için kitle, sel gibi akan bir kalabalıktan farklı değildir; 'nasılsa akacak, gidecektir.' Canetti ve Ortega'nın üzerinde, farklı tarihlere ve durumlara karşın, bilmeksizin uzlaştıkları kitle bir atom fizikçisinin 'asgari kitle' diye adlandırdığı olguya benzer. En büyük değişiklik, fizikçinin 'hâl değişimi' dediği en küçük miktarı sosyal bilimlerde algılayıp düşünmektir. Modern kitleler, sanıldığı gibi çok, pek çok insan

---

[212] Peter F.Drucker, **Yeni Gerçekler**, Çev: Birtane Karanakçı, İş Bankası yayınları, İstanbul, 1993, s.99.
[213] Drucker, **a.g.e.**, s.100.
[214] Marshall Berman, **All That is Solid Melts into Air**, Simon&Schuster Publishing, NY., 1982, s.29. ay:["The masses have no egos, no ideas, their souls are devoid of inner tension or dynamism: Their ideas, their needs, even their dreams, are not their own. Their inner lives are totaly administered, programmed to produce exactly those desires that the social system can satisfy, and no more. The people recvognize themselves in their commodities, they find their soul in their automobiles, hi-fi sets, split-level homes, kitchen equipments."]

kalabalığı değil; tersine belki az, hatta küçük azınlıklar demektir; ama hepsinin birden başıboş hareketi muazzam bir 'kütle' yaratır. Bu kütleyi kontrol edebilmek pek mümkün görünmemektedir; artık kitleler kütle halinde yönetimi yönetmektedirler ve modern siyaset, serbest temsili oy sistemi buna dayandırılmaktadır.

Avrupa ülkeleri arasında kitle eylemleri ve bireyin kitle içindeki hareketindeki pervâsızlık ve sınır tanımama durumuna ait Yunanistan örneği, yakın zamanlara ilişkin tarihsel veriler açısından dikkate değerdir. 7 Aralık 2008 tarihinde, Yunanistan'ın başkentinden başlayarak tüm ülkeye yayılan ve görünüşte '68 Paris Gençlik Eylemleri' benzeri bir tonda beliren ve böyle olacağı umutlarıyla kimi basın ve medya organlarında üzerinde öngörülü övgülerle destek bulan olaylar sonunda, ülkede tam bir kaos yaşanmış, ancak haftalarca süren polisiye önlemlerle durum kontrol altına alınabilmişti. Olayların içinde sürüklenen kitle ve bireyin, olayın başlangıcı ve niyeti ne olursa olsun, onun çok dışında davranışlar içine itildiği kısa sürede fark edildi; âdeta **amok koşusu** durumunda, gözü dönmüş bir kitle vardı ortalıkta ve bu kitle, önüne gelene saldırıyor, yakıp yıkıyordu. Çoğu eğitimli bulunan, ancak olasılıkla Ortega'nın vurguladığı gibi teknik eğitim almış gençlerden oluşan kitle, Atina'daki tarihi antik kayıtların ve yapıtların da içinde bulunduğu Milli Kütüphane'yi de ateşe vermekte sakınca görmemişti. Başlangıç ve niyetlerindeki saflık ve arılık derecesi ne olursa olsun, olaylar demokratik hak taleplerine ait olmaktan uzaktı. Yunanistan'ın 1967 Albaylar Cuntası'na bir tepki olarak parlamenter rejime geçilir geçilmez çıkarttığı, kamusal yaşama ait 'demokratik hakların kitleleri harekete geçiren genişliği', kimi yorumculara bakılırsa, bu olayların baş sorumlusuydu. Bu savların hepsi de doğru olabilirdi, olmayabilirdi: Ancak, asıl baş sorumlu soyut bir gerçekliktir; kitle insanının içinde olduğu her şeyi hak etttiğine inanma duygusu... Yunanistan'ın kitlelere verdiği demokratik haklarda oto-kontrolü sağlayacak kültürel yapının olmaması nedeniyle, "Gençler isyankâr yaşlarının zevkini çıkartmakta, öğretmenler daha az çalışmakta, hiç kimse sınıfta kalmadığı için anne ve babalar rahatsız olmamakta, politikacılar ise seçmenlerini cunta ve darbe baskılarıyla küstürmemektedirler. Ama bu arada yanlış ve zararlı mesajlar almış olan genç bir kuşak yaratılmaktadır. Bu genç kuşak sınır nedir, öğrenmemiştir. Toplu davrandıklarında her yaptıklarının demokratik olduğuna inanmışlardır. Giderek onları frenlemeye çalışanları da

halk düşmanı saymışlardır." [215] Bu hareketin tamamı sürü güdüsünden başkası değildir ve Ortega, kararlı bir ısrarla, dikkatleri bu tehlikeye - her yönüyle- çekmektedir.

Sürü içinde kalan birey, doğrudan eyleme geçmeye hazırdır, bunu derin düşünme yetisinden, saygı ve kimlik kaygılarından uzak olarak yapar ve o nedenle tehlikelidir; eğer hâlâ adına modern denilen bir çağda linç, yağma, toplu katliam, devlet eliyle soykırım, sürgün ve insan ticareti gibi insana ait evrensel yüz kızartıcı suçlar işleniyorsa, bunlar, kitle insanının varlığına işaret eder. Kitle-insanı eğitilerek, ıslah edilerek, kendi benliğine sahip çıkacak duruma getirilebilir mi, bunun yolu var mıdır, sorularına Ortega olumsuz karşılık vermektedir. Onun kitle insanında gördüğü eğitim seviyesi, eğitim adına daha çok teknik laboratuar hizmetlerini sıralı ve önceden belirlenmiş kurallar çerçevesinde tekrar etmek dışına çıkmayan, böylece güyâ bir mesleği olan insanların eğitim anlayışıdır. Bunu yozlaşma olarak belirten Ortega, "Göreceli olmakla birlikte", demektedir, "yozlaşmanın ilk örneği, günümüzdeki yirmi ile otuz yaş arasındaki nesilde görülmektedir. Öğrencileri soyut bilim alanına çekmek gittikçe zorlaşıyor, bu durum endüstrideki gelişimin en ileri düzeye ulaştığı insanların bilimin ürettiği aygıtlara ve ilaçlara ilgi duyduğu bir zamanda meydana geliyor."[216]

Bu açıklamasından anlaşıldığınca, özellikle felsefe ve soyut-sosyal bilimler alanının gerçek eğitim olduğu vurgusunu yapan Ortega, teknik alana yönelişin insanı eğitmek anlamına gelmediğini söylemektedir. Bu nedenle, teknik eğitimi gerçek eğitim sayan kitlelerin artık ıslah edilebilmesi, Ortega'ya göre, olanaksızdır. Eğitim eğer gelenek ve göreneklerin moderniteye uyarlanması ise bu konudaki zorluk göz önüne alındığında halkı eğitmek konusu, tüm düşünürler gibi, Ortega'yı da bu anlamda umutsuzluk içine sokmuş olmalıdır. Amaç kusursuz insana ulaşmak ise bunun güçlüğü apaçıktır ve insanlık tarihinin ve tüm uygarlık biçimlerinin dondurulduğu bir görüntüye ait karenin içinde kolayca belireceği gibi, nerdeyse olanaksızdır.

"Üzerinden geleneğin pespaye giysileri çıkarıldığında halk, 'kendisi olarak insan'ın o saf, eski durumuna, insan soyunun ibret alınacak birer örneği durumuna indirgenmiş olacaktır... Eski ve pejmürde giysileri üzerlerinden attıkları için yeniden giydirilmeye

[215] Herkül Millas, "Yunanistan'da Değerler Krizi", ***Zaman*** gazetesi, 11 Aralık 2008, s.14.
[216] Ortega, **a.g.e.**, s.74.

hazır olacaklardır. Bu kez elbise dikkatle seçilecek, titizlikle hazırlanacaktır."[217] Böyle bir umut insanlık için var mıdır; bunun yanıtında Ortega oldukça karamsar görünmektedir. Öte yandan, Ortega'nın bize göre karamsar görünen yanını, Harold D.Lasswell gibi bazı siyaset felsefeci ve eleştirmenleri 'optimistik' olarak olumlu bulmaktadır.[218]

Ortega kitleler adına yeterince karamsar değilse bile, yapıtlarından ve felsefesinden etkilenmiş olan Oswald Spengler, açıkça bir karamsardır. Ortega'yı etkileyen Spengler, kitlelerin varlığını, hem kültürün hem de daha acıklı bir son olarak tarihin sonu olarak görüyordu. [219] Ortega'nın en azından Spengler'e göre, liberal demokrasiye ve kontrol edilebilir teknolojiye güvenerek insan toplumu adına umut beslediğini, ancak yine de karamsar nitelemesinden bununla kurtulamayacağını söylememiz gerekir. Bizim, onu kitleler konusundaki umutsuzluğuna bağlı kalarak karamsar nitelememizin yanıtı buradadır: Ona göre, kitleler çağını tüketip tarihin bir başka seviyesini yakalayana kadar umut görünmemektedir, zira "...[b]ugünkü kitlenin, uygarlaşma ile kontrol edilebileceğini düşünmek aldatıcıdır." Nedeni, onların ruhundaki temel yapının dışa kapalılığında ve inatçılığında yatmaktadır.[220] Bu inatçılık eski atasözleriyle, halk kültürü, batıl inanç, kaba ve rafineleşmemiş irrasyonel yaşam tarzları açısından geleneğin-göreneğin güçlerini oluşturmaya yardımcı olmaktadır. Kitlelerin eskiyle bağ kurmalarına yarayan bunları gelişi güzel savunmaları, onları muhafazakâr yapmaz, vulgar-kaba tutucu yapar; din ile ilişkileri dahi, Ortega'ya bakılırsa, eski tanrıya karşı materyalist yaklaşımla sürer. Kitle insanı eski tanrısıyla ilişkisini kesip yenisini istemektedir.[221]

---

[217] Bauman, **Yasa Koyucular...**, s.5.

[218] Harold D. Lasswell, "The Revolt of the Masses by José Ortega ý Gasset", ***The American Political Science Review,*** Bl. 27, No.1, Feb.1933, s.120. ay:[" "This optimism is particularly welcomed by those who live under sentence of doom from Marx and Engels, for Ortega's social optimism is very different from that of Marx, who sees the coming utopia through the annihilation of the bourgeoisie."]

[219] Goetz A. Briefs, "Mass Age in Agony", ***The Review of Politics***, Cambridge University Press, Bl.3, No.1, Jan., 1941, s. 83-99. ay:["Oswald Spengler contributed to the negative evaluation of the masses. In his Decline of the West he affirms, to be sure, the historical necessity of their rise, but they presage the disintegration and the final decay of culture; their appearance is prophetic of the end of all vital and organic order; no promise do they bring with them but only the agony of a culture and the decomposition of all that is glorious and heroic and worth-while in the life of nations."]

[220] Ortega, **a.g.e.**, s.61.

[221] Hayes, **a.g.m**, s.100. ["Masses of people who have lost contact with old gods want new, and now they get thema Dionysus-like tribal god of blood and soil, a Lucretian god of fatalism and materialism. It has been fondly imagined that these gods and their respective worshippers would be quite irreconcilable, and undoubtedly the one has gained dherents by fulminations against the other: racialists against communists, and communists against racialist."]

"Eğitimin amacı itaati öğretmektir. Uyum gösterme içgüdüsü ve isteği, emirleri yerine getirme, üstlerin tanımladığı biçimiyle kamusal çıkar neyin yapılmasını gerektiriyorsa onu yapma, planlanmış, tasarlanmış, bütünüyle rasyonelleştirilmiş bir toplumun yurttaşlarının en çok gereksindiği beceri"dir.[222] Tam da bu noktada Ortega'nın kitle insanının almayı dilediği eğitim biçimini, teknik beceri eğitimini anlarız; zira, kitle insanı sanıldığı gibi itaatkâr değil, tersine alttan yukarıya doğru gizli senaryolar düzenleyerek isyankâr olan insandır. Gizli ve kamusal senaryo kavramı üzerine yapıtı olan J.C.Scott'un değerlendirmesi burada açıklayıcı görünüyor. Scott'a göre kamusal senaryo, kabaca, egemen elitlerin kendilerini nasıl göstermek istiyorlarsa buna uygun olarak düzenlenmiş, 'oto-portreler'dir. "Hakim elitlerin başkalarını gösteri yapmaya zorlama iktidarına sahip oldukları düşünülürse, kamusal senaryonun söylemi kesinlikle bir tarafa meyilli bir tartışmadır....Gizli senaryo, kamusal senaryoda ortaya çıkanları onaylayan, onlarla çelişen ya da onları değiştiren sahne arkası konuşmalardan, jestlerden ve pratiklerden oluşması anlamında onun bir türevidir. İktidar karşısında söylenen ile iktidara karşı söylenen arasındaki ilişki..." Ortega'nın felsefesinde beliren kitle-insanının günlük yaşamında her an kurup sürdürdüğü ilişki biçimidir.[223]

Bir yanıyla sahtekârlığını sürdürerek kamusal iradeye bağlı görünecek, öte yanıyla 'tahakküm ve tâbiyete' karşı Ortega tabiriyle 'şımarık çocuk refleksi' gösterecektir. Bu olgu, modern insanın içinde olduğu iki yüzlülüğün **-hyporacy-** işaretidir. Ortega, bu iki yüzlülük ortadan kalkmadan toplumsal berraklığa varılamayacağında ısrarlıdır. Israrı ve bu konudaki umutsuzluğu, kitlelerin ve kitle insanının mevcut durumdan duyduğu memnuniyetle açıklanıyordu. Kitlenin varlığını birçok edebi yapıtında dile getiren Fransız realist roman akımının ünlü yazarı Emilé Zola'nın Gerçek başlıklı romanında konuya daha ayrıntılı yer verdiği bilinmektedir. Gerçi Ortega'nın söylemekte olduğundan farklı görünen, "Zola'nın anlatımı içinde kitle, devletin katı, yasakçı ve akıldışı denetimi altında ezilmiş ve devlet politikası hâline getirilmiş bilgisizliğin ürünüdür."[224] Zola kitleyi kör ve sağır, kaba ve ilkel, kendini geliştirmekte uzak tutan, bir cehalet kalabalığı olarak niteler. Zola'ya göre, onları topyekûn eğitmeden bir toplumu, burada tasvir edilen elbette

---

[222] Bauman, **a.g.e.**, s.91.
[223] Scott, **a.g.e.**, s.27-43.
[224] Kanımdan, **Ortega y Gasset'de Tarih Görüşünün Analizi**, s.60.

öncelikle Fransız toplumu, genel olarak ise Avrupa uluslarıdır, yüksek ve ileri bir seviyeye çıkartmak olanaksızdır.[225]

Ortega'yla devam edersek; Kitle ve kitle insanı her şeyden memnundur ve "Onlar, uygarlığın altında yatan icat ve yapılaşmanın büyük çabayla sürdürüleceğini görmezler ve sanki doğal haklarıymış gibi, sürekli birşeyleri istemenin kendilerinin tek görevi olduğunu düşünürler. Yiyecek ekmek arayışına girince bunun çözümünü fırınları yağmalamakta bulur."[226] Buna karşı devletin, siyasi iktidarın halkı eğitmesi onları denetim altında tutmak amacının dışında olmaz; halk aydınlanmasından-Rönesans'tan bu anlamda beklenen görev başkadır. "Toplumsal düzenden memnunluk duyma devletin aydınlanma politikasıyla ilgilidir, devletin yönetimi altındakilerin aydınlanması meselesi değildir; aydınlatmanın amacı yönetilenleri oldukları yerde tutmak ve yazgılarına karşı ayaklanmalarını engellemede yöneticilere yardım etmektir."[227]

Kitle ve kitlesel insanla ilgili bu saptamalar ve gerçeklikler, salt Ortega'da değil, ona gelene kadar tüm düşünür öncüllerinde görüldüğü gibi, entelektüellerin tamamında bir derin kaygıya kadar ulaşmış bulunuyordu; bu anlamıyla, Ortega'nın karamsarlığı anlaşılabilir bir ruh durumudur. Denis Diderot, "Halk tüm insanların en aptalı ve en kötüsüdür!"[228] diye yazmakla bu kaygıyı, yaklaşık 350 yıl önce, hiç bir ayrım yapmaksızın tüm halkı kast ederek söylemiş bulunuyordu. Burada bir aşağılama ve küçümseme görülüyorsa da yine zihinsel kurguya güçlü izler bırakan bir tema bulunmaktadır; "[Bu] ***mobile vulgus,*** kısaca gürûh korkusudur, sokaklarda ve caddelerde başıboş dolaşan, isterse kalabalıklar halinde bir araya gelen, öfke ve çılgınlık patlamalarına hazır, amaçsız ve ne yapacağı önceden kestirilemeyen hareket halindeki efendisiz insanlar"a ait kaygıyı dile getirir.[229] Bu türden kaygıların bir karanlık kâbus gibi entelektüel, eski soylu, aydın insanların yüreğinde yer alması o nedenle şaşırtıcı olmamalıdır. 20.yüzyılın iki büyük savaşı ve ardı ardına yaşanan insanlık acılarının tümünü önceden sezmiş gibi, **Georg Simmel**'in kaygısı da benzerdir. Alman düşünür ve sosyoloğu Simmel, I.Dünya Savaşı

---

[225] Emilé Zola, **Truth**, John Lane Co., New York, (Vérite başlıklı Fransızca orjinalinden İngilizceye) Çev: Ernest A.Vizetelly, 1903, s.52, s.75.
[226] Ortega, **a.g.e.**, s.55.
[227] Bauman, **Yasa...**, s.95.
[228] John Morley, **Diderot and the Encyclopedists**, McMillian Co., NY., 1905, Bl.V., (Çevrimiçi) Gutenberg e-books: www.gutenberg.org/files/15098/15098-h/15098-h.htm
[229] Bauman, **a.g.e.**, s.97.

öncesinde yazdığı, onun iç sıkıntısını açıkça ele veren yapıtında, "tüm önceki dönemlerde yaşamış insanların tersine, bir süredir, herhangi bir ortak idealimiz olmaksızın, hatta belki de hiçbir idealimiz olmaksızın yaşamaktayız." diyordu.[230] Bu idealsiz yaşam, Ortega'nın saptadığı gibi, kitle insanının yarına ait bir tasarımı olmamasından başkası sayılamaz.

Ortega, tüm toplumlar için, ancak özellikle Avrupa kıtası halklarını öne çıkartarak bir tür karşıt-ütopya (dystopia) yaratmaktadır.[231] Ortega, böylelikle, kendinden önceki birçok karamsar düşünürün sezgileri üzerinden yürümüş, kısa sürede bir klasik felsefe yapıtına dönüşecek çalışmalarında, yaklaşmakta olan karanlık çağın, "...[k]ıyamet teşhisi 'karın tokluğuna' varoluşumuz, her tür kısıtlamadan uzak bir yaşam özlemimiz, 'şımarık çocuk' psikolojimiz, olduğumuzla yetinip daha iyi olma yolunda isteksizliğimiz üzerine" odaklanmıştır.[232]

2.3.Ortega Üzerine Sonuç:

Açıkça görüldüğü gibi Nietzsche'deki [karamsar] varoluşcu felsefenin çıkış noktasından yola koyulan Ortega, kendi sözlerinde hem Leibniz, hem Spinoza'dan etkilendiği anlaşılan görüşleriyle yepyeni bir kitle teorisi ortaya çıkartmaktadır. [Yine kendisinin bir deyişiyle ifade edilirse, zaten, "Spinozası olmayan bir tek filozof dahi yoktur."]

Ortega üzerine bir değerlendirme yazısı hazırlayan ve Üniversite'nin Misyonu başlıklı Ortega kitabının İngilizce basımına giriş olarak sunan Amerikalı akademisyen Profesör Clark Kerr, düşünürü bir "proto-existantialist" olarak adlandırmaktadır. [233] Doğaldır ki bir varoluşçu olarak, eğer Kerr'in vurguladığı gibi öncül-varoluşçu ise Ortega, kesinlikle bireye sorumluluğunu özgürlüğüyle beraber vermek isteyecektir. Zaten, varoluşçu yaklaşıma bakılırsa, "Özgürlük sorumluluğu beraberinde getirir. Varoluşçu eyleme davet,

---

[230] Georg Simmel, **The Conflict in Modern Culture, The Conflict in Modern Culture and Other Essays,** çev. K.Peter Etzkorn, Teachers College Press, NY 1968, s.15, [Z.Bauman'ın Yasa Koyucular ve Yorumcular, içinde, s.150.]

[231] Bauman, **a.g.e.**, s.181.

[232] Bauman, **a.g.e.**, s.181-182.

[233] Clark Kerr, **Introduction to the Transaction Edition on Ortega**, içinde "Mission of the University" José Ortega ý Gasset, Transaction Publishers, New Brunswick, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Howard Lee Nostrand, 1992, s.xii.

insanı dünyayı olduğu gibi kavrayıp kabullenmesinden çok, onu ve çevresini değiştirme sorumluluğunu yerine getirme talebidir."[234]

Bireyin ötekileşmek yoluyla özel alanı dışında durdukça kendisi için kendi olamayacağı tezi üzerinden sosyolojik tanımlarını kuran Ortega, kitle toplumunu gözetlenen, yönlendirilen, ancak bir yandan da denetimden kolayca çıkacak derecede kendi şımarıklığına sahip bir kalabalık olarak göstermektedir. Bu kalabalığın efendi-köle ilişkisine benzeyen bir yanını ortaya koyar. Bu noktada bir saptamayı ve yorumu eklememiz kaçınılmaz görünüyor: Cemaat ve toplum sarmalında, ilkinde köle ve efendi bağıntısı gözlenirken, cemaatten toplumsal yapıya geçilince üretim ilişkisine dayalı sınıf boyutu ortaya çıkar ve bu "enteresanlığın" ise hâlâ anlaşılamaz, yahut insan havsalasına sığmaz durumda olduğu söylenebilir. Kitle toplumunda şımarık bir birey olarak ortaya çıkan insan, aynı zamanda dar ve kapalı cemaat ilişkilerinde bir tür köle, baş eğen, boyun uzatan, her şeye razılık gösteren insan olarak görünür. Benzer vurgulamayı, cemaat ve toplum üzerine temel bir yapıt vermiş olan Ferdinand Törries'in çalışmasında buluyoruz. "Cemaatin köle ve efendisi üzerine kurulmuş olan ilişkisini", Alman sosyolog-filozof Törries, 3 türden otoriteye bağlar ki bunlar, yaşanmışlığa bağlı otorite-bilgelik, güce duyulan baş eğme ve saygınlık, erdem ve bilgelikle kutsanan baş eğiş olarak belirir; bunların "...[t]ümü ise birey üzerinde bir babalık-oğul ilintisi yaratır."[235] Cemaatte bireyin ortadan kalkışı, baba-kabile reisi-dinî lider gibi boyun eğilecek üst makamlar karşısında erimesi neyse, kitle içinde bireyin yok oluşu benzer bir durumu anlatır.

Ortega, bireyin özel alanının kitleye adım atmasıyla ortadan kalktığını, buraya kadar aktardığımız paragraflardan anımsanacağı gibi sıklıkla ortaya koymaktadır. Birey- insana ait özel alan sorunu salt Ortega'yı uğraştırmaz, birçok Batılı düşünürde aynı izleri buluruz. Kısaca belirtmek gerekir ki bireyin hızla ötekileşmesi insanın özel alanının yok olması anlamına gelir. Artık kitle içinde herkes herkesin bir yansıması gibidir, farklılıklar -hele bugünün küreselleşme çağında- sıkça vurgulanır, kitlelerin oluşturduğu ve oluştuğu toplumsal yapı içinde etnik, ırka dayalı, dinî, cinsel, kültürel ve ulusal ayrılıklar 'kutsanarak' ve değerli gösterilerek ileri sürülür, ne ki bütün bunları samimi ifadeler

---

[234] Howard Zinn, **The Politics of History**, Beacon Press, Boston, 1970, s.284.
[235] Ferdinand Tönnies, **Community&Society**, Harper and Torchbooks, NY., 1957, çev: (Almanca aslından İngilizce'ye) Charles P.Loomis, s. 41-42

olarak görmek Batılı karamsar düşünürlere göre olanaksızdır. Kitle bireyden bu 'ayrılıkların ayrıcalığını' özel yaşamı için kullanmasını istemez, tersine kitle içindeki varlığını sürdürmesi için gerektiği kadarıyla kullanmaya izin verir. Bu nedenle kitlede kimsenin, aslında, bir ötekinden farkı yoktur.

Kitle panoptikal bir denetlemeyle özel yaşamları ortadan kalkmasına neden olur. Fransız filozof Michel Foucault'un, Jeremy Bentham'ın uzun zaman evvel terk edilmiş, önemsenmemiş bir kuramı ve tasarımı olan "Panopticon"[236]dan yola çıkarak anlattığı olgu bugün bir metaforik kavram olarak modern sosyolojiye gücün kitleyi denetleyebildiği, izleyebildiği alan ve yapı anlamıyla katılmış bulunmaktadır. Panoptikal yapı siyasal gücun tamamen kitleyi gözetleyebildiği, kitlenin de kendi içinde kendini hem yerel hem de küresel boyutta izleyebildiği, "bireyin yakasını bırakmadığı" bir olgudur.[237] "Panoptikon asla özel alanların oluşmasına izin vermez; en azından özel alana geçişe izin olmaz, gözetleme dışında bir özel mekân bulunmaz, veya en kötüsü gözetlenemezlik devamı sağlanır." [238](Çev: M.Şenol) Rus yazarı Yevgeny Zamyatin'in dystopian romanı "Biz"de anlatılan uzay gemisindeki kentin, Integral'in tüm insanları özel konutlara sahiptir, ne ki binalar camdan yapıldığı için özel alan kavramı ortadan kalkmıştır.[239] Yine, George Orwell'ın "1984" [240] adlı romanında anlattığı ülkenin halkı özel televizyonlara sahiptir, ne ki kimse bu tv aygıtlarını dilediğince kapatmaya izinli ve yetkili bulunmaz, tek bir devlet kanalı yayını vardır ve 24 saat boyunca bu yayın izlenir. Bu panoptikal metaforları burada kullanmakla aktarmaya çalıştığımız şey Ortega'da dystopian bir kavram olmaya hazır durumda görülen kitlenin bireyleri tek tek denetleme, yönlendirme, bir akış ve sürükleniş içinde tutmak sosyolojisine haiz olduğunu göstermesidir.

Ortega'nın toplumların yükseliş ve düşüşleriyle ilgili savunusu şudur: Kitlenin ve kitle insanının bir toplumda-ulusta seçkinlerin yönetimine, hatta varlığına karşı duydukları hınç, kızgınlık ve öfke böylece gizli ya da kamusal senaryolara dönüşür; ulusların çöküşü bu nedenle olur. Kitle insanı seçkinler olmaksızın işleri götürebileceğine inanıp ayağa

---

[236] Jeremy Bentham, **Panopticon or The Inspection House**, Bkz:http://cartome.org/panopticon2.htm
[237] Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s.297.
[238] Bauman, **Globalization-The Human Consequences**, Columbia University Press, NY, 1998, s.49.
[239] Yevgeny Zamyatin, **We**, Penguin Books, Middlesex, 1993, Çev: (Rusça'dan İngilizce'ye) Clarence Brown.
[240] George Orwell, **1984**, Signet Classic-The New American Library, NY, 1950, s.205.

kalkınca, ulus çöküşe geçer, çaresizlik had safhaya varınca, tekrar seçkinlere iş düşecek, onların çabasıyla toplum düzene girecektir. Buysa, tarih boyunca tekrarlanan dairesel hareketlerdir.[241] Kitle insanının tarih sahnesinden liberal ama tarihî seviyeleri korumaya yönelecek kadar muhafazakârlık gerektiren bir toplumsal yapı içinde eriyip yok olmalarıyla bu dairesel hareketlerin ortadan kalkması, Ortega'ya göre, insanlığın umutları arasındadır. Bu yüzden, toplumun bu seçkinlere dönük iyileştirici yüzü nedeniyle, demokrasi, ne tür hükümet ve siyasi iktidar biçimi bulunursa bulunsun, bir hayal olarak kalmaktadır. Bu sosyal gerçeklikten kaçmak artık olanaksızdır.[242]

Pekâla, bütün bu karamsar tablodan bir çıkış, bir kurtuluş yolu bulunur mu, sorusuna, karamsar yüzüne bir İspanyol Aydınlanması-Rönesansı anlamında gülücük koyan Ortega, "Kurtuluş, çözüm, insanın her şeye ve başkasına yönelik içten yaklaşımıyla apaçık belirecek şekilde kendisini bir ötekisiyle olan [ilk] anlaşmasına tekrar baştan başlamasıyla bulunabilir."[243] Bu tekrar, yeni baştan başlayış, insanoğlunun en açık, yalın ve sade bir ruh hâline kavuşmasıyla olanaklıdır. Ortega'nın şu âna kadar süren dysoptia'sı böylece, bu ümitkâr sözleriyle bir ütopyaya dönüşür. Ortega'nın dysoptia karamsarlığı olarak önceki paragraflarımızda öne çıkarttığımız düşüncelerine karşılık, onun sevgi konusunda hâlâ insandan yana ümitli durduğunu da gözden uzak tutmamalıyız. Sevgi'yi mutlak anlamıyla insanın en canlı hareket biçimi olarak gören Ortega, "Sevgi –sıradan- arzunun tam tersidir, çünkü baştan sona etkinliktir" diye tanımladığı sevgiyi, şu satırlarıyla ortaya koyar: "Sevgide nesnenin bana gelmesi yerine ben nesneye giderim ve onun bir parçası olurum. Sevgi eyleminde iki kişi kendilerinin dışına çıkarlar. Belki de doğanın insanın

---

[241] Manuel Maldonado Denis, "Ortega and the Theory of the Masses", ***The Western Political Quarterly***, Bl.14, No.13, September 1961, s.679. ["When the mass believes that it can do without an aristocracy the nation inevitably declines, and finally failure itself and the disorganization that ensues create a desperate situation. The masses then regain their humility as a result of their disillusionment with anti-aristocratic theories, and a new aristocracy emerges. This cycle repeats itself throughout history. There is a fluctuation between what the Hindus call "Kitra" and "Kali" epochs: "History shows a perpetual swinging back and forth between two kinds of epochs - periods in which aristocracies and there with society are being formed, and periods in which these same aristocracies are decaying and society is dissolving along with them."]

[242] Manuel Maldonado Denis, **a.g.e.** s.682. ["Above all, Ortega believed, this aristocratic character of society makes democracy an impossibility. For no matter what the form of government may be, society is always substantively aristocratic. There can be no escape from this 'social fact."]

[243] Jose Ortega ý Gasset, **Obras Completas-Bütün Eserleri**, Madrid, 1946, Bl.6., s.86. içinde Manuel Maldonado Denis, "Ortega and the Theory of the Masses", ***The Western Political Quarterly***, Bl.14, No.13, September 1961, s.686.["The solution, the salvation is to find one's self, to get back into agreement with one's self, to be very clear about what one's sincere attitude is toward each and every thing."]

kendi dışına çıkıp başka bir nesneye yönelme olanağı tanıdığı en yüce etkinliktir sevgi. O bana doğru gelmez, ben ona doğru çekilirim."[244] İşte Ortega'nın insan sevgisiyle başkasını anlamaya çalışmak arasında kurduğu bağ onun iyimser yüzüdür. Amerikan çağdaş edebiyatının önemli yazarlarından, Nobel Edebiyat Ödülü'nü 1993 yılında almış bulunan Toni Morrison'un Aşk isimli romanında ele aldığı başkasına yönelme temasını, bu anlamda yazarı Ortegacı görmemiz, yukarıda vurguladığımız "Ortegavâri iyimser ve sevgi dolu yaklaşımların edebiyat dünyasında ele alındığına bir kanıttır. "Gasset'ye göre sevgi 'Ta özünde bir seçmedir. İnsanın kişisel özünden ruhsal derinliklerden doğduğu için sevgiyi belirleyen seçici ilkeler aynı zamanda bireysel özelliğimizi oluşturan en öznel ve en gizemli yeğlemelerden oluşur'. Gasset'nin tanmladığı bu sevgi, Morrison'un iki kadın karakteri arasında gerçekleşmiştir."[245]

Bu bölümde, bazı düşünürlerin yapıtlarından çeşitli alıntılara başvururak, Ortega'nın birey ve benlik konusuna, bireylerin toplu olarak tarih sahnesine kitle kavramı altında çıktığına bakıldı. Buradaki amacımız, genel olarak, bir boyutuyla Batı felsefesini tanıtırken, asıl bundan sonraki son bölümde ele alacağımız Nurettin Topçu'nun **İsyan Ahlakı**'yla,[246] Ortega'nın **Kitlelerin İsyanı**'nı buluşturmak idi.

Her iki kitabın başlığında 'isyan' sözcüğünün geçiyor olması bile bu buluşmanın izi sayılmalıdır.

---

[244] Jose Ortega ý Gasset, **Sevgi Üstüne-Bir Konuya Çeşitli Yaklaşımlar**, Yapı ve Kredi Yayınları, Çev:Yurdanur Salman, İstanbul, 2005, s.33.
[245] Aydan Apaydın, "Toni Morrison'dan Sevgiye Gassetvari Bir Bakış", ***Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi***, 2006, sayı 20, s.101-105.
[246] Nurettin Topçu, **İsyan Ahlakı**, Dergâh yayınları, Bütün eserleri-1, İstanbul, 2006.

"Yolda olmak, bir handa olmaktan daima daha iyidir!"

Miguel de Cervantes

"Yol da birdir, yolcu da bir!"

Şeyh Galip

3. Bölüm: Nurettin Topçu'nun Siyasi Felsefesinin Oluşumu

3.1.Topçu'nun Yaşamında Hareket Dergisi Yayınına Kadar Olan Dönem

Erken Cumhuriyet yıllarının başlarında, Avrupa'da 'tahsil terbiyeye' gönderilen Türk öğrencilerinden çoğu, özellikle teknik eğitime duydukları hevesle yola çıkmaktadır. Sosyal bilimler üzerine, özellikle felsefe eğitimi almaya gidenlerin sayısı, neredeyse, bir elin parmağı kadardır... "Genç Cumhuriyet yönetiminin üst kadroları ilk dönemlerdeki ekonomik sıkıntılara rağmen yurtdışına öğrenci göndermeye devam etmişlerdir."[247] 1928 yılında Fransa'ya felsefe öğrenimi görmeye gitmiş bulunan Nurettin Ahmet Topçu, bu yurtdışı fırsatını elde edenlerden birisidir.

İstanbul doğumlu olan Nurettin Topçu (d.1909- ö.1975), lise eğitimi ardından, felsefe öğrenimi yapmak üzere Fransa'ya gitmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün özel talimatıyla ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın bursuyla yurtdışına gönderilen başarılı öğrenciler arasında bulunan Topçu, 1928'de Fransa'da, Bordeux Lisesi'nde aldığı eğitimin ardından sonra Strasburg'a yüksek öğrenime başlamıştır. Topçu, ilk yazı denemelerini, felsefe notlarını burada kaleme alır ve bazılarını yayınlamak üzere, üyesi olduğu Fransız Sosyoloji Cemiyeti'ne göndermiştir. Strasbourg' da tamamlanan lisans derecesi üzerine, Paris'e geçip bu kez doktora çalışmasına başlamıştır. Fransa'da felsefe üzerine o güne kadar Ph.D

[247] Ömer Özcan, "Nurettin Topçu'nun Paris'te Tahsil Yılları ve Meslek Hayatından Bazı Kesitler", ***Dergâh*** dergisi, Sayı 233, Temmuz 2009, s.14.

derecesi almış ilk Türk olan Topçu, doktora ünvanını, daha sonradan kitaplaştıracağı, "İsyan ve Uysallık- **Conformisme et Révolte**" başlıklı felsefe teziyle elde etmiştir.

Bu çalışması Türkçe'de **"İsyan Ahlakı"**[248] başlığıyla yayınlanmıştır. Topçu bu çalışmasında, Henri Bergson'un sezgicilik anlayışıyla ve Baruch Spinoza felsefeleri üzerinden bir anlatım kurgusu kurmakla, kendine özgü bir pencereden baktığı 'karşısındaki bireyin varlığını' açıklayan tezlerini sunmuş bulunuyordu. Topçu'nun sonradan tasavvufa ve ruhçu-spritüel felsefeye yönelmesinde, Bergson etkisi açıkça görülecektir. Bunu, S. Seyfi Öğün'ün Topçu üzerine hazırladığı doktora tezinden de öğrenmekteyiz. "Topçu'nun şeriat formalizmi ve dogmatizmi karşısında mistik tecrübeyi ve tasavvufu yüceltmesi, Bergson'un din ve ahlak için yaptığı bir ayrımın etkisini taşır. Bergson'a göre başlıca iki tip ahlak ve dinsel hayat vardır. İlki örflere, adetlere ve yasalara bağlı, statik ahlak ve din; ikincisi ise kaynağında mistisizmin yattığı ve ruhsal özgürlüğe dayanan dinamik ahlak ve dindir. Statik ahlakın egemen olduğu toplumlarda özgürlük bir değer olarak beliremez. Maddi hayatın gerekleri egemendir ve her şeyi determinizm, kaçınılmazlık ile açıklamak eğilimi, yani bir tür kadercilik eğilimi egemendir. Kapalı toplumlarda insan iradeleri uyuşmuş ve atılım -*élan vital*- cesaretini kaybetmiştir. Kapalı toplumlarda hayat kendisini tekrar eden süreçlere dayalı olarak mekanik yasaların güdümünde tek boyutlu bir şekilde sürer." [249] Bütün bir çalışmanın özeti gibi olan bu alıntıyı burada kullanmakla göstermeye çalıştığımız şey, Topçu'nun bireyi kendi vicdan özgürlüğü içinde atılım yapan bir tür açık toplum insanı olarak görmesine ait felsefeyi tanımlamaktır. Hayat canlılığı olarak Ortega'da yer alan kavram, Topçu'da *élan vital*; kapalı toplum insanı olarak Topçu'nun dilinde tanımlanmış birey, Ortega'da kitle insanı olarak yer alacaktır. Topçu, Bergson'un sezgici aklıyla "alakadar" görünmektedir. Öte yandan Bergsonculuğun Türkiye'de, o yıllarda, eleştirebilecek ya da bilerek buna katılacak felsefe entelektüellerine rast gelmek de zordur. Bununla beraber Topçu'nun kendini içinde hissettiği Bergsonculuğun Batı'da, doğal olarak, yeterince eleştirisi yapılmıştır. Topçu'nun izlediği Bergsoncu "Élan Vital"e ait Batı kökenli en keskin eleştiri, romantizmi Marksçılığın içinde arayıp bulan Alman düşünür Ernst

---

[248] Nurettin A.Topçu, **İsyan Ahlakı,** Dergâh yayınları, Bütün Eserleri-1, İstanbul, 2006

[249] Süleyman Seyfi Öğün, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1992, s.70.

Bloch'dan gelmiştir. Bloch, Bergsoncu bu anlayışın kendini tekrardan başka bir şey olamayacağını Umut İlkesi başlıklı yapıtında ele alır. "*Élan Vital* ve yaşamın akıntısıyla birlikte akan sezgi-tüm bu yaşamsallık izlenimcidir, aynı zamanda liberal ve anarşisttir, özgürleştirici değildir. Bergson, Élan Vital'i 'Hep yeniden ortaya çıkan bir istikâmet değişimi' olarak tanımlar, 'tıpkı bir eğrideki gibi.' Sezgi denilen şey bu hareket hâlindeki şaşırtıcılığın içine yerleşir...dolayısıyla her şeyin hep yenilenmesi gereken yerde, her şey eskisi gibi kalır."[250] Bloch bir amacı ve yönelişi olmayan hareketin, Marksçı yorumla, bir anlamı olmayacağında ısrar eder.

Topçu'nun sosyal hedefi açıktır, bütün bu eleştirilere karşın: Ahlaklı insan, iyi bir toplumun temelidir! Ona göre ahlaklı ve medeni insanın sezgi ve aklı bir arada tutması gerekir ki benzer bir saptamayı, Topçu'nun çağdaşı olan yazar-gazeteci-düşünür Peyami Safa'nın kaleminde görürüz. "Tek bir beşeri enerjinin derece derece tezahüründen başka bir şey olmayan seziş ve akıl arasında tahlilî bir düşüncenin bulduğu fark, hakikatte o kadar fazla değildir. Medenî adamda her iki hassa, yeni terkiplere doğru tekâmül eder ve sezişle zekâdan mürekkep bir intikâl ve muhakeme çabukluğu yükselir."[251] İşte Topçu'nun medeni insan anlayışında aradığı bu vasıflardır. Burada unutulmaması gereken bir Bergsoncu kavramı not etmeden geçemeyiz, Safa'nın 'beşeri enerji' olarak vurguladı olgu, ilerki paragraflarımızda ele alacağımız M.Blondel'in bireysel enerji tanımlamasıyla neredeyse bire bir örtüşmektedir. (Bkz: 3.4. Hareket Felsefesi ve Blondel) Burada bir küçük saptama yapmak gerekirse, Ortega'nın da Bergsoncu yaşam çizgisine yakın bir yerde durarak toplumsal yapıyı değerlendirdiği bilinmektedir. Ancak, "Ortega'da yaşam bir –Bergsoncu- teori değil, görüngüsel-fenomenel bir akıştır, bir tanımlamadır...Hayat, önce kendinin farkına varır, kendini onaylar, kendisini devam ettirir."[252] İşte bu anlamda, beşeri enerji olarak az önce nitelenen şeyin bir bakıma Ortegacı bir bakış olacağını kabul etmek zor değildir.

Topçu, Bergsoncu yapısını İslamî tasavvufla birleştirerek, bir entelektüel tasavvuf insanı olmuş; bu sürece gelirken birlikte olduğu düşünce merkezli dostlukların etkisinde

---

[250] Ernst Bloch, **Umut İlkesi**, , Çev: Tanıl Bora, İletişim yayınları, İstanbul, 2007, s.179.
[251] Peyami Safa, **Türk İnkilabına Bakışlar**, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1982, s.176.
[252] Howard N.Tuttle, "Ortega's Vitalism in Relation to Aspect of Lebensphilosophie and Phenomenology", ***The Journal of the NMWT Philosophical Society***, Vol.6, 1981, s.88-91.

kalmıştır. Doktora tezi olan 'İsyan Ahlakı', onun entelektüel bir teoloji çalışmasıdır. "İsyan Ahlakı, İslam dininin özgül bir yorumunu getirmektedir. Topçu, din felsefesi üzerine yazdığı yazılarında İslam tasavvufunu hareket ahlakının genel bir çerçevesi olarak ortaya koymuş veya hareket felsefesinin açılımını tasavvufta aramıştır."[253] Bu arayışta yalnız değildir, düşünsel tanışları vardır. Nurettin Topçu'nun Fransa'da geçen öğrencilik yıllarında tanışıklık kurduğu birkaç isim, onun bundan sonraki siyasal felsefe anlamındaki tüm değerlendirmelerinde etkili olacaktır. Bu isimlerin çoğunu, entelektüel tasavvuf düşüncesi içinde sonradan görmek ve takip etmek olanağı vardır. Her şeyden evvel Topçu'nun bu tarihten sonra tüm düşünce dünyasına yön verecek olan en önemli ismi burada baştan açıklamamız gerekmektedir: Topçu, Bordeux Lisesi'nde sosyolog-yazar Moris Blondel'yi tanımış, ondan dersler almıştır. İleride, Blondel'nin Topçu üzerindeki etkilerinden söz edeceğimiz için, burada adını anmakla şimdilik yetinmekteyiz. Ayrıca Topçu, Paris'te tanıştığı Cevdet Perin, Bedrettin Tuncer, Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun etkisinde kalmış, onların çevresinde gelişen Anadoluculuk hareketine kısa süre sonra adıyla ve eserleriyle katılmıştır. Türk milliyetçiliği akımları arasında yer alan "Anadoluculuk" hareketi, örneğin, Hilmi Ziya Ülken tarafından memleketçilik olarak adlandırılır ve aslında "...[II.]Meşrutiyet'in Osmanlıcılık, İslamcılık, Turancılık şeklinde üç yaygın ideolojisine tepki halinde Mütareke'de doğan hareketlerden biri"dir. [254]

Anadoluculuk, temel olarak, Turancı yahut Türkçü tezlere karşı, Anadolu'da var olan eski bir uygarlığa temelleri dayanan bir Türk milliyetçiliği oluşturmak çabasından başkası değildir. Bunlar İslamcılık ve Türkçülük karışımı bir düşünceyi, erken Cumhuriyet dönemiyle beraber karşılaşılan seküler dünya görüşü karşısında, aynı zamanda, geliştirmek amacındaydılar. [255] Anadoluculuk, sonradan Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şâkir Kabaağaç) ve Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu gibi arkadaşlarının katılımıyla oluşan [Türk solundan gelen bir olumlama ile] elitist Mavi Anadoluculuğun da içinde olduğu, bir tür kültürel milliyetçilik teması arayışındadır ve daha çok Anadolu hümanizma felsefesine

[253] Fırat Mollaer, **Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2007, s.26.
[254] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken yayınları, 1966 basımı, s.470-475.
[255] Mithat Atabey, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, İletişim yayınları, İstanbul, 2008 s.515. "Anadoluculuk" başlıklı bölüm.

dayanır. Köklerini Hititlere kadar indiren, oradaki kültürel mirası çağlar boyunca katlayarak bugüne, modern tarihe kadar taşımak çabasındadır.[256]

Topçu'nun yakın arkadaşlarından Remzi Oğuz Arık, bir arkeoloji profesörü ve Türk sanat felsefesi uzmanı olarak, uzun yıllar Anadoluculuk hareketini Z.F.Fındıkoğlu'yla birlikte sürdürecek, sonraki yıllarda Topçu'nun yayınladığı Hareket dergisinde her ikisinin de yazılarına, imzalarına rast gelinecektir. Paris'te Topçu'yla kurulan ilişkinin uzun yıllar sürmüş olduğunu buradan bilmekteyiz. Denilebilir ki, Anadoluculuk hareketi içinde bu **'üçlü sacayağı'**ndan birisi olarak Topçu, bu yönüyle 'İslamcı mistisizmi' Anadolu hümanizmasına eklemleyerek bu düşüncelerini gelecekte, Anadolu Türklerine hasrettiği ve onlardan beklediği çaba ve ruh enerjisine dayandıracaktır. [257] Nitekim, N.Topçu Anadoluculuğu, "I.Dünya Savaşı'nın son yıllarında mevcut ideolojilerin Anadolu Türkü'nün enerjisini boş yere harcadığı iddiasıyla ortaya çıkan ve Anadolu'yu esas alan görüş", olarak tanımlamaktadır. [258]

Nurettin Topçu'nun, Anadolu medeniyeti ve ona ait sosyalist memleketçilik diye adlandırdığı kavram, Süleyman Seyfi Öğün'e göre, açıkça bir Türk-İslam sentezidir. "...Topçu'nun Anadolu sentezi dediği tarihsel oluşum, toprağa dayalı üretim ile İslam arasındadır. Topçu'da Türk ve Müslüman kimlikleri, değişen siyasal konjoktürlere bağlı olarak dönüşümlü bir şekilde kullanılabilecek (sık sık böyle kullanılmamaktadır) standartlar hâlinde değil, iç tutarlılığı sağlam bir tarzda ortaya konulmaktadır." [259]

1934 yılında Türkiye'ye felsefe doktorasıyla dönen Topçu, liselerde felsefe derslerine başlamıştır. Bu tarihte, TBMM'nin ilk döneminde meclisteki muhalefetiyle tanınan İkinci Grup'un lideri Hüseyin Avni Ulaş'ın üvey kızıyla, kısa sürecek bir evlilik yapmıştır. Topçu'nun bu olaydan sonra yine sonuçsuz bir evlilik daha yaşadığını biliyoruz, ne var ki onun özel yaşamına ait bu tür ayrıntıların çalışmamızla doğrudan bir ilgisi olmadığını da eklememiz gerekir. Topçu'nun, 'Kürt Hoca' lakabıyla tanınan Nakşibendi Şeyhi Kazanlı Abdülaziz Bekkine ve 'Serezli Hoca' Hasip Yardımcı ile tanışması yine aynı tarihlere

---

[256] Barış Karacasu, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, İletişim yayınları, İstanbul, 2001, Cilt.II, s.334-343. "Mavi Kemalizm, Türk hümanizması ve Anadoluculuk" başlıklı bölüm.
[257] Bkz: **Dergâh yayınları** (Çevrimiçi), www.dergahyayinlari.com , Nurettin Topçu biyografisi
[258] Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, Dergâh yayınları, 1978 basımı, İstanbul, s.10.
[259] Süleyman Seyfi Öğün, **Türk Politik Kültürü**, Alfa yayınları, İstanbul, 2004, s.415.

denk düşmektedir. Bu tanışıklığından sonra Nurettin Topçu'nun Nakşibendî hareketi içinde yer aldığı görülür. Topçu'nun adının Nakşibendiliğin kentli grubunda geçtiğini belirten, bu tarikat içi ayrımı vurgulayan ise gazeteci, yazar Soner Yalçın'dır.[260] Yalçın'a göre, Nakşibendiliğin 'kentli kolu'ndan olan tarikatın bu iki kilit ismi, iki din adamı, Batı tarzı modernleşme ilkelerine uzak durmamakta, örneğin, "...[K]entli kadınların siyah çarşafı atıp manto giyebileceklerini dahi savunmaktadırlar."[261]

Nakşibendi ilişkisini, dönemin siyasal ve laik düzenlemeleri nedeniyle uzunca süre üstü örtülü-latent olarak üzerinde bulundurduğu bir kimlik gibi taşıyan Topçu, bir bakıma bunda da haksız sayılmaz; Milli Eğitim Bakanlığı'nın emrinde çalışan bir felsefe hocasıdır, bu tür tarikat bağlarını gizlemek zorundadır. Topçu, 1934'den itibaren, Galatasaray Lisesi, Vefa Lisesi, İzmir Atatürk Lisesi, Haydarpaşa Lisesi ve nihayet İstanbul Erkek Lisesi gibi 'Türk maarifinde' önemli konum ve isimleri olan eğitim kuruluşlarında hocalık yapacaktır. Hocalığının yanı sıra, İzmir'de yayıncılığa da el atacaktır. Çevresinde toparlanan bir grup muhafazakâr ve sağ görüşlü siyasete bağlı aydınlardan Mehmet Kaplan, Mümtaz Turhan, Rahmi Eray ve daha önce adlarını andığımz Z.F.Fındıkoğlu ile Remzi O.Arık'ın katılımlarıyla dergicilik, bu gruba cazip gelmiş, böylece ideolojik yapılanmaya adım atmak olanakları aranmıştır; bu ekip sonuç itibariyle milliyetçilik ülküsünün ve ideolojisinin merkezi olarak Anadolu'yu seçmeye kesin karar vermiş bir kadrodur.[262]

Topçu, İzmir'de Hareket dergisini çıkartmaya başlar. Derginin ismi sıradan bir çağrışım yapıyorsa da, sonraki bölümlerde üzerinde duracağımız gibi, aslında "Hareket" Topçu'nun birey ve ahlak felsefesinde temel varsayımlarının başında gelen olgudur. Zira Topçu, bireyin özgürleşmesi için kendisini bir özne olarak içine koyduğu hareketinin başarısına önem ve değer vermektedir.

---

[260]Soner Yalçın, "Baş Davası Ahlak Olan Bir Müslüman Sosyalist", (Çevrimiçi) http://www.tr-kultur.com/index.php?id=48

[261] Soner Yalçın, **a.g.m.**

[262] Seçil Deren, **Türkiye'de Modern Siyasi Düşünce- Milliyetçilik,** İletişim yayınları, İstanbul, 2008 s.533. "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi" başlıklı bölüm.

Bu kısma gelene kadar, Topçu'nun yaşamından kesitler aktarmakla, onun felsefesini tanımaya yönelik bir özyaşam özeti verip, kuramsal çerçevesini kurmuş oluyoruz. Bundan sonraki bölümde, bu kurgu üzerinden Topçu'nun düşüncelerine ağırlık verilecektir.

3.2. Hareket Dergisi Çevresinde Gelişen Anadoluculuk ve Milli Meseleler

İzmir'de felsefe öğretmeni olarak bulunduğu sırada, 1939'da ilk sayısını yayınlayarak çıkartmaya başladığı Hareket dergisi, Nurettin Topçu'yla beraber onun İstanbul'a dönüşüyle birlikte taşınacak ve Bab-ı Âli'ye gelecektir. Dergi 1969'a kadar, kimi dönemlerde kapanıp tekrar yayına açılarak devam edecektir. Bu tarihten sonra dergi, artık yaşlılık döneminde olan Topçu'nun yönetiminde değil, fakat onun çevresinde yetişmiş 'talebeleri' elinde zaman zaman, aksamalarla, yayını sürdürür; 1979 Aralık ayındaki son sayısına kadar yayınlanır. Aslına bakılırsa, Hareket'in bu tarihten sonra, Mart 1979 ile Mart 1982 arasında, bu kez Mustafa Kutlu'nun yönetiminde 25 sayı daha yayımlandığı biliniyor; ancak Topçu düşüncelerinden bir ölçüde uzaklaşıldığı bir dönem olması itibariyle bu çalışmada dikkate alınmayacaktır.

Yukarıdaki paragrafta yer alan 'kimi dönemler'den burada edilen kasıt, Türkiye'deki siyasal yaşamın keskin virajlı, sık sık demokratik yaşamın bu sert dönemeçli yollarda kazaya uğramasıyla girilen ara rejim modellerine başvurulmasına ait tabloyu işaret etmektedir. Topçu, resmi ideoloji ve devletin otoriter kararlarıyla çatışmaktan alabildiğine uzak durmayı, tüm yaşamı boyunca tercih etmiş olmalıdır; ne var ki, zaman zaman yine de başı sıkıntılara girecek, zor zamanlar geçirecektir. Öte yandan Turancı ve ırkçı Türkçülerin de muhalefetiyle karşılaşmaktadır; özellikle Topçu ve diğer Anadolucular için önemli olan ırkçıların değişmez ve nesnel bir öz saydıkları ırk kategorisi değildir; tersine, özellikle ekonomik ve coğrafi şartlardır.[263]

Resmi otoritenin baskıları da üzerinden hiç eksik olmaz. İzmir'de bulunduğu sırada, Hareket dergisinde yayınlanan "Çalgıcılar yine toplandı" isimli yazıdan dolayı açılan soruşturma üzerine Denizli'ye, Denizli lisesinde göreve atanmak yoluyla, sürgün

[263] Fırat Mollaer, **a.g.e.** s.15.

edilmiştir. Topçu, Denizli'de bulunduğu sürede, kendisi gibi orada sürgün ve gözetim altında bulunan Said-i Nursi ile tanışmıştır. Said-i Nursi'nin, o yıllarda süren mahkeme duruşmalarını da izlemiş; belli ki bunlardan etkilenmiştir.

Öte yandan, bu görüşmeler ve tanışıklıktan Said-i Nursi'nin de etkilenmiş olduğu düşünülebilir; zira, Nurculuk akımının kurucusu olan Said-i Nursi'nin, özellikle Batı ile temasta olmuş Türk aydınlarına özel bir dikkat verdiği, onları cemaatine kazandırmaya çalıştığı bilinmektedir. Bu görüş bir yana, Said-i Nursi ile Topçu arasında bir tür felsefi akrabalığın kendiliğinden ortaya çıktığını da görmekteyiz. Nurcularda, "...[m]etodolojik bireycilik adını verebileceğim bu yaklaşım 'hareket halindeki gelenekselciler' adını verdiğim kişileri" tanımlamaktadır ki Topçu, hareket halindeki gelenekselcilerdendir ve "Anlaşıldığı kadarıyla, Said-i Nursi, kendi takipçilerini bu katmanlardan kazanmıştır." [264]

Topçu, Denizli'den İstanbul'a geldiğinde, hem dergisini yayınlamaya devam etmekte, hem hocalığını sürdürmektedir. Bu arada, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in başkanlığındaki İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde bulunan Felsefe Kürsüsü'nde, eylemsiz doçentlik yapmak olanağını bulmuştur; ancak, Topçu'nun üniversite bünyesinde daha uzun boylu kalamadığını görüyoruz. Gerçi 'Bergson' üzerine "Sezgiciliğin Değeri" başlıklı bir doçentlik tezi vermiş olmasına karşın, kürsüye alınmaması onun büyük hayal kırıklıklarından birisi olmuştur. Bu arada, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinin öncesinde görev yaptığı Robert Kolej yıllarından da söz edilmesi gerekir. Burada verdiği sosyoloji ve felsefe derslerini çok uzun süre sürdüremeyecek, 27 Mayıs ardından, bazı derneklere üyeliği ve Hareket dergisindeki yazıları dikkate alınarak Robert'teki görevinden azledilecektir.

Nurettin Topçu'nun üye olduğu, bu nedenle dikkatleri üzerine çektiği dernekler, farklı tarihlere ve tüzel kişilik sırasına göre adlanırsa, Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği ve Türkiye Milliyetçiler Derneği' ve nihayet Aydınlar Ocağı'dır. En son olarak da 1967'ye gelindiğinde, sonradan Dergâh yayınlarının kurucu ve yöneticilerinden olan Dr. Ezel Elverdi, Mehmet Doğan, Davut Özer gibi bazı arkadaşlarıyla "Milliyetçi Toplumcu Anadolucular Derneği"ni kuracaktır.

---

[264] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said-i Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim,** Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim yayınları, Toplu eserler-4, İstanbul, 1992, s.365.

Bu derneklerde süren etkinliklerinde, 'Anadolu Cemiyetçiliği' kavramını gündeme sık sık taşımış olmasından kaynaklanacak biçimde Topçu'nun sosyalist, dahası Markçı anlayışa yatkın bir sosyalist olduğu damgasını yemesi de ilginçtir; zira Topçu, sonraki bölümlerde ele alacağımız gibi, aslında sosyalizmin tahakküm yaratan bir yönetim biçimine girmek eğiliminden rahatsızlığını dile getirdiği gibi, komünizm amaçlı doktrinlerin hiçbirine yatkınlık dahi gösteremez. Bunu, bireyi öne çıkartan 'ferdiyetçi' görüşleri nedeniyle yapması, zaten olanaklı değildir. Ancak, nedense, Topçu sosyalizm sözcüğünü kullanmaktan hoşlanır görünmektedir: "Bizim sosyalizmimiz İslamın ta kendisidir, davamız İslam ahlakına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır" [265]

Şurası çok açıktır ki Topçu ve arkadaşlarına göre İslam ruhuna bağlanan tipte bir Anadolucu sosyalizmin insanı öne çıkartan, daha ziyade ahlaki kaygıları olan bir sosyalist anlayışın jargonu vurgulanmaktadır; buysa ekonomik ve modern teknolojilerin kullanılmasıyla otomatlaşmış insanlara hükmeden komünist sosyalizmden tamamen ayrı sayılmalıdır.[266] Bu yönlü samimi açıklamalarıyla siyasi alanda dolaşan Topçu, 'hareket felsefesi'ni bu siyasetin emrine vermekte tereddüt etmemiştir. Ne var ki Hareket dergisi çevresinde dolaşan siyasal oluşumcuların, bu derginin Türk felsefe dünyasına katkılarını umursamaksızın, sadece siyasi amaçlarına bir aracı yapmaları nedeniyle, Hareket'in felsefi amaç ve yönelişi yolundan çıkmış, saptırılmıştır. Topçu tüm bunlardan dolayı zarar gören tek insandır ve süratle yalnızlığa sürüklenmiştir; çevresinde bir tarikatçı kalabalık vardır, talebeleri, dostları vardır, ancak birey olarak onunla eş düşüncelere sahip insanlar pek görülemez.

Bu yüzden, Nurettin Topçu'nun savunduğu bireysellik düşüncesine sanki uygun davranıyor gibi, bir yalnızlık ve anlaşılmazlık içinde kalmış olması anlaşılır birşeydir. Topçu'nun, "...[e]ntelektüel yalnızlığı, siyasetin sahne düzenine getirdiği keskin itirazlardan kaynaklanmıştır" ve yine bu nedenle, Topçu, "... 'metafizik rekabeti' ve siyasal oyunu fark eden, bürokratik ve gelenekçi muhafazakâr ilkeleri birlikte sorunsallaştıran, çatışma maddesini ekonomiye kaydıran tutumuyla 'tutunamayanlardan'

[265] Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin..**, s.9.
[266] Ali Osman Gündoğan, "Nurettin Topçu", ***Doğu-Batı***, Ankara, 2000 Temmuz, Sayı 11, s.100.

olmuştur." [267] Onun hareket felsefesini Türkiye'de aktarmaya çalışmasına karşın, eylem adamı olarak ortaya çıkmaması bu anlamda hem anlışılır, hem de şaşırtıcı gelir. Nurettin Topçu'nun hareket felsefesi ile anlattığı şey –Hareket Dergisi makalelerinde- sürekli bir hareketin,devinimin yaşam için desteklenmesi olmakla beraber, kendisi bir 'tezat teşkil' edecek biçimde sakin bir tablo çizmekteydi. Tanıdıklarının sözlerinden derlenmiş bir biyografik çalışma olarak video kaydı yapılan "N.Topçu: Abîde Şahsiyetler" başlıklı CD'de Prof.S.Seyfi Öğün tarafından aktarıldığı gibi, "Modern bir derviş olarak yaşamayı sever, abartısız ve sakin bir hayatı kurmaya çalışmaktaydı. Sükunet ve eylemsizlik onun temel davranış biçimiydi."[268] Eğer Topçu'nun eylemsiz duruşu, iktidar çekincesi yahut başka kişisel nedenlerden kaynaklanmıyorsa, ruhsal yapısı dışında harekete ait düşüncesinde en azından kendisi için samimi olmadığını çıkartmak gerekir. Nitekim Konya'dan Senatör seçilemediği gün buna sevinmiş olarak sessizliğine geri dönmesi, dışarıda süren hayatı hareket olarak görmediğine kanıt olacağı gibi, aynı zamanda dışarıdaki yaşamın banal, sıkıcı, biteviye, donuk renklerini bir "asıl hareket" olarak görmediğini anlatır. Onun hareketten anladığı ruhsal yolculuktur.

Başından başlarsak, Hareket dergisindeki makale ve yazıların taranmasından anlaşılacağı gibi, Topçu, Anadolucu [memleketçi] milliyetçiliğini ve bunu İslamcı mistisizmle birleştirmesini, onun kronolojik bibliyografyasını oluşturan yazılarından okuyabiliriz. Bu yazılarını derlediği "Ahlak Nizamı" başlıklı kitabından da anlaşılmaktadır ki Topçu, anarşizmin devlet karşıtlığına yakın bir planda durmaktadır. Ona göre, devlet bireyin iradesini ortadan kaldırdığı için bireyin gerçekliğini de yok etmekte, onu köleleştirmektedir; zira birey, "Ben hakikatim!" demek istemekte, devlet ise bu gerçekliği göz ardı etmektedir.[269] Bu yorumun, H.D.Thoreau'nun ilk bölümde yansıttığımız düşünceleriyle yakınlığı açıktır.

Her şeyden önce, Topçu'nun Anadolu milliyetçiliğinde tanımladığı devlet, bireyin gerçekliği ve yapabileceği şeylerin, diğer deyişle 'hareketinin' sınırlarına saygılı, onlara

---

[267] Fırat Mollaer, **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2008 basımı, s.20.

[268] Bkz: Süleyman Seyfi Öğün, video klip, içinde: **Abide Şahsiyetler: Nurettin Topçu**, Dergâh yayınları, CD, İstanbul, 2002.

[269] Nurettin Topçu, **Ahlak Nizâmı**, Dergâh yayınları, 1.basım, İstanbul, 1961, s.24. "Komünizme karşı mücadele" başlıklı yazı.

müdahaleci olmayan bir devlet olmalıdır; bunu salt bu yazısında değil, müteaddit yazılarında bulmaktayız. Topçu, Anadolu'nun müslümanlaşmasıyla birlikte, eskiden beri gelen cemiyetçi özelliklerinin gayet iyi bir uyum içinde, hiçbir dışsal müdahaleyle karşılaşmaksızın geliştiğini ve mükemmelleştiğini savunarak, "Müslüman Anadolu sosyalizmi demek İslamın rûh ve ahlakına sahip olacak Anadolu insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlerle ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selameti yolunda toplulukla beraber seferber etmek..." istemektedir.[270] Burada sözü edilen sosyalizm prensiplerinin, hiç kuşku yok ki, sınıf çatışmasına ilişkin üretim süreci değerlendirmesine dayalı Marksçı yaklaşımlardan tümüyle bağımsız bir yorumu vardır; ancak, Topçu, arkasından her ne kadar Anadolu müslümanlığı kavramlarını sıralasa da yine sosyalist suçlamasıyla karşılacaktır. Bu değerlendirme bir bakıma doğrudur; Topçu, bir anti-kapitalist ve daha ötesinde anti-semitik, Yahudi düşmanıdır. Onun anti-semitizmi ve Yahudiler üzerine yazdıklarıyla, İslamın mistik temelli barışçıl anlayışını bağdaştırmak olanaksızdır. Bu nedenle onun bu tarz sözleri şaşkınlık yaratsa da Topçu, gerek yetiştiği [1930'ların Avrupası'nda Nazi-faşist ve ırkçı ideolojilerin beslendiği] dönemde, gerekse sonradan ülkeye döner dönmez temasta bulunduğu [yahut içinde kaldığı] çevrelerin etkisiyle Yahudi karşıtlığını, Yahudi sermayesine düşmanlığını sergilemekte devama tereddüt göstermez.

Sadece onun 1961 basımlı "Yarınki Türkiye" isimli çalışmasında, birçok paragrafta Yahudi düşmanlığına rast gelmek dikkat çekicidir.[271] Sayfa 30'da *"Yahudi milyarder harbin lazım olduğuna kânidir"* demekle anti-kapitalizmin ön sırasına Yahudi işadamlarını oturtmaktadır; Ziya Gökalp'e eleştiri yönelttiği bir paragrafında, sayfa 53'de, *"Yahudi mütefekkirinden kopya ettiği içtimaî kaderciliği"*nden söz etmekte olduğu sıra Yahudiliğe de çatmaktadır; sayfa 75'de, *"Bu büyük yağmada her milletin eli var, ancak bunların arasında en belalısı Yahudi bankerlerin elidir"* diyerek, bir kez daha anti-semitizmi vurgulamaktadır; sayfa 143'de, bu fırsatçı bankerler, *"...sipsivri, sırtlan, kurnaz suratlı, karga burunlu, yeşil yırtık gözlü insan"* olarak tarif edilmektedir; sayfa 150'de, Avrupa'da ahlaklı bir uygarlık kurulamamasının sorumluluğu bir kez daha Yahudilere

[270] Nurettin Topçu, **a.g.e.**, s.25. "İktisadi ve İçtimaî Nizam", ***Hareket***, III/32, Ağustos 1958.
[271] Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye**, Yağmur yayınları, İstanbul 1961, s.30-53-75-143-150-188.

yüklenerek, *"En güzel örneğini Yahudilerde gördüğümüz Avrupa'nın tüccar milletleriyle ahlaki bir medeniyet kurulamazdı"* yargısı ileri sürülür; sayfa 188'de ise,Yahudilerin haksız kazanç peşinde oldukları belirtilerek,*"İçimizde haksız servetlere konanlarla insanlığı mahva sürükleyen bir Yahudi burjuvasizi"*nin varlığından söz edilir.

Bu alıntılar bir yana, Hareket dergisindeki "İnsanlar ve Yahudiler" başlıklı bir yazısında, büyük bir talihsizlikle yazılan şu satırlar dikkat çekicidir; uzun bir Yahudi tanımlaması yapıldıktan sonra Topçu şöyle demektedir: "Yahudi içimizdeki tehlikedir, iyi tanımadan ona yaklaşmayalım, Ancak iyi tanıdıktan sonra tehlikesinden korunmanın çare ve silahını tayin edebileceğiz. Şunu da iyi bilelim ki Yahudi, Allah'ın insan diye yarattığı varlıklara benzemez."[272] Topçu'nun bu belirgin ve en azından samimiyetle ortaya koyduğu anti-semitizmine, Hareket dergisinde ardı ardına yayınlanmış, "Para ve Yahudi", "İslam Davası ve Yahudi" gibi başka makalelerinde de rast gelmek olanaklıdır.

Açıkçası bütün bunlar açıklanamaz ve anlaşılamaz şeyler değildir; Topçu, hem Turancı-Türkçü milliyetçilerin ortasında kalmıştır, hem 1942-43 tarihli talihsiz 'Varlık Vergisi' gibi bir uygulamanın ve 6/7 Eylül Vâk'ası tarzında 'milli ekonomiden ekâliyetin tasfiyesi' biçiminde gelişmelerin içinde yaşamış, dahası iki büyük dünya savaşı arasında ırkçı-faşist söylemlerin milliyetçi akımlar içinde hayat bulduğu zamanlarda 'tefekkür etmiştir.'

Birçoklarına, hatta onu sevenlerini dahi yanıltacak ve şaşırtacak bir biçimde, değişik siyasi kamplardan isimleri kendi felsefesinin şemsiyesi altında toplamakta bir mahzur görmezdi; "Onun milliyetçiliğinde, Hz. Muhammed, Mevlana, Yunus, Mehmed Akif, Hüseyin Avni Bey kadar; Pascal, Hz. İsa, J. J. Rousseau, Gandhi, Blondel, Bergson, Rahibe Theresa, Fourrier, St. Simon, şimdi sıkı durun ve şaşırmayın **Hitler** gibi isimler boy gösteriyordu!"[273]

Topçu, tasarladığı Anadolu ülküsünde ayrıntılara girmekten de kaçınmayacaktır. "Aradığımız Nizâm" isimli yazısında ülkede yol yapımına önem verilmesini şehirleşmeden önceye koymakta, ancak ferdiyetçi bir ekonominin bu yönde

---

[272] Nurettin Topçu, "İnsanlar ve Yahudiler", ***Hareket***, 1967 Eylül sayısı, c.II, no.21.

[273] Süleyman Seyfi Öğün, "Nurettin Topçu Şaşırtıyor...", ***Zaman***, 30.5.2009, s.24.

gelişebileceğini vurgulamaktadır. [274] Aynı yazıda, Anadolu insanının şiddetle ihtiyacı olan ilahi iradeyi kullanabilmesi için kaçınılmaz bir öneme sahip yön gösterici din adamlarını mesleki işbölümü şemasında birinci sıraya koymakta, ardından eğitmenleri ve yargı üyelerini sıralamaktadır. Öteki meslekler, Topçu'ya göre, bunların ardından gelir. Milli meselelerin çözümünde baş sıraya koyduğu din adamları ayracından dolayı tedirginlik duymaya gerek yoktur; Topçu'nun softa bir şeriat yanlısı-fanatik dindar olduğu buradan, kimilerinin yaptığı gibi, çıkarılmamalıdır. O, aynı zamanda, bir başka yapıtında, "Felsefesiz bir din öğretiminin verdiği acı neticelerin, hepimiz şahidiyiz." diyecek kadar bu alanda eleştiri özgürlüğünü de kullanmaktadır.[275] Bu alıntıyı yaptıktan sonra, Topçu'nun hocası M.Blondel'in "The Letter on Apologetics" başlıklı uzun makalesine bakınca, benzer bir vurgulamaya tanık oluruz: "Sadece tek bir din vardır ki o da felsefeye ihtiyaç duyar ve yine eklememiz gerekir ki, sadece tek bir filozofi vardır, o da dine yönelir ve dine seslenir."[276] Topçu, hocası Blondel'in 1926'da Paris'de yayınladığı bu makaledeki vurgusuna sadık kalmakta, felsefeyi din öğretisinden ayırmamaktadır. Bir fark vardır sadece, o da Blondel'in tek bir din var dediği Katolik Hıristiyanlık, Topçu'nun amaçladığı ise Sünnî Müslümanlığın Sufizme açık kapısıdır.

Anadolu'da milli meseleleri değerlendirmesine tüm çalışmalarında aralıksız devam eden Topçu, basına ve gazete yazarlığına da özel bir önem vermektedir; bu, tıpkı Ortega'nın gazetelere yaklaşımı gibidir. Akşam gazetesinin 5 Ekim 1952 tarihli sayısında yayınlanan "Gazeteler" başlıklı bir yazısında, "Millet iradesini karşılayıp değerlendirecek olan basın halkın palyaçosu olmamalıdır." demekle, basın ahlak kurallarına uyulması sayesinde Anadolu hümanizmasına dayanan milliyetçi yapılanma içinde gazetelerin daha işlevsel olacağına da değinir. [277] Gazetelerden uzunca bir metinde söz eden Topçu, aynı yapıtında yer alan "Sanat ve umumi neşriyat" başlıklı bir başka yazıda ise milli sanatın bireyin iradî özgürlüğüne olanak sağlayan özelliklerine değinecek, böylelikle bireysel hareketin önünü tıkamayan özgürlüklerin önemini vurgulayacaktır.[278] Bu özgürlüklerin sınırları yine bireyin gönüllü ve iradî davranışlarıyla belirlenmelidir. Topçu'ya göre, "Miras, Maaş ve

---

[274] Topçu, **a.g.e.**, s.43.
[275] Topçu, **Yarınki Türkiye**, s.50.
[276] Maurice Blondel, **The Letter on Apologetics&History and Dogma**, Çev: (Fransızca'dan İngilizce'ye) A.Duru – I.Trethowan, Holt Rihehart and Winston Publishing House, NY, 1964, s.204.
[277] Topçu, **a.g.e.**, s.77.
[278] Topçu, **a.g.e.**, s.92.

Kazanç Şekilleri" başlıklı yazısında aşırı kazanç hırsının toplumsal bir felaket olmaklığı bir yana bireyi de mutsuz ve huzursuz bırakan bir olgu olarak gösterilir. "Kazanç, cemiyet denizine atılan bir oltadır, bir balık da gelir, bin balık da..." diyen Topçu, "Gaye olarak sanatlar ortadan kalkmış, kazanç elde etmek bir sanat olmuştur." yorumuyla milli olmayan bir ekonomiyi tanımlamaya çalışır; ona göre birey tamamen iradî ve 'hareketinin sorumluluğunu' üstlenerek ekonomik etkinliklere katıldıkça, bu yol, "...[R]uhu esir eden makine sistemin şiddetle sarsılarak yıkılmasına götürecektir."[279] Aynı dönemlerde, Topçu'nun içinde bulunduğu siyasi kampın tam karşısında yer alan Türk Marksçısı, o dönemde yasadışı ilan edilmiş Türkiye Komünist Partisi-TKP üyesi bulunup komünist hareketin içinde olmakla ağır cezalara çarptırılmış şair Nâzım Hikmet Ran, "Makinalaşmak" adlı bir şiirinde makinalaşmanın önemini vurgulamakta, böylece, insanlığın komünist geleceği adına ütopyası için sosyalizmi kurmak üzere tekniğe duyulan kaçınılmaz bir ihtiyaç olarak övgüler yağdırmaktadır. Türk siyasi yaşamının bir dönemine ait bir perdeyi aralamak adına, Nâzım H.Rân'ın şiirinde söylediği, **"...halbuki ben / karnına bir türbin oturtup / kuyruğuna çift uskur takmak isteyen adam..."** dizeleriyle, dönemin siyasetinde ve felsefesinde bireyi ideolojilerin nerede görmek istediğini de açıklamak olanaklıdır.[280]

Burada yeri gelmişken, daha sonra açıklayacağımız bir ayrıntıyı, önceden belirtmek kaçınılmaz oluyor: Topçu bireyin özgürleşmesi için modern teknolojinin, bugün- yahut onun yaşadığı dönem itibariyle bugün- vardığı çılgınca seviye dikkate alınırsa, insanlığın ayakbağı olduğu görüşündedir. Bergsoncu temeli olan tüm siyasal yaklaşımların moderniteye karşı temkinli duruşunu burada da görmekteyiz. Zira, sorun Avrupa'da yaşanan teknik gelişme Batı insanını 'seziş'ten uzaklaştırıp daha fazla rasyonel yapmış, öte yandan Doğu'nun – Anadolu'nun- yoksul insanı seziş duygusuyla başbaşa kalmıştır. P.Safa, durumu şu satırlarla açıklar: "Amelî zaruretler o derece artmıştır ki Avrupa'da amelî zekânın seziş aleyhine gayritabiî inkişafından şikâyet edenleri haklı bulmak

---

[279] Topçu, **a.g.e.**, s.104. ve "Maaş, Miras ve Kazanç Şekilleri", ***Hareket,*** No: III/7, Haziran 1953.
[280] Nâzım Hikmet Rân, "Makinalaşmak", **İlk Şiirler:1922-1927** (içinde), Adam yayınları, İstanbul, 1987, s.162. [Şiir, 16 Ocak 1923'de Moskova'da yazılmıştır.]

mümkündür. Bergsonizm böyle bir reaksiyonun neticesi olduğu gibi, bugün Avrupa'da makine medeniyeti aleyhine doğan fikir ve temayüller de böyle bir sıkıntı ifade eder."[281]

P.Safa'nın seziş ve aklın aynı anda olmasıyla insanlığın mutlu olacağı fikirlerine yakın gördüğümüz Topçu'ya bakılırsa, kırsal yaşamı öne çıkaracak milli ve elbette Anadolucu politikalar Türk insanını daha mutlu yapacaktır ki bu yönlü post-modern yaklaşımların 18. ve 19.yy. dönemi Alman pastoral ideolojileriyle büyük ölçüde benzerlikler içinde olduğunu da görmek zor değildir. Topçu, fabrikalaşmayı bir tür iktisadi [ve kaçınılmaz] bir fırtına olarak görmektedir, madem ki kaçınılmazdır, en azından zararlarını aza indirmek uygundur. "Anadolu, sinesinden şüphesiz ki pek çok makine sesleri çıkarsa bile, hiçbir zaman tam bir makine memleketi olmamalıdır."[282]

Topçu'ya göre, üretim araçlarıyla milli kültür arasında bir denge olmalı, çatışma yaşanmamalıdır. "Müslümanca yaşayışı mümkün kılacak biricik hayat tarzı, kır hayatıdır. O hâlde, sabanı aşan bir teknoloji ister istemez milli kültürün en temel unsuru olan İslami yaşayışı da zaafa uğratacaktır. Topçu'nun analizlerinin Markçı analizlerden ayrıldığı nokta burada ortaya çıkmaktadır."[283] Marx'ın kapitalizm karşıtlığı kapitalist sistemin içinden geçildikten sonra, diğer deyişle komünist topluma geçişle sonlanacak bir sürecin ifadesi iken Topçu, kapitalizmin kimi unsurlarını ortadan kaldırmadan daha geri bir köycül yaşamın davetiyesi peşindedir. Topçu böyle bir köycü toplumda bireyi özgür görmek isterken, "Marx bireyselliğin zahiri bir görüntüden başkası olmadığını söylemekte, insanın ise sosyal yapının bir üretici sonucu olduğunu ileri sürmektedir."[284] Bu nedenle Marx'ın bireysel düşüncenin toplumsal yaşamın karmaşık ilişkilerinden ayrı tutulamacağını belirtmesi, Topçu'ya yabancı bir savdır.

O yüzden kırsal alanın ve köylerin teknolojik çekim merkezi olmak yüzünden kentler aleyhine birden bire boşalması ve göç olayını insanlık için, [burada özellikle Anadolu insanı adına konuşmakla] teknolojinin olumsuz çehresi olarak açıklamaktadır. Bununla beraber, 1951 tarihli bir başka yazısında ise Anadolu köylüsü hakkında, ona güvenilirlik açısından, kuşkularını hiç değilse başka –muhayyel- ağızlardan aktarmakla dile

[281] Safa, **Türk İnkılâbı...**, s.177.
[282] Topçu, **a.g.e.** s.108. ["İş Hayatı" başlıklı yazı.]
[283] Öğün, **a.g.e.**, s.415.
[284] John Carroll, **The Wreck of Western Culture**, ISI Books, Delaware, 2008, s.163

getirecektir. "Köyde bütün hayat fitne, haset, kıskançlık ve çekememezlikle dedikoduyla geçer. Köylü yüksek duygulara sahip değildir... Köylü, hodgâmlığını kurnazlıkla yaşatmıştır." [285] Bütün bunlar, bireyde üstün ahlak vasıflarının ortaya çıkması için iradî ve gönüllü sorumluluğa dayalı hareket felsefesi teziyle Türk birey felsefesine ait ilk ve en göz alıcı açıklamaları yapan Topçu için katlanılır şeyler olamaz. Topçu, nihayet Hareket dergisinde yer alan uzunca bir yazısında, temel sorunları ahlaki yaraların artmasına bağlayarak uzunca bir liste dahilinde sorunları özetler. Böylece Anadolucu hümanizma ve milliyetçiliğin, Topçu'ya göre, yöneldiği sorunları görmek olanağı vardır:[286]

Buna bakılırsa, sorunlar, özetle, **1)** En başta taklitçi bir batılılaşma hareketiyle sıraya konulacaktır; **2)** Dengesiz bir göç akımı Anadolu'da yapısallığı bozmuştur; **3)** Fabrikalaşmak tarıma dayalı Anadolu'yu yok etmektedir; **4)** Lonca sisteminden çıkılmış olması milli ticaret ve iktisat için bir kayıptır; **5)** İçinde ruh ve kültür olmayan bir teknolojiyle tanışmak Anadolu ve insanını bitirmiştir; **6)** Aşırı konforizm, lükse tapınmak bireyin yalnızlaşmasına ve yok oluşuna sebep verir; **7)** Eskiden ilim ve irfana dayalı sınıflaşma şimdi kapitalist sosyolojiye göre sınıf mücadelesi doğuran bir biçime dönmüştür; **8)** Türk aile yapısı şiddetli bir sarsıntı geçirmektedir; **9)** Gençlerin sokaktan, 'amelenin de grevden' kurtarılması gerekir [Topçu grev ve boykotlara, her tür protestoya, hareket düşüncesi ve isyan ahlakına ters düşecek biçimde karşıdır] ; **10)** İnsan sevgisi ve değerini artırmak için kültürel zenginliklere yönelmek şarttır; **11)** Zamana değeri kapitalist mantıkla değil, İslam'daki çalışmayı aşk ve ibadet sayan zihniyetle yaşamak gerekirdi, bundan uzaklaşılmıştır; **12)** Maddi ve ruhî her tür emeğin hakkı ayaklar altına alınmıştır; **13)** Paradan uzaklaşılması gerekmektedir, paranın egemenliğinden çıkılamadığından insan ruhu kararmıştır; **14)** Kazanç ve iş ahlakından uzaklaşmak felaketiyle başbaşa kalınmıştır; **15)** İşsizlik bütün bunların bir sonucudur, aynı zamanda başlangıcı olmaktadır; **16)** Otorite hak sahiplerine hakkını vermek için varolmalı, bunun dışında ortalıkta görünmemelidir, oysa hâkikatte zorba bir otorite vardır; **17)** Demokrasiyi yanlış anlayan kitleler ahlaksızlık çukurunda debelenmektedir; **18)** Siyasal particilik Anadolu insanını kardeş kardeşe düşman durumuna çevirmiştir, acilen buna dur denmesi gerekir; **19)** Kökü dışarda zararlı ve yıkıcı faaliyetlerden, bilhassa komünizm yayılmacılığı gibi olanların Anadolu ruhuna

[285] Topçu, **Yeni Türkiye**, s.145. ["Benliğimiz" başlıklı yazı]
[286] Topçu, "Ahlak Nizamı", ***Hareket***, II/16, Nisan 1967, ayrıca **Ahlak Nizâmı**, s.122-140.

verdiği zararlardan uzak durmak gerekir, buna Masonlar ve Yahudi etkileri de dahildir; **20)** Tarih bilincini yıkmakla Anadolu-Türk insanına köksüz bir geçmiş bırakılmıştır; **21)** Türk dili yabancı lisanların işgalinden korunmamış, tersine, 'bir dil suikastine kurban bırakılmıştır'; **22)** Eğitim ve öğretimde takip edilen siyasetin içler acısı hâline karşı Anadolu medeniyetine yakışan Türk kökenli bir sisteme geçilmesi şarttır; **23)** Kapütülasyon artığı yabancı okulların Türk kültür yaşamı üzerindeki egemenliği giderek artmakta, bu gidişle yakında Türk mektebi kalmayacağı ihtimal dışında görülmemektedir; **24)** Üniversitenin ıslahı olanaksız duruma gelmiştir, tümden lağvedilerek yeniden kurulmalıdır; **25)** Sosyal pozitivizm Türk kültür ve siyaseti damarlarına zehir gibi girmiştir, çıkarılıp atılması gerekir; **26)** Türk, Anadolu köyü ahlaki önderini beklemektedir; **27)** Basın, büyük sermayenin elinde kalmış ve halktan uzaklaşmıştır; **28)** Radyo, en iyi terbiye araçlarından biri olmakla beraber, siyasi iktidarların borazanı olmuştur; **29)** Türk tiyatro sanatında mizahın sınırsız oluşu, hangi perdeyle örtülürse örtülsün, çirkindir [Topçu insanın gülmesine karşıdır, kendisi de gülmeyi pek sevmez!]; **30)** Ahlak davası hapishaneye ve hastaneye girmemiştir, şer şefkatle tedavi edilir; **31)** Yurtdışına-Almanya'ya- işçi göçü ahlaki çöküş getirir; **32)** Kadınlarımızın iş alanında ahlaksızlığa yuvarlandığını görmek ne acıdır, halbuki öğretmenlik, hemşirelik gibi mesleklerde kalmaları daha iyidir; **33)** Sporda rekabet ticari hale gelmiştir, merhametsiz spor olamaz; **34)** Kumar piyango, çekiliş gibi yollarla cemiyete yayılmıştır; **35)** Alkol alışkanlığı cemiyeti temelinden yıkmaktadır; **36)** Büyük kentlerde suç oranlarının artışına şahit olmaktayız; **37)** Zevk fetiş durumuna sokulmuş, insanî olmaktan çıkmış, çirkinleşmiştir; **38)** Çareyi başkalarında aramak bizim ahlaki zaafımız olmuştur; **39)** Yakın tarih ahlaki çöküşü hızlandırmıştır; **40)** İrade terbiyesinin eksikliğini yaşıyoruz!

Yukarıda, âdeta zorlanarak birbirlerinden çıkarımlar yapılmak suretiyle üretilmiş olduğu, uzunca bir metnin okunması sırasında duyulan 'iç sıkıntıları' nedeniyle anlaşılacağı gibi zoraki bir yazının birçok yönden değerlendirilmesi elbette yapılabilir; ne var ki bu çalışmada amacımız, ele alınan felsefeci ve sosyal bilimci-siyasi akım ve görüş sahibi birisinin yorumlarına eleştiri getirmek değildir. Bununla beraber, açıkça görüldüğü gibi, Topçu'nun aslında Türk felsefesi açısından bir başyapıt sayılması gereken titizlikle kurgulanıp hazırlanmış 'Birey ve varoluş felsefesi'nin yanında, son derece sıradan, bir siyasi parti manifestosunu aşmayacak kertede, kullanacağımız deyim eğer hoşgörülürse,

onun kaleminden çıkmış bayağı ve banal bir metinle karşı karşıya bulunmaktayız. Herhangi bir sıradan sağ eğilimli-muhafazakâr partinin seçim bildirgesinde yer alacak düzeyde bir populist hedefler listesi, Anadolu milliyetçiliğini kurmak üzere âdeta manifesto biçiminde sunulmaktadır. Burada, değerli bir felsefecinin, çevresinde toplanan siyasi milliyetçi kadroların bir anlamda tutsağı kaldığını düşünmekten başka bir çıkar yol bulunamaz; zira, *'bir şeyi kendi kapsamıyla tanımlayan önermeler dizgesi olan* ***totoloji****'*nin bir mantık ve felsefe hocası olan Topçu tarafından bilinmemesi olanaksız görünmekte, oysa bir zorlama içinde aynı şeyleri ***leitmotiv*** biçimde, ancak bunların yazılıp okunmasını gerekli gören bir siyasi yararcılık arayışında kalmış birisi gibi yazması da gariptir.

Kısaca, Anadolu milliyetçiliği düşüncesinin Türk muhafazakârlığının bir başka biçimi olarak ortaya konduğunu, bunun 'Hareket' dergisi boyunca sürüp geliştirildiğini görüyoruz. Anadolu milliyetçiliğindeki "muhafazakârlığın neyi muhafaza ettiği" konusunda ise tamamen bir 'kafa karışıklığı' olduğunu burada eklemekle, son eleştirel görüşümüzü belirtmiş oluyoruz.

Tekrar ana konuya dönerek, bir sonraki kısımda, otuza yakın kitap yayınlayan ve basılı yapıt sunan Topçu'nun seçili bazı çalışmaları üzerinden okuma uğraşısı verip hem genel anlamda dünya görüşüne, hem de asıl birey felsefesine yaklaşmaya çalışacağız.

3.3. Kitapları ve Siyasal Etkinlikleri Çevresinde Topçu Felsefesi:

Nurettin A.Topçu, içine kapanık biri olmaklığının yanı sıra, gerek dergi yayıncılığını, Hareket dergisini, 30 yıldan fazla sürdürmesiyle ve gerekse bu dönemde yayınladığı 30'dan fazla kitap, risale, makale tarzı yayınlarla, Türk felsefesinde eşine pek rast gelinemez bir üretkenlik gösteren bir filozof, hoca, yazar, bir gazete fıkracısı olarak tanınmaktadır.

Bu bölümde de, N.Topçu'nun yapıtları üzerinden kısa alıntılar yapmakla, bu tarzdaki makale tarama ve derleme yoluyla düşüncelerini aktarmaya devam edeceğiz. Bilindiği gibi, özellikle bir filozofu tanımanın en iyi yolu yapıtlarına başvurudan geçer. Öte yandan, çalışmanın ana amacı olması bakımından Jose Ortega ý Gasset ile bir benzerlik ve bağıntı kurmak istediğimiz için, N.Topçu'nun asıl yapıtı 'İsyan Ahlakı'nı burada ele almayacak

ve bir sonraki bölüme bırakacağız. Böylece, Topçu'nun ana felsefe tezlerinden evvel onun sosyolojik, iktisadi ve politik görüşlerine bakmaya devam edeceğiz.

Topçu'nun, daha Fransa'da eğitim yıllarındayken Sosyoloji Cemiyeti'ne gönderdiği makalelerinin olduğunu, bu yolu izleyerek kalemini geliştirdiği ve yazı sanatıyla tanıştığını biliyoruz. Topçu'nun orada yayınlanan makaleleri, daha sonraki dönemlerde ya ele alınmamış olmalıdır, ya da kimi kitap ve yazılarına dahil edilerek yeni baştan değerlendirilmiştir; bu konudaki araştırma ve derlemeler henüz yapılmamıştır. Ancak, Topçu'nun ilk eseri olan Fransızca yazılmış doktora tezi 'İsyan Ahlakı'nın Türkçe'de yayınlanması ardından nerdeyse her yıla denk düşecek sayıda kitap ve diğer yapıtlarını vermiş olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda verimli bir yazardır. Bu yapıtlar arasında, iki roman ve bir hikâye kitabı, bir gezi ve anlatı kitabı, Topçu'nun yaşadığı dönemde lise eğitiminde zorunlu ders olması bakımından buna yönelik olarak hazırlanıp yazılmış bulunan ama bir lise müfredat kitabı kapsamından daha fazlasına 'haiz' Mantık, Sosyoloji, Psikoloji, Din ve Ahlak başlıklı kitapları da bulunmaktadır. Bu çok yönlü yazmak uğraşısı yanında, söylenmesine gerek olmamakla beraber, bilinmektedir ki Topçu iyi bir okurdur, tam bir -kitap kurdu- **bibliophile**'dir; dolayısıyla Topçu'nun geniş ve zengin bir kitaplığı olmuştur.

Topçu'nun yazı üretkenliğinin yanı sıra kolay okunur bir yazar olduğunu söylemek olanaklıdır; tüm yazılarında selis ve akıcı bir dille yazmaktadır. Onun eserleriyle karşılaşanların sadeliğe şaşırdıkları bilinmektedir. Süleyman Seyfi Öğün'ün yazdıklarına bakarsak, Topçu'da, "Bir kere üslup şaşırtıcı ölçüde sadeydi. Makalelerinde edebiyat tuzağına düşmüyor, felsefi kaynakları dikkatli, gösterişe kaçmadan, çok iktisadi bir biçimde yerine koyuyordu. Fikirleri arasında hiçbir kopukluk yoktur." [287]

Topçu'nun genel olarak fikir dünyasındaki yerini açıklamanın zorluğu, onun yazılarındaki selis ve sade anlatıma rağmen yine de zordur. Bu zorluğa karşılık ona duyulan bir 'kanaât ve itimat' da hem yakın çevresinde hem de okurları arasında gözlenmektedir. "Topçu, denilince, genel kanaât 'anlatılamazlık' üzerine şekillenmiştir. Çünkü onun fikir dünyasındaki zenginliği, sürekli aksiyon hâlinde bulunan imânı,

[287] Öğün, **a.g.e.**, s.24.

öğretmenliğini ibadet edercesine yapma anlayışı" fark edilmektedir. [288] Bu fark ediş izaha hemen dönüşemediğinden, Topçu 'kürsüsünde dinlenen ama dinledikleri not edilemeyen hoca' gibidir.

Onun ilk çalışmasının 'İsyan Ahlakı' olduğunu söz etmiştik; ardı sıra yayınladığı kitaplarından 'Yarınki Türkiye' ile çalışmamıza devam edeceğiz. Topçu'nun yaşamı boyunca ürettiği dergi ve gazete yazılarını da bu çalışma için taramak olanağı olmuştur; oysa onun çok sayıda süreli yayınlara ürün verdiğini de biliyoruz. Bunların sadece adlarını burada sıralamakla yetineceğiz: *"Bizim Türkiye, Bilgi, Serdengeçti, Tasvir, Yeni Bilgi, Büyük Doğu, Volkan, Komünizme Karşı Mücadele, Tanrıdağ, Türk Yurdu, Yeni İstiklâl, Köylünün Sesi, Ehl-i Sünnet, İslâm Dünyası, Sebil-ü-erreşad, Savaş, Tek Yol, Yaprak, İstanbul Sanat ve Edebiyat, Türk Düşüncesi, İslâm, Fetih, Gurbet, Forum, Hilâl, Düşünen Adam, Asrın Dini Müslümanlık, Şule, Çağrı, Tohum, Yeni İstanbul, Yağmur, İslâm Medeniyeti"* dergilerinde ve *"Yeni İstiklâl, Son Saat, Hür Adam, Yeşil Nur, Hürsöz, Havadis, Büyük Gazete, Son Havadis, Akşam-1972-"* gazetelerinde Topçu'nun çalışmalarına rast gelinecektir.

"Yarınki Türkiye", her şeyden önce, Topçu'nun Türk Rönesansı'na duyduğu heves ve bunun tamamlanması bir yana, hatta başlatılmadığına yönelik inancını vurguladığı yapıtıdır. Kitap boyunca, yarınki [Topçu'nun zihninde tasarlanan] Türkiye'nin Rönesansını tamamlamış bir ülke, pastoral bir Anadolu tanımına uygun bir uygarlık özlemine rast gelinir. Topçu'ya göre, yapılması gereken, tam bir Rönesans yaratmaktır. Aslında ve zaten, Türkler, İslam Rönesansı'nın yarattığı bir ulustur; bu yüzden tasavvuf düşüncesi Türkler için önemlidir. Rönesansa adım atılacaksa ilk basamağı "Kur'an" olmalıdır ki böylece, tasavvufun Avrupa felsefesiyle karışımından yeni bir aşk doğacaktır. Topçu, Türk Rönesansı'nda ikinci basamağı 'üstün bir iktidarın aklın saltanatını ilan etmesi'nde buluyor ve yine üçüncü basamağı 'hür düşünceye ulaşmak' olarak açıklıyordu. Topçu'nun İslam ve Türk Rönesansı'na ait ahlak şeması ya da formülü üç ilkeye dayanıyordu: "Hürmet, merhamet ve hizmet!" [289] Burada gözden kaçırılmaması gereken bir ayrıntı vardır ki Topçu Kur'an'ın felsefe olmaksızın anlaşılamaz olacağını

---

[288] Ali Gül, **Nurettin Topçu'da Anadoluculuk Düşüncesi**, Yüksek Lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Anabilim Dalı, Ankara, 2006, 1.Bl. s.7.
[289] Topçu, **Yarınki Türkiye**, s.39-40-41.

söylemesi, bu eksiklik yüzünden Anadolu Türklüğü'nün felaketlere uğradığını açıklaması önemlidir.

Topçu'nun yaklaşımına göre, böylesi bir Rönesans aynı zamanda, onda, yüksek ahlaklı insan varlığına gerek duyulacağından demokrasinin de bir uygarlık meselesi olarak yerleşmesine yol açacaktır. Zaten, demokrasi "...[a]ncak milletin şuuruyla elde edilebilecek yüksek bir ruh terbiyesidir. Kitlelerin bunun farkında olmadıkları yerde, zümrelerin istismar ve istibdâdından kurtulmak için ferdî kahramanlıklar beklenir." [290] Bu görüşlerin, daha önce ele aldığımız J.Ortega'nın kitle ve kitle insanı, demokratik kültür başlıklı düşünceleriyle yakından benzerliği bulunmaktadır; bunlar aynı 'birey temelli' varoluş felsefelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir birey, hem Topçu'da hem de Ortega'da 'anonim tehdit' oluşturmayan bireydir. "**Anonim tehdit**, hatta bireysel terörist eylem, çoğunlukla, tam bir yanaşmalık (**clientage**) ve bağımlılık toplumunda, sahte hürmet madalyonunun öbür yüzünde bulunur. Tam da hâkim iktidara karşı herhangi bir açık, teşhis edilebilir direnişin, yasa karşısında mağduriyetle değilse, ânında misillemeyle, evin, işin, kiracılığın yitirilmesiyle sonuçlanabileceği bir toplumda karanlığın bu eylemlerini arayıp bulma eğilimindedir; imzasız mektup, deponun ya da müştemilatının kundaklanması, sığırların telefi, pencereden ateş etme ya da taş atma, kapıların menteşeden sökülmesi, meyve ağaçlarının kesilmesi, gece balık havuzlarının bent kapaklarının açılması... Gündüz elini başına götürüp toprak sahibine selam veren ve tarihe hürmet örneği olarak geçen adam, gece toprak sahibinin koyunlarını öldürebilir..."[291] Böyle bir birey kimliği her ne kadar Avrupa toplum kesitlerinin resimlerinde görülebilirse de üstü örtülü-lament bir gerçeklik olarak Anadolu'da da vardır ve bundan Topçu, açıkça, rahatsızdır. Topçu, üstün nitelikli, - paragrafta yer alan insan tipolojisinin tersine – sağduyu ve yüksek ahlaklı insanlardan oluşan bir memleket ütopyası peşindedir. Bu tür insanlardan oluşmuş Topçu'ya ait sosyal model, doğaldır ki anonim tehditten uzak yaşayacaktır.

Topçu, daha sonra birey ile ilgili felsefesinde temel olacak anlayışlardan birisini, demokrasi ve kültür üzerine, aynı sayfalarda açıklamaktadır. "İnsan şuurunun şamarla

---

[290] Topçu, **a.g.e.**, s.16.

[291] Eric J.Hobsbawm, **Captain Swing**, Phoenix Press, 2001, NY., s.33; [içinde: J.C.Scott, "Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar", Çev: Alev Türker, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995, s.206.]

harekete gelmediğini", vurgulayan Topçu, "belki, kendi varlığını hissede ede, kendi kendisine gittikçe derinden yaklaşmakla hakikat kıymetini kazandığı aşikârdır. Demokrasi bu mânada sadece insanın kendi şuurunu yaşaması hakkının kendisine bırakılması demektir", diyerek demokrasi kültürünün altını çizmektedir.[292] Böylesi bir demokrasi kültüründe insan da, Topçu'ya göre, bugünkünden farklı olmalıdır; onun 'Yarınki Türkiyesi'nde bu tür insanlar yaşamalıdır. Aile ve çevrenin verdiği terbiye, bireyin varlığını belli kalıplarda şekillendirmektedir; Topçu sorunu çözmeye buradan başlar ve şunları söyler: "Mektebin zihnimize soktuğu hurafeler ömrümüz boyunca bizi idare ediyor. Otoritelerin benliğimize ne kadar yakından sokulduğuna en iyi misali veren, cebimizdeki nüfus cüzdanıdır. Filhakika, nüfus hüviyetimizi, biz, doğduğumuz anda tesbit edenler, tamamen ferdî imana bağlı bulunan din hanesine, müslüman, diye yazmışlar, biz şimdi işlerine karışamayacağımızı bildikleri anda kullandıkları bu otoritenin müslümanlarıyız. Dinimizi kendimiz seçtik dersek, yalan söylemiş oluruz." [293]

Bu satırları okuyan birinin, karşısında bir 'muhafazakâr', hatta dahası bir İslamcı-din düşüncesi sahibi birinin bulunduğuna inanması güç görünüyor; Topçu, her şeyden evvel, büyük bir samimiyetle durumu itiraf etmek cesaretindedir. Bunu, J.Ortega'nın, "Felsefe samimiyet ve dürüstlük sanatıdır!"[294] demesiyle bağıntılandırmak olanaklıdır. Gerçekten de Topçu, bireyin kendi iradî kararlarını almak yoluyla özgürlüğe ulaşılacağını, bu özgürlüğün toplumdan millete, milletten tüm insanlığa yayılıp, sonuçta bireyin gerçek olan "tek varlık, Allah" ile buluşmasına vesile olacağını söyler; bu açıkça bir Sufî görüşüdür.

Topçu'nun ailenin gelenek ve görenekleri aktaran bir görünmez el olduğu biçimindeki yaklaşımıyla modern toplum eleştirisine yöneldiği yazılarında görülmektedir. Onun modern toplum eleştirisi, kapitalist kurumların hem Batı'da hem de henüz tam olarak kapitalizmden söz edilemezse de Anadolu'daki başarısızlığı üzerine kuruludur. Anadolu'daki başarısızlığın Batı'da karşılığı vardır ve Topçu, bunu da görmekte, göstermektedir; sunduğu çözümler ise geleneğe karşı çıkmakla beraber, geleneğin yeniden icadı [geleneğin reformu] sayılır; bu yapılmazsa, aksi hâlde, toplum ahlaksızlığa

[292] Topçu, **a.g.e.**, s.17.
[293] Topçu, **a.g.e.**, s.27-28.
[294] Ortega, **Kitlelerin İsyanı**, s.78.

gömülecektir. Batılı düşünürlerden F. R. Leavis ve T. S. Eliot'un, okunduğunda Topçu'ya ait gibi görünen, benzer görüşlerinden aktarmalar yapan A. Swingewood, "Kitle toplumunun ahlaki bir merkezi, evrensel olarak kabul edilmiş ahlaki bir düsturu yoktur. Sanayi ve materyalizm, din-dışı ve dünyevî olduklarından ötürü tanım gereği, ahlaksızdır." demektedir.[295]

Özetle, Topçu'nun 'Yarınki Türkiyesi'nde Türk-Anadolu ve İslam düşüncesi üzerinden bir Rönesans özlemi, beklentisi ve gerekliliği okurla tartışılır, okura bu felsefe 'dikte edilmez', filozof düşüncesini zorla kabul ettirme çabasına girmez; en azından, Rönesans isteminde samimi olduğuna böylece kâni oluruz. Hatta bunun ötesinde geniş bir fikir özgürlüğü hareketinden yana olduğunu sözlerinden çıkartırız. Ancak bu görüşlerini, çalışmamızın başından beri vurguladığımız 'mâlum' siyasi çevreler arasında kalmaklığına bağlayacağımız gibi, komünizm-masonluk-Batı ideolojileri-Yahudicilik gibi kavramlar karşısında savunmaktan geri adım atması, bu kavramlar ortaya çıktığında onlara söz hakkı tanımaktan uzaklaşması da bir o kadar şaşırtıcıdır. Bununla beraber, biz yine de Topçu'nun geniş anlamda bir 'fikir serbestîsi'nden yana olduğunu şu satırlarından çıkartıyoruz: "Benim gibi düşünmeyen adam bana niçin kızıyor? Eğer, fikirlerin ayrılığı sebebiyle kızıyorsa, ayni derecede, kendisine kızsın. Çünkü benden ona ne kadar mesafe varsa, ondan da bana o kadar mesafe vardır. Mesele şu ki, esirliğini hissedişi, onun şuur dışından, şuuruna bir gayız kompleksi yükseltmektedir. Beni hoş görün! Çünkü ben onu esaretten kurtarmak istiyorum." [296]

Topçu'nun ele aldığı insanın esaretine ait göndermeler, fiziki-iktisadi yahut insanlık tarihinin üretim ilişkileri düzeyinde köleci dönemlere ait karanlık tablolara ilişkin değildir; o Spinoza'da 'lafzını bulan' bir esaretten söz etmektedir.* Spinoza'nın köle kavramıyla ele aldığı insan tipi bundan farklı değil, hatta Topçu düşüncesinin öncülü [mukaddimesi] tarzındadır. Spinoza, kölenin başkalarının hayatını da sıkıntıya sokmak, zorlaştırmaktan büyük mutluluk duyduğu ve bunu hayatî gaye edindiğini söylediği satırlara başvuran Gilles Deleuze'nin yapıtından yararlanarak, açıklayabiliriz ki Topçu'ya göre, karşısındakinin fikir serbestîsine izin vermeyen bugünün insanı da bir tür köledir;

[295] Swingewood, **Kitle Kültürü Efsanesi**, s.25.
[296] Topçu, **a.g.e.**, s.43.
* **François La Rochefoucauld**, "Kölelik, insanları köleliği müdafaa edecek kadar alçaltır", demektedir.

köleliğinden şuursuz olduğu için memnundur ve her şey ne kadar kötüleşirse o kendisini haklı olduğuna inandırdığı 'berbat bir dünyada' yaşadığından dolayı sonuçtan memnun kalır. "Çünkü köle, işler kötüye gittikçe kendini iyi hisseden kişidir. Ne kadar kötüye giderse, o kadar memnundur. Bu kölenin varoluş tarzıdır! Kölenin, durum ne olursa olsun, kötü tarafı görmesi gerekir; bir köle zekâsı vardır ve bu aynı zamanda soytarılıktır. Dostoyevski köle ile soytarının ve zorbanın aynı oldukları üzerine çok derin sayfalar yazmıştır. Bunların hepsi zorbalıktır, yapışırlar, peşinizden kopmazlar, burnunuzu bir pisliğe sokmak için uğraşıp dururlar, huzurlu değillerdir, her şeyi aşağı çekmeleri gerekir."[297]

Topçu'nun, insanlıkta, ancak özel alanıyla Anadolu-Türk dünyasında gördüğü insan tipi aslında tıpatıp budur; Topçu da köleleşmiş insanı ve onun ruhunu kurtarmayı bir rönesans olarak görmekte ve 'Yarınki Türkiye'ye ancak 'hürmet, merhamet ve hizmet' yolunda yaşayan 'hür insanların' adım atacaklarını söylemektedir. Topçu'nun beklediği Anadolu Rönesansı hem inkılapçı olacak hem de muhafazakâr değerleri koruyacaktır; ancak bunun nasıl olacağını, her ikisinin nasıl bir tez-antitez buluşmasıyla ortaya çıkacağı açıklamasında 'müphem' gözükmektedir. Bununla beraber, Ortega ile benzeşen bir konuya el attığını, Ortega'nın kitlelerin en büyük bağlantı odağı olarak gördüğü gelenek-görenekler kavramına denk düşecek biçimde, "İçtimaî hayatın temeli olan taklit, tam bir determinizme dayanır", sözü önemlidir. [298] Taklit, Topçu'ya göre gelenek ve göreneklerde devam etmektedir. "Olaylar, [cemiyette] birbirini aynı şekilde tekrar eder. Hiçbir yenilik taşımazlar; bir cemiyette herkes birbirini aynı şekilde selamlıyor, evlilik münasebetleri her yerde ayni duygularla devam ettiriliyor, bin küsûr yıldan beri kabirde imam ölüye ayni telkinleri veriyor, bütün insanlar, ayni edâ ile hiddetleniyorlar ve hükümdarlar, hep ayni çalımla arabalarına biniyorlar", diye, yazısını sürdürmektedir. Zira, devamında anlarız ki, toplum düşünmekten nefret etmektedir, taklitlere, alışkanlıklara can atmaktadır. İşte, 'Topçu'nun Rönesans ideası' özgür olan, yaratıcı bireylerin varolacağı bir topluma yöneliktir. Böylesi bir Rönesansa ulaşılana kadar halk bir baş eğişle, *Spinozavari* anlatımla bir esaret kimliği altında yaşamaya devam edecektir; asıl kayıp buradadır. "Kendisini bir

---

[297] Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev: Ulus Baker, Kabalcı yayınları, İstanbul, 2004, [4.ders bahsi] s.119.
[298] Topçu, **a.g.e.**, s.59.

uysallık sistemi içine sokarak idare eden sihirbaza halk hayrandır. Böyle bir önder, halk için ideal önderdir. Kadının kocası hakkında dediği gibi, halkın da kendisini güden çoban hakkında 'Beni idare etmesini biliyor ya' demesi ona saadet getirir."[299]

Böyle bir toplumu, topluluğu oluşturan geniş kitleler [Ortega, önceki bölümlerden anımsanacağı gibi, bunlara barbar kitleler adını vermektedir,] hem maddeci-egoist ve düşüncesizdir, dolayısıyla kabadır; hem de efsaneden ve masaldan hoşlanır, onlarsız yaşayamaz. Topçu'nun tarihin mitolojik anlatımlardan öteye gitmediğini aktardığına tanık oluruz; o hâlde bir milleti yaratmak için tarih, bazı gerçek olayların çerçevesine sokulmuş sürekli olarak efsanelerin yenilenmesinden başkası değildir. Bu anlamıyla, Ernest Rénan'ın tarih bir milletin yaratılması için yeniden yazılan efsanedir, deyişine uygun bir yoruma rast geliriz. Tarihin yeniden yazılması, toplumsal bir kolektif belleğin olmasına bağlıdır; geçmişin imge ve sembollerini izleyen böyle bir soyut bellek de vardır. "Geçmişin imgeleri bir araya gelince, o sırada var olan toplumsal düzeni meşru gösterirler. Herhangi bir toplumsal düzene katılmış bulunanların, ortak anıları olduğunu varsaymaları gerektiği örtük bir kuraldır."[300] İlk bakışta bir ayrıntı gibi görünen 'geçmişi anımsama öğesi', bireyi ve toplumu kavramak için bize önemli bir ipucu vermektedir. Geçmişi, birey, yeni bir tasarıma başlamak için anımsamak zorundadır. "Her türlü başlangıcın içinde bir anımsama öğesi yatar. Toplumsal bir grubun tümüyle yeni bir yol tutturmak üzere eşgüdümlü bir çaba gösterdiği durumlarda, bu özellik geçerlidir... Başlangıç noktalarında geçmişten alıp sürdürülecek hiçbir şey yoktur; başlangıç, hiç yoktan belirivermiş gibidir... Ne var ki mutlak anlamda yeni birşeyi aklın kabul etmesi olanaksızdır. Bunun nedeni, yalnızca tümüyle yeni bir başlangıç yapmanın son derece güç olması eğildir; pek çok eski bağlılıkla alışkanlığın, eski ve yerleşik bir şeyin yerine yenisini koyma çabamızı engellemesi de değildir.... daha temel bir nedeni vardır: Ne türden olursa olsun, belli bir deneyimin akla yakın olduğundan emin olabilmek için onu, daha önceki deneyimlerimizin oluşturduğu bağlama dayandırmak zorunda oluşumuzdur."[301]

---

[299] Topçu, **a.g.e.**, s.61.
[300] Paul Connetton, **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, Çev: Alâddin Şenel, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999, s.10.
[301] Connetton, **a.g.e.**, s.15.

Burada aktarılan şey, daha önce belirttiğimiz 'Sentetik İzler' kuramıyla (bkz: s.28) ilintilidir ve birey eskiyi anımsamadan, sentetik izlerini kurmadan, toplumsal belleğe başvurmadan tarih sahnesinde ilerleyememektedir. Toplumsal belleğin eskiyi efsaneleştirerek yeniye bağlamasındaki yanılgıya ise, kimi sosyal bilimciler tarafından, **sosyal şizofreni** adı verilmektedir. Böylesi efsane ve yeniden tarih üretmek tutkusu, kitleler içindeki insanı geçmişindeki olayların gerçeğinden koparmakla kalmaz, bir süre geçince onu unutkan da yapacaktır. Bu unutkanlık bir tür sosyal şizofrenidir, kimi felsefecilere ve sosyal bilimcilere bakılırsa hemen her toplumda bir biçimde gözlemlenebilmektedir. Sosyal şizofreni kavramını Türk siyasi literatürüne sokan Hilmi Ziya Ülken'dir ve açıkçası üzerinde sonradan pek kaynak üretilmemiş bir kuram olarak kalmıştır. "Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, 1952'de 'İçtimaî Alâkasızlık Hastalığı' başlıklı bir makalesinden başka bu konuda yazılı bir kaynak da yoktur. Yazar bu makalesinde toplumsal ilgisizlik ile **demansprekos**-erken bunama arasında bir ilinti kurmaktadır. Şizofrenik düşüncenin karakter özellikleriyle ilkel düşünce sistemi arasında sıkı bir ilişki ve benzerlik vardır. Şizofrenik düşünce bütünlüğü çözme ve parçalama karakteri gösterir, güvensizlik ve korku içinde gelişir, kişinin çevresiyle olan ilişkisini ve bağıntısını koparır. Toplumun her kesiminde görülen parçalanma ve bölünme şizofrenik düşüncenin temel karakterini yansıtmaktadır. Korkunun ve endişenin yaygınlaşması, bireyde yüksek düzeydeki zihinsel fonksiyonun kullanılmasını önlemektedir."[302] Toplum kısa sürede her şeyi unutmaya yatkındır, kitleler bunu yapmazsa, bireyler tek tek kaygılarını sürdürecek, giderek bu durum şizofrenik bölünmeye yol açacaktır. " Cemiyetin en büyük lütfü alkıştır. Fahişe de olsa bir kere alkışladıktan sonra, o insanı sever ve ona teslim olur. Bu sebepten, kurnaz avcılar ne yapıp yapıp bir kere alkışlanmak isterler."[303]

Bu anlamda bireyin çıkmaza saplandığı bir toplumda, Topçu, Rönesans gerçekleştirmek zorluğunun da farkındadır. Topçu'nun Anadolu için Rönesans modelini aldığı Hıristiyan Kilisesi izni ve icazeti altındaki Avrupa Aydınlanması pastoral iktidarın içinden çıkmıştı; demek ki Anadolu pastoral yapısından da benzer sonuç alınabilirdi. Ancak, "yönlendirici iktidarın ayırt edici özelliği, yönetimi altında olanları bir yaşam biçiminden bir başkasına

---

[302] Mustafa Coşturoğlu, **Sosyal Şizofreni ve Atatürkçülük Üzerindeki Baskısı,** Toplum Kitabevi, Ankara, 1974, s. 67-68.
[303] Topçu, **a.g.e.**, s.65.

döndürmeye kararlı olmasıydı."[304] ve Topçu'nun devlet mekanizmasından bireye müdahalesi anlamında duyduğu sıkıntı, işte, tam da burada yatmaktaydı. İktidar, bireyin üzerinde daha üstün-**subordinate**, konumda olmamalıdır ki her birey bir 'eser' yaratmak için harekete rahatça geçebilsin. Ancak, birey bir 'eser' yaratmak için nasıl mutlaka harekete geçmek zorundaysa, yine Rönesans için harekete tek tek bireyler olarak geçilmelidir. Fakat harekete geçen birey, eğer bunu kendi özgür istenç-hür iradesi ile yapmıyorsa, hareket taklitten, zorlamadan öteye ne yapılsa bir türlü geçemeyecektir.

"Biz hareketlerimizin gayesi olan sonsuzluk iradesini kaybedince, ilahî irade de bizi terk ediyor. Şahsiyetsiz, taklitçi, maddeci ve efsaneci, kuvvetle korkunun pençesinde bir cemiyet oluyoruz. Sonsuzluk iradesini kazanırsak, şahsiyet sahibi, yaratıcı, hür ve âsi, idealist, merhametle aşkın barındığı bahtiyar bir cemiyetin ilahi beldesinin mesud insanları olacağız."[305]

Türk-İslam tasavvufuna ilişik bireyci felsefenin, kanımızca, Türk toplumunda kurucusu sayılması gereken Topçu, doğal olarak Marksçı-sosyalist doktrinlerin kavşağından uzak durmak için sınıf tanımlarına karşı çıkacaktır. Böylece, hem de varlığını İsyan Ahlakı'nda tanımladığı bireyin, şu âna kadar yapılmış kimlik tanımının bu sınıfsal yapı içinde anlamını kaybedeceğine olan sezgisel yaklaşımı ortaya çıkar. Topçu, iktisat teorileri ve sosyoloji esaslara yönelen bir sınıf tanımı yapmayacaktır, yerine sınıflı toplumdan daha çok milli seciye temeline dayalı bir toplum açıklamasına başvurur. Bununla beraber iktisadî hayatın itici güçleri ya bir sınıftır, ya da zümrelerdir; Topçu bunu bir alt-okuma metni olarak görmüyor değildir. Batı'da, sonucu kötü görünse de, sanayileşme bir ya da iki temel sınıfın çatışmasıyla ortaya çıkmışsa, o vakit Anadolu'da emeğiyle yaşayan gerçek kitleleri bir sınıf gibi 'addederek' onlara kurtarıcımız gözüyle bakmak gerekecektir. Burada, tekrar Topçu'nun içinden çıkamadığı bir kısır döngüye girdiğini görmek, onun Türk felsefesi adına 'doğru şeyler söyleyerek' başlattığı düşüncelerinden bir anda sapıldığını anlamaya neden olmaktadır; bir hayal kırıklığıdır bu... Topçu, "Bir milletin emeği ile yaşayan, Anadolu köylüsünün iş kudretiyle kendine irat edinen zümreler var oldukça", diye kapitalist üretim hattının manivelasını elinde tutan sınıfları

[304] Bauman, **Yasa Koyucular**, s.63.
[305] Topçu, **a.g.e.**, s.70.

göstermekte, onların adlarını terminolojideki adıyla, 'burjuva sınıflar' diye adlandırmaktan âdeta 'imtinâ' etmektedir; öte yandan, kurtuluşun ve inkilabın, dolayısıyla Rönesansın Anadolu köylüsünü bir sınıf yapmak, onu ahlaki bir hayat içinde canlandırmak, onu cemiyetin başına geçirmek savlarıyla hem pastoral bir romantizmin 18.-19. yüzyıl tarzı Alman ideolojilerinden esinlenen görüşlerini ileri sürmektedir, hem de köylülüğün iktisadi zincir içersinde gerçek kapitalist [Marksçı] artı-değer yaratacak sınıf olmadığını unutmuş görünür. Bu unutkanlığının sonuçlarını bağışlanır göstermek ise Topçu'ya uzun metinler boyu Türk Anadolu köylüsünün yüksek ahlak ve seciyesini kanıtlamak işini mecbur kılacaktır. Öte yandan, başka yazılarında köylülüğü yerden yere vurmaya devam etmektedir. Bununla beraber, uzun bir metnin sonunda, yine de Rönesansı yapacak olan kesimlerin, seçkin, dogmatik ve doktriner olmayan, açık görüşlü, aydın ve sezgici entelektüeller arasından çıkacağını da kabul etmektedir.[306] Bu insanlar, ona göre 'mistik' karakterdedirler.

Bu anlamda Topçu'yu dikkatli bir okuyuş kanıtlayacaktır ki, savladığı mistik insanlar kuramı, Ortega'nın aristokrat-soylu insan ve kitle insanı ayrımına tekabül eden bir ifadeye benzeşmektedir. Ancak, Topçu'nun soylu insandan söz ettiği satırlar, bize Anadolu Rönesansı'nı yapacak insan tipini tanımladığından burada kayda değerdir: "Kurtaran insan, dar ferdiyetinin ve onun bekçisi olan cemiyetin üstünde, ötesindedir. Ferdiyete ve cemiyete cihad açmıştır. Biz bu insana şahsiyet sahibi insan diyoruz. Aramızda doğmasını istediğimiz işte bu insandır... Şahsiyet sahibi insan, mesûliyet taşıyan insandır, kendi hareketlerinde ve şuûrunun eriştiği başka hareketlerden de mesûl olan insandır."[307] Topçu, şahsiyet sahibi insanın, Türk toplumunda kendi bireysel özüne dönme çabasıyla, Batı'yı 'mahva sürükleyen' kavram karışıklıklarından korunacağını söylemesi bireyin kurtuluşu mudur, sorusuna kesin bir yanıt alınamaz; zira, Topçu gerektiği kadar 'Batı'ya yüz dönülmesini söyler; bu gerektiği kadar ne kadardır? Ancak, kesin olan şudur ki, Batı'da kavram ve politika karışıklığı had safhadadır ve Batı'nın düşünürleri de bir arayış içindedir: "Batı'yı bu kadar uzun süre bölen kavram şizofresini bırakmalıyız", diyordu L. Lipson, "Eğer bir gözümüz bu dünya meselelerine odaklanmış, diğer gözümüz ise henüz cennet mi yoksa cehennem mi olduğunu kanıtlanmamış başka bir dünya üzerinde sabit

[306] Topçu, **a.g.e.**, s.81.
[307] Topçu, **a.g.e.**, s.102-104.

kalırsa daha iyi bir gelecek için net bir görüş oluşturamayız. Bizi ölümden sonraki hayali bir yaşamda ödüllendirme veya cezalandırma gibi ahlaki değeri düşük kavramlara bağlamaksızın özgeci-benlikçi davranmaya itecek hümanist bir ahlak sistemine gerek vardır."[308]

Şurası şaşırtıcıdır ki, kapitalizmin bireyi eşit koşullar altında rekâbetçi piyasada görmek istemesine karşın, "kapitalist düşünceler, yurttaşlara sosyal ve politik yönden eşit haklar sağlayan, eşitlikçi devlet anlayışını özendirmiyordu... [ç]alışanların çoğu da bu dünyada zor yaşama karşılık ötekisinde rahata ermeyi vaat eden yararlı ve sağlıklı (!) bir yoksulluk içindeydiler. Bu düşünce, insanlara boşuna aşılanmamıştı. Birçokları bu inanç sayesinde zorluk ve yoksunluğa yakınmaksızın katlanabiliyordu."[309] Batı'da dahi, Kilisenin bilimden ve teknolojiden, yönetsel kararlardan ve siyasi iktidardan elini çekmiş olmaklığı üzerinden asırlar geçmiş olmasına karşın, hâlâ gelenek ve görenek olarak, yerleşik düzen ideolojisi olarak dinî tanımlamalara gerek duyulmaktadır. Marx'ın din ve geleneksel din öğeleri üzerine görüşleri, burada tekrarlanmasına gerek duyulmayacak kadar açıktır; bilinen ve bir anlamda konu bu noktaya gelince onun sözleri akla ilk getirilen referanstır. Marx'ın 1843'de yayınlanan "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" başlıklı kitabında "dinin halkın afyonu olduğu" biçimindeki ünlü metaforik tanımlamasına ilişkin referansı dahi Marksçı yaklaşımı bir kalemde açıklamaya yetmektedir. Marx, bir yıl sonra, 1844'de yayınladığı "El Yazmaları" başlıklı çalışmasında din konusundaki alaycı yaklaşımını sürdürmekteydi; "İnsan Tanrıya ne kadar çok şey verirse, elinde, kendinde o kadar az şey kalır", demekteydi.[310] 'Gelecekte kurulacak bir öteki dünya' tasarımı asla Marksçı düşüncede yer almadığı gibi sosyal ve siyasi bilimler literatüründe adı ne şekilde yer alırsa alsın, sosyalizm kökenine dayalı her türden görüşün içinde dinsel öğeler, en azından, tasfiye edilmiş yahut etkisiz eleman durumuna sokulmuştur. Oysa, Topçu'nun sosyalist yaklaşımında dinsel öğeler ve dinsel beklentiler ağırlıklı olarak ortada kalacaktır. Bununla beraber, Topçu, Anadolu Sosyalizmi söyleminde bulunurken, Türk Rönesansı'nı kuracak şahsiyet sahibi entelektüellerden, Anadolu insanından, gelecek dünya tasarımlarıyla

---

[308] Lipson, **Uygarlığın Ahlaki Bunalımları**, s.298.

[309] J.K.Galbraith, **Kuşku Çağı, Sosyo-Ekonomik Düşünceler ve Sonuçları**, Çev: Reşit Aşçıoğlu,Nilgün Himmetoğlu, Altın Kitaplar, İst.1980, s.44. ay:["Gündelikçi bir kadının mezar taşında yazılı şu dizeler bu umudu en iyi dile getiriyordu: Benim için yas tutmayın, dostlarım/gözyaşı dökmeyin asla/öyle bir dünyaya göçüyorum ki/sonsuza dek iş diye birşey yok orada."]

[310] Karl Marx, **1844 El Yazmaları**, Sol Yayınları, Ankara, 1976, Çev: Kenan Somer, s.141,

harekete geçmelerini istemez; beklemez, ummaz. Nitekim, Topçu, Nakşibendi tarikatı ve dinsel bağına karşılık, yazdıklarında ve aktardıklarında bireye öteki dünyaya dair öğüt, yol gösterme ve akıl veriyor değildir; bu açıklamayı yapmakla, Topçu'nun dinî önder, mürşit kimliklerinden uzak olduğunu, uzak durduğunu bir kez daha vurgulamak amacındayız.

Topçu'nun, tıpkı Lipson'un ahlakçılığına benzer biçimde, bireyin özündeki cevheri harekete geçirmek üzere ortaya koyduğu hareket kurallarının, endüstriyel sanayi devrimi öncesinde Batı Kilisesi'nin iyi Hıristiyan kimliği olarak sunduğu insan profiline benzemesi dikkati çekmektedir. Ortaçağ iktidarlarını pastoral yönetimler olarak değerlendiren Fransız düşünür M. Foucault'un sözleri üzerinden görüş belirterek yapıtında bir saptama yapan Zygmunt Bauman, "...[p]astoral iktidar kendi adına değil, tebaasının iyiliği için kullanılan iktidardı." diyerek şunları yazmaktadır:(Bizim için, Topçu'nun İslamcı bireyde aradıklarının benzerini saptamak adına bu önemli bir paragraftır)" Pastoral iktidarın bencil amaçları yoktu, tek amacı tebaasının daha iyi duruma gelmesini sağlamaktı. Tebaası ile kolektif olarak değil, birey birey, ilgileniyordu. Yani her bireyin ıslahı amaçlanıyor, dolayısıyla bireyi kolektifliğin özerk bir birimi olarak yorumluyordu. Bireyin ıslahının anahtarının bireyin kendisinde saklı olduğunu varsayıyordu, bu nedenle ödüllere cezalar ağını, bireyi hakları ve sorumlulukları olan, vicdanın merkezi, karar verici ve özerk bir fail olarak şekillendirecek biçimde düzenliyordu."[311]

Görüldüğü gibi, Hıristiyanlığın teolojik yapısallığı altında Avrupa'da, Ortaçağ ve erken-kapitalizm döneminde, pastoral-memleketçi düşüncelerin yöneldiği tek odak noktası bireydir. Topçu'nun Anadolu pastoral memleketçiliği içinde bireyi, Türk insanını vicdanında özgürleştirip kendine ve toplumuna karşı sorumlu kılmak isteyişi ile bu tarihten yaklaşık 300 yıl kadar öncesine dayanan Avrupa pastoral-birey anlayışı arasında benzerlikler kurulabilir. Bu benzerlikten yola çıkarak Ortega'nın pastoral beklentilerine de bir bağıntı oluşturulabilir. Topçu, bu tür insanı, Ortega'nın soylu olarak nitelemesine benzer biçimde, bir önceki paragrafta vurguladığımız gibi şahsiyet sahibi insan olarak ele almaktaydı. Bu tür bir insan profili yine Topçu'nun ifadesinde, hoşgörü sahibidir; Topçu Anadolu'nun eski uygarlıklarından bu yana hoşgörü kavramına uzak olmadığını

[311] Bauman, **a.g.e.**, s.63.

savunmaktadır. Hoşgörü'nün aslında bir tür eşitsizliğin giderilmesi eylemi, etkinlik ve çabası olduğunu, bundan söz etmenin ortada hoşgörülmesi gereken bir olay ve olgu bulunmasına bağlı olacağını ise Topçu göz ardı etmektedir. Ona göre, hoşgörülü Anadolu insanına eylem hakkı verilirse, hoşgörülü topluma tekrar kavuşmak olanağı olacaktır. Oysa, bize göre, Topçu'nun hoşgörüsü Yahudilere karşı duyulan kızgınlığa rağmen onlara katlanma sabrından öteye geçmez; saygı ilişkisine dayanmaz görünmektedir. "Günlük konuşmada sık sık hoşgörünün her zaman bir eşitsizlik ilişkisi olduğu hoşgörülen grupların ya da bireylerin aşağı bir konuma yerleştiği söylenir. Birisini hoşgörmek bir güç eylemidir; hoşgörülmek de zayıflığın bir kabulü... Bu bileşimden daha iyi bir şeyi, hoşgörünün ötesinde, karşılıklı saygı benzeri bir şeyi amaçlamamız gerekir." [312]

Hoşgörünün merhamete dayanması aynı zamanda Topçu'daki bireyin isyan anlayışıyla örtüşmektedir. "Zaten o daha önce belirttiğimiz üzere, ahlak meselesinin kaynağına mesuliyeti koymuştur. Dolayısıyla da onun düşünce sisteminde isyan, insandaki evrensel nizamı oluşturan bir faktör ve evrensel merhamet nizamına bağlılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Merhamet duygusu..."[313] ile hareket eden insan hoşgörülü olacaktır.

Bu türden hoşgörülü insana ait kimlik tanımına girmeyen geniş kitlelerin insanları ise Topçu'nun Anadolu-Türk Rönesansı için ayakbağı olan, bu düzenin esirleşmiş insancıklarıdır. Onlara açık bir galiz, ama kontrollü bir öfkeyle seslenir. Açıkçası, bu kitlelerin ıslahından da pek umutlu değildir: "Âmirine uyan, örflere uyan, cemiyete uyan iyi adamlar! Siz nefsinizin, siz Arz'ın, siz gayrın kölesisiniz..." [314] Bu tanımlama, Ortega'nın kitle insanı tanımına tamamiyle uymaktadır.

Yine tam bir Spinoza * yorumuyla karşı karşıya olduğumuzu bize anımsatan satırlarıyla devam edersek, "Her devrin iyi adamı hâlinden memnun, dünyadan memnun, başkalarından memnundur. Bu iyi adamlar renksizdirler, kimselerin işine karışmayanlar,

---

[312] Michael Walzer, **On Toleration**, Yale Univesity Press, New Haven, 1999, s.65-67, [Bkz: Türkçe çevirisi, Ayrıntı yayınları, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul, 1998.]

[313] Hüseyin Karaman, "Nurettin Topçu'nun Felsefesinde İsyan Ahlakı", ***Muhafazakâr Düşünce***, Sayı 19, Kış-Bahar/2009, Ankara, s.84.

[314] Topçu, **a.g.e.**, s.116-118.

* Açıkçası, Spinoza'nın birey ile ilgili söylediklerinden farklı şeyler aktarmadığını bulmuş olmakla beraber, Topçu'nun eserlerinde Spinoza'ya eleştirel baktığını, ancak tam olarak bir eleştiri getirmediğini de gözlemledik. Topçu'nun bilinçli olarak Spinoza'dan uzak durmasının nedenini, yine Baruch Spinoza'nın bir Seferad Yahudisi olmasına-varsayımsal olarak- bağlıyoruz.

kendi işlerini de başkalarının suyuna giderek yapmasını bilenlerdir. Bu iyi adamlar, hayatlarına kir karıştırmadan yaşamış oldukları için berrak görünen, fakat zorbanın eliyle hemen bulanıp kirlenmeye karşı gelmeyenlerdir." İşte bu insan tipi, Topçu'nun birey felsefesinde sezgisel bir iç anlayışla kendi benliğine dönmek fırsatını asla yakalayamayan, hep ötekileşerek başkalaşan insandır. O hâlde Topçu'nun hareketle sorumluluğunu üstlenecek insandan beklediği bunlar olamazdı. Nitekim, bunu gerçekleştirecek insanda aradığı şey şahsiyet-kişilik ise bu aynı zamanda millette milli seciye'ye tekabül etmektedir. Şahsiyet, "...[i]nsanın kendi benliğinin farkında olması ve ona bağlı bütün hareketler üzerinde sahip bulunmasıdır."[315] Topçu'ya göre, ulus-millet de şahsiyet sahibi insan gibi durumunun, kendi seciyesinin farkına varmalıdır. Bu durumda soylu-seçkin insanlara düşen görev, çevrelerinde ne yapılmayacağını bilerek bunlardan uzak durması değil, ne olması gerekiyorsa asıl ona yönelmektir ki buna Topçu 'insanın isyanı ve hareketi' adını verecektir. Böyle insanlara ait kesitlerden oluşmuş Topçu'nun ülküsel, bir o kadar ütopik toplumunda bireylerin tek tek ruh sakinliği ve tasavvufla yüceleşmiş şahsiyetleri, Rönesansın hem nedeni hem de sonucu olacaktır. Burada, Ortega'nın soylu-aristokrat ve seçkin insan olarak adlandırdığı, bu nedenle elitist davranmakla suçlandığı kavramı, Topçu değiştirmekle, "Büyük milli mistiklere" çevirmektedir. Topçu, Namık Kemâl, Mehmet Âkif, Hüseyin Avni gibi isimleri sıralayarak, büyük milli mistik tanımına adım atar. Pekâlâ, kimdir bu mistikler? Topçu'nun tanımına bakarsak, "Tarih içinde büyük vatanperverler, millet şehitleri veya kahramanlar diye anılan bu insanlar millet ruhunun, ferdlerini her zaman kana kana doyurmaya kudretli kaynaklardır. Bunlar millet mukadderatının sahipleri ve yaratıcılarıdır. Bunlara biz milet mistikleri..." diyoruz.[316]

Öyle anlaşılmaktadır ki Topçu, milli mistiklerden Batı'nın entelektüellerinden beklediği görevi üstlenmelerini umut etmektedir. Ancak, Topçu'nun milli mistikler olarak üzerinde ısrar ettiği isimlerin dinsel temalara yakınlıkları dikkat çekmektedir. Dostoyevsky'nin "Karamazov Kardeşler" [317] adlı romanındaki keşiş, rahip peder Stratez Zosima'nın ölümü

[315] Topçu, **a.g.e.**, s.128.
[316] Topçu, **a.g.e.**, s.137.
[317] Fyodor Mihayloviç Dostoyevsky, **Karamazov Kardeşler**, Çev: Nihâl Yalaza Taluy, İş Bankası Kültür yayınları, I.Kitap, 6.Bölüm.

ardından kilise kapısında toplanıp onun cesedinden bir 'mucize' bekleyen Rus mujikleri ve roman kahramanı Alyoşa'nın hayal kırıklığına uğraması gibi, Topçu da Anadolu mistikleri yerine koymayı dilediklerinden kısa sürede yüz çevirmiş olmalıdır. Topçu, bütün bir milli [Osmanlı-Türk-İslam] tarihin içinde yer almış isimlerin hepsini "Millet mistikleri"nden saymamaktadır. Örneğin, Emile Durkeim'ın pozitivist görüşlerine yakınlığı nedeniyle Ziya Gökalp'e cephe alacak, Gökalp'in "Fert yok, cemiyet var!" biçimindeki korporatist devletçi anlayışının sloganını yazılarında parmağına dolayacaktır; Gökalp, o hâlde, millete doğru yolu göstermediğinden, milli mistik sayılamaz. Zira, millete, "Ziya Gökalp'in hatasıyla daha uykudan gözünü açmadan, gözlerimi kaparım vazifemi yaparım diyen ninniler" söylenmiştir. Topçu'ya göre bu, asla affedilemez ve gözden kaçmaz bir hatadır. [318]

Görüldüğü gibi, öteki eserlerine de tesir ederek yayılmış bulunan görüşlerini salt Topçu'nun 'Yarınki Türkiye'si üzerinden okumak yeterlidir; elbette, diğer kitaplarında renk, ton ve kıvam farkı olan yazıları da mevcuttur. Bir sonraki bölümde, bütün bu yapıtlarının asıl noktası olan Hareket düşüncesine yönelmekle, "İsyan Ahlakı" üzerinden 'hareket' edip sonuca varacağız.

3.4. Hareket Felsefesi ve Maurice Blondel'nin Topçu Üzerinde Etkisi:

Nurettin Topçu'nun Fransa'da dönemin sosyolog filozoflarından Maurice Blondel ile tanıştığını, daha önce, 1.1.Bölüm paragraflarında aktarmış bulunuyoruz. Topçu'nun hareket felsefesi adını verdiği özel tematik tablonun ilhamını ondan aldığı bilinmektedir. Topçu, ustaca bir 'zihin muhakemesiyle' Blondel'in sosyal ilerlemede hareket fikrini bireyin Bergsoncu iç sezgisiyle buluşturmuştur. Blondel 19.yy sonlarında yazdığı, 1893'de Paris'de basılınca felsefe çevrelerinde karmaşık ve anlaşılmaz bulunduğu için o yıllarda ilgi uyandırmamış yapıtında sonuç olarak Katolik köklerine uzanırken, Topçu onun bir son dönem öğrencisi olarak Türkiye'de kurmaya çalıştığı felsefi çerçeve içinde Sufizme, İslamiyetin Sünnî kollarına uzanacaktır.

[318] Topçu, **a.g.e.**, s.199.

M. Blondel, (1861-1949), bir Fransız Katoliğidir. "Seküler felsefecilerden farklı olarak Katolikler, felsefede skolastik ögretilere ve tabiatıyla dine yakın dururlar. Batı'nın ve dolayısıyla dünyanın içinde bulunduğu inançsızlık, maddileşme ahlaki çöküntü, dinden ve maneviyattan uzaklaşma buhranına, bir din mensubu olarak çözüm arayan bu felsefeciler bilim, felsefe ve dinin uzlaşabileceği bir fikriyat oluşturma gayreti içindeydiler." [319] Blondel de, 20.yy. başlarının bireyi daha çok öne çıkartmak amacındaki genel felsefeleri arasında insan aklının iç sezgiler dışında eylemsiz kalacağını savunarak, bireyin ahlaki eylem içinde ancak kendi benliğine ulaşacağını söylemektedir.[320] Bu yönüyle, genel Katolik teolojik düşüncesinde bir reform yaptığı savlanabilir.

Hareket sözcüğünün 'kımıldanma, yola çıkma, davranış, kalkışma anlamlarını içerecek biçimde genel olarak bir nesnenin bir mekânda yer değiştirmesi sürecine ilişkin bir eylemi anlattığını' biliyoruz. [321] Ne var ki, hareket salt sıradan eylem değildir, bir moral-ahlaki amacı olmalıdır; o hâlde, tasarlanmıştır ve zihni-kurgusal-fictional bir kavramdır. Hareket kavramının eylemden ayrıldığını O. Spengler (1880-1936) önemle altını çizerek aktarır. Spengler'e göre, hareket-action, bir tarihî eylemdir ve geleceğe kendisini aktarmak isteyen bireyin kendini buna adamasıyla ortaya çıkar, böylece hem kendi öz yaşamı hem de toplumsal tarih bu hareketten doğar; o nedenle hareket ancak ahlaki değerleri önceden bilmemizle anlam kazanır, yoksa yoktur; yok sayıldığı yerde salt sıradan bir eylemdir.[322] Öte yandan, 'Hareket', sosyal bilimlerde belli bir alanda belli bir değişikliğin yapılmasını isteyen bireylerin, kendi başlarına yahut belli kişilerin liderliğini kabullenerek gerçekleştirdikleri veya her iki durumun koşut olarak ortaya çıktığı toplu eyleme, bu amaca ve bir sonuca ulaşmak isteyenlerin örgütlü topluluğuna işaret eder. [323] Aksiyon sözcüğü ise 'hareket'ten farklıdır ve [M. Blondel'in 1893 tarihli **L'Action** adlı yapıtını burada anımsatmamız gerekecektir.] "...[f]iil, amel, tesir, nüfûz, hareket, vâk'a, eylem, iş, kişinin etki yaparak fiili değişiklik yapabilecek düşünce veya hareketi, başkalarında

---

[319] Gül, **a.g.m.**, 1.2.1.Bl, s.40.
[320] Cemil Sena, **Filozoflar Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, C.1, A-D, s.244-245.
[321] Mustafa Nihat Özön, **Osmanlıca Türkçe Sözlük**, İnkılap ve Aka Kitabevi, Ankara, 1965, s.259.

[322] Oswald Spengler, **The Decline of the West**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) C.Francis Atkinson, Alfred&Knopf Publishing, NY., 1932, Cilt.I., Bl.X., s.342.
[323] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin yayınları, Ankara, 1996, s.315.

değişiklik yapma gücü, insan etkinliğinin veya iradesinin açığa çıkması anlamlarına gelmektedir." [324]

Bu açıklamadan yola çıkarak söylenebilir ki, aksiyon-Türkçe çevirisiyle en uygun karşılık olarak hareket felsefesi, insanı tanımladığı için tamamen insan varoluşuna yönelir; amacı insanın iç sezgileriyle dış dünya arasındaki bağı kurmaktır. Blondel, "Hareket felsefesi" adındaki bu ekolün kurucusudur. "Hareket, yaratılmış şeyin-organizmanın içinde yaşayan ve kendi varoluşunun kaynağı olan gizli enerjidir. Hareketin kendini koruyup devam edebilmesi için, pratikte, özgürlük olgusunun onu kapsaması gerekir."[325] Blondel'in bu sözlerinden anlaşıldığınca, hareket aynı zamanda özgürlüğü gerektirmektedir, kolları bağlı olan hareket edemez. Blondel hareket eden yaratılmış şeyin –burada insanı kast ediyoruz- sonunda özgürlüğünü elde ederek, sonsuzluğa, Tanrı'ya ulaşmasını umut etmektedir.

Blondel'in kurduğu hareket felsefesi, insanda başlayan hareketin ardından bıraktığı izle gerçek yolu takip edilirse, bireyi mutlaka Allah'a götüreceğini müjdelemiştir.[326] Bu, tanrının kendisine ulaşılması, onu anlamamız için bireye tanınmış ayrıcalıktır; kaynağı tanrısaldır. O hâlde insanın her şeyi yapabilme yetisi tanrıdan gelmektedir ve sınırsızdır; bu nedenle sınırsızlığından kaynaklanan geniş bir özgürlüğü vardır. Madem öyledir, birey yapabileceği her şeyi yapmalıdır, engellenmemelidir; aksi durumda tanrıya yaklaşamaz. Blondel, tanrıya yaklaşan bütün bu eylemleri, bireyin hareketi olarak görmektedir. Nurettin Topçu, bireyin Blondel'de bu tanrıya yürüyüşünü, İslam tasavvufundaki bir oluşa gidiş kavramıyla örtüştürür ve bir yazısında kendisine ilham kaynağı olan hocası Blondel'yi şöyle aktarır: "Blondel, 'Nerede yürünürse Allah oradadır; durduğumuz yerde o yok olmuştur!" diyor. N.Topçu'nun, önce Hareket dergisinde 1959'da, daha sonra kitaplaştırılan bir yapıtı olarak "Varoluş Felsefesi ve Hareket Felsefesi" başlıklı derlemesinde işlenen konu benzer bir satırla biter: "Hareketin bulunmadığı yerde Allah yoktur; o nerede görünürse Allah oradadır."[327]

---

[324] Sümeyra Akay, **Blondel'in Aksiyon felsefesi ışığında Nurettin Topçu'nun İnsan anlayışı**, Yüksek Lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2006, s.9.
[325] Maurice Blondel, **Action-Essay on a Critique of Life and a Science of Practice**, Çev: (Fransızca'dan İngilizceye)Oliva Blanchette, University of Notre Dame Press Publishing, Indiana, 1984, s.145.
[326] Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, , s.46.
[327] Topçu, **Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2006, s.57. içinde: ***Hareket*** sayı I/I, Şubat 1939.

"Bütün ruh ve vücuduyla hareket eden insan, Allah'a, yani hakikatlerin hepsine ulaşacaktır. Yalnız hissetmek, yalnız zekâ ile ölçmek, yalnız bedenin ihtirasları ile kımıldanmak Hakk'a ulaştırmaz."[328] 'Allaha ulaşacak olması beklenen birey' her türden totaliter zorlamadan arınmış olmalıdır; aksi durumda, benliğine dönemeyeceğinden hareketinin amacı ve yola çıkış niyeti anlamsızlaşır. Totaliter devlet insanın doğasını değiştirmek amacındaysa, totaliterizm bireyi bir ilkel davranışlar toplumuna çevirmekten başka şeyi amaçlamaz. Benzer yorumu, geniş zamanlı bir taramayla, 20.yy'ın sol ve Marksçı siyaset felsefesinde bulmak olasıdır: "Totalitarizmin niyeti ve tasarımı, amacı insanın doğasını değiştirmek ve insanı ilksel davranışlar topluluğuna, değişmez bir tepkiler kimliğine indirgemekten başkası değildir. Bu şekilde, insan soyunun özelliklerini yıkmak ister."[329] Bunu gerçekleştiren totaliterizmin yahut totaliter fenomenin ortaya çıkışıyla, "...[ö]ncelikle, bireylerin daha önce sırasıyla aile ve sınıf aidiyeti tarafından inşâ edilen, sağlanan korunma ve müracaat noktalarının tahrip olması, yıkım deneyiminden geçmiş ve atomize olmuş bireylerden ibaret bir kitleler çağına girilmiş olması gerekir."[330] Sanayi devriminin katlanıp evrimleşerek bir kartopu efektiyle tarih sahnesinde önüne katarak silip süpürdüğü insanlığın birey hâlidir ve daha önceki pastoral "köklerinden koparılmış, atomize olmuş bireyler totaliter hareket sürülerini meydana getirecek olan, düş kırıklığına uğramış ve umutsuz insanlar kitlesini oluşturacaktır."[331] N. Topçu, tıpkı J. P. Le Goff gibi, totaliter baskı araçlarının modern çağda bireyi ne duruma soktuğunun farkındadır ve belki bu yüzden insanın hareketini durduran devlete karşı çıkmasıyla, Marksçı yaklaşımlar arasında kümesel kesişim bağını kurmak kısmen olanaklıdır.

Topçu, daha önceki bölümlerde aktardığımız gibi, Türkiye'ye döndükten sonra, oradaki Katolik hocasının bir yansımasını-benzerini İslam çevrelerinde aramaya kalkışmış, sonunda Nakşibendi hocası Abdülaziz Bekkine'yle tanışmıştır. Bizce, A. Bekkine, Topçu'nun Türkiye'de aradığı Blondel'den başkası değildir. Nitekim, "Nurettin Topçu, Hoca'ya sabaha kadar yaptıkları bir sohbet neticesinde bağlanmıştı ve bu bağlılık Abdülaziz Bekkine'nin vefatına kadar devam etmişti. Bu bağlılık Topçu'nun

---

[328] Topçu, **İradenin Davası**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1998, s.90
[329] Jean-Pierre Le Goff, "Totalitarizm ve Diktatörlük, Totalitarizmin Arendtçi Yorumu ve Her Türlü Yararcı Yaklaşımından Farkı Üzerine", ***Birikim*** Sayı 167, Mart 2003, S: 83-92. s.86.
[330] Le Goff, **a.g.m.**, s.88.
[331] Le Goff, **a.g.m.**, s.89.

düşüncelerini ve davranışlarını tamamen değiştirmiş ve bu değişiklik Topçu'nun yazılarında kendisini bulmuştur. Abdülaziz Bekkine'nin en meşhur eseri Nurettin Topçu'dur diyebiliriz." [332]

Topçu'nun etkilendiği kişiler, elbette bu kadarla kalmaz, daha fazla sayıda kişiyle gönül bağı kurmuştur. Bunların başında, hem aile dostu, hem bir zaman kayınpederi olmuş bulunan Hüseyin Avni Ulaş ve milli marşın şairi Mehmet Âkif Ersoy [Topçu, şairin Safahat adlı eserini elinden bırakmaz, öğrencilerine 'Âkif'in isyan kitabı' diye tanıtırdı] başta gelmektedir. Topçu ülküsel bağlılık içinde olduğu tarihi kişilikleri de sıralarken, Mevlana, Fatih Sultan Mehmet, Gandhi gibi isimleri verirdi.

Nurettin Topçu'nun Fransız Katolikliğinin seküler dünyayla barışıklık sağlamaya çalıştığı Blondel felsefesinden kaynaklanan hareket düşüncesine İslamî temelde tasavvuf yabancı değildir. İslam'ın insanı öne çıkaran bir inanç yapılanması vardır; bu yapılanma, Topçu'nun hareket felsefesine tıpatıp uyacak, örtüşecektir. Nitekim, İslam düşüncesinde insan yaratılmış varlıkların en üstünü ve şereflisidir. İnsanın, insanüstü ve doğaüstü-metafizik olanla ilişkisi, aklın gelişip yetkinleşmesi ile bağıntılıdır. İnsanın varoluşunda, varlığında Tanrıdan itibaren giderek düşüş kaydeden ve maddede kaybolan entelektüel unsur, ortaya çıkar.[333] Bu nedenle Topçu'nun hareket felsefesinde din, İslam düşüncesi zorlanan bir eleman bağıntısında değil, kümesel mantık zinciri içinde birbiriyle ilintilenmiştir.

Öte yandan, hareketin bireyin kendisi için yapılması kadar başkaları için de yapılıyor olması şartını Topçu, her seferinde tekrarlamaktadır; bu anlamıyla bireyin hareketi egoistik anlamda bireyci yöneliş değildir, bir bütüncülüğü kapsar. Bu yüzden, "Hareket kişinin yalnızca kendisini düşünerek yaptığında 'isyan' adını almadığı gibi, kendi ailesini ve cemiyetini, hatta aynı dinin mensuplarını da düşünerek yapıldığında da isyan adını alamıyor" demek olanaklıdır.[334] Başkaldırı, isyan, kısaca bir 'hayır' demek durumudur. Bu hayır demek durumunu kitlelerin üstlenmesi durumunda kamuoyu denilen olgu ortaya çıkar; O.Spengler, İnsan ve Teknik adlı yapıtında benzer şeyleri söylemekle Topçu'ya

---

[332] Gül, **a.g.m**, 1.2.1.Bl, s.45.

[333] Henry Corbin, **İnsan Felsefesi Tarihi** Çev: Ahmet Arslan, İletişim yayınları, İstanbul, 2000, c.II, s.7.

[334] Akay, **a.g.m**, 1.1.Bl., s.52.

yönelik referans kaynağı olabilecektir.[335] Spengler, "Kamuoyu ise bir isyan faaliyetinden başkası değildir" diyordu, "Bu ise bir isyancının ruhudur!" Spengler'e bakılırsa, yaratıcı ve üretici olan insan ürettiğiyle kendi doğasına ters düşmekte, bu nedenle isyancı olmaktadır. Kamuoyu bu isyanın bir tezahürüdür.

Başkaldırı üzerine Batı'da en önemli seslerin başında gelen A.Camus'nün söyledikleri bir bakıma Spengler'in itirazlarını da kapsar: "Kimdir başkaldıran [isyankâr] insan? Hayır diyen biri... Ömrünce emir almış bir köle, birdenbire, yeni bir emri kabul edilmez bulur. Nedir bu 'hayır'ın özü? Kısaca bir sınırın varlığını kesinler bu hayır... Başkaldırmışın ötekinin 'fazlaya kaçtığı', hakkını bu yanında bir başka hakkın kendisine karşı çıktığı, kendisini sınırladığı bir çizginin ötesine taşırdığı duygusunda da aynı sınır düşüncesini buluruz."[336] Madem ki hareket ederek gerçeğe ulaşmaya çalışan birey bunu aynı zamanda başkaları için de isteyerek yapmaktadır, o hâlde bu eylemi, gelecek kuşaklara, hasılı insanlığın devamına da tesir edecektir. Topçu, isyan-hareket neslin devamı için de kaçınılmazdır demekle ve "Şayet mukadderatımızdan sorumlu ve endişeli isek, ancak isyan etmek suretiyle bu endişe giderilmiş ve bu sorumluluk kabul edilmiş olacaktır", sözünü buna kanıt verir.[337] Burada sözü edilen hareket gerçek isyandır, "Hareket, eşyayı ve kendi eliyle kendisini değiştirmeye yönelik bir plan içersinde kendini gerçekleştiren insanın mukadderatını yerine getiricidir. Hareket hâlinde Allah hareketin dışında değildir ve insan asla O'nsuz hareket edemez." [338]

Kısaca, Nurettin Topçu Anadolu Türkü'nün yüzyıllarca süren otorite altındaki ezikliğini ve esaretini, kendini birey olarak harekete geçirmek suretiyle yola çıkmasının ardından kazanacağını söylemektedir. Bunu, bu hareketin İslam tasavvufuyla beslenmiş, kökleri milli tarihte yatan, insan hümanizması evrensel değerleriyle çelişmeyen bir Türk rönesansının başlangıcı olarak savladığını da eserlerinden ve politik tavrından biliyoruz. Topçu, hareket felsefesi çerçevesinde bireyi öne alan kuramlarıyla Türk siyasi tarihinde başlı başına bir örnek oluşturmuştur; ne var ki çalışmamızın başında ve bazı paragraflarda değiniyor olduğumuzu yinelersek, bir zemin kaymasıyla kendisini içinde bulmak zorunda

---

[335] Spengler, **İnsan ve Teknik**, , s.54-56.
[336] Albert Camus, **Başkaldıran İnsan**, Bilgi yayınları, Çev: Tahsin Yücel, İstanbul 1967, 1.Bl, s.21.
[337] Topçu, **İsyan Ahlakı**, s.205-208.
[338] Topçu, **a.g.e.**, s.205-208.

kaldığı İslamcı-milliyetçi-sağ siyasete bağlı kesimlerin söylem ve eylemlerinden, deyim mazur görülürse kullanmak gerekir ki, 'yakayı kurtaramamıştır', gitgide onların sesi olmak durumunda kalmıştır. Bu sesin sahibi olarak Topçu, açıkçası, İslami kesimlerde, hele o dönem ele alınırsa 'bulunmaz Hint kumaşı' tarzı entelektüel kişiliğiyle siyasi davalarına hizmet etmiş olmalıdır. Onun entelektüel kimliğiyle yalnız kalması, aslına bakılırsa, dönemin öteki örneklerinden ayrılmamaktadır; bu, entelektüelizm 20. yüzyılda yalnızlık ve anlaşılmazlıkla dolu, **mizantropik**, münzevî rahatsızlıklarından birisi gibidir. ABD'de entelektüellerin tehdit altında kalmış soyu tükenen varlıklar olduğunu söyleyen kimi eleştirmenler, sosyal bilimcilere, onların yazılarına rast gelmek bu düşüncemize neden olmaktadır. "Amerikan halk entelektüelleri, kaybolup giden Kuzey Amerika turna kuşları gibi, soyu tükenmekte olan bir türün canlılarıdır...Yüzyılın ortalarına kadar entelektüellerin halk arasına karışmaları tartışılıyordu. Onlar da *'kültürel ofislerinde'* modern dairelerinde yaşayıp dilediklerini yazdılar. Bir çoğu da derinlemesine eğitim almamıştı... Bu eğitim yetersizlikleri onları halk gözünde yüceltiyordu."[339] Entelektüellerin yalnızlığı bu örnekten de anlaşılacağı gibi, aslına bakılırsa, 20.yy'ın sorunlarından birisidir ve Türkiye'de birçok aydının baş ağrısı olarak yaşanmış, Topçu da bu sıkıntıdan payını almıştır. Örneğin, bir dönemin önemli muhafazakâr aydınlarından Cemil Meriç'in şikayetle yazdığı şu satırlar benzer bir duyguyu vurgulamaktadır: "Aydın, gölgesinden korkuyor. Kafasıyla düşünen adamın tutunabileceği dal yok! Neden İşçi Partisi'ne girmiyorsun? Girmem, çünkü benim yerim kütüphanedir. Ben ışık arayan, aydınlanmak ve aydınlatmak isteyen bir insanım. Politikanın kurtarıcılığına inanmıyorum. İşçi sınıfına karşı beslediğim sevgi platoniktir; tanımıyorum onları."[340] Bu dürüst itiraf ve açıklamalar, yalnız kalan bir entelektüele ve birey felsefesi üzerine çalışan Cemil Meriç'e aittir. Öte yandan, gerçekten, Topçu, aydın insan kıtlığı çeken 'sağ cenahta' yeri doldurulamaz bir felsefenin sahibidir. Onun siyasal idealleri ve düşüncesinde net olmayışı, bir bakıma isteyen tarafın onu kendi yanında görebilmek olanağını ellerine vermiştir; şöyle de denilebilir ki, 'sağ ya da sol entelektüelizmden çıkış noktasını Topçu yaparak harekete edenler, diledikleri yere gitmekte sakınca görmezler!' Zira, Topçu'nun siyasi hedefleri Marksçı söyleme de yatkın, dinî yoruma da 'müsaittir'... Örneğin, "Topçu

---

[339] Anthony Grafton, "The Public Intellectual and the American University", **The American Scholar**, Bl.70, No.4, 2001, s.41.

[340] Cemil Meriç, **Jurnal**, Bütün Eserleri-Cilt 1., İletişim yayınları, İstanbul, 1992, s.79.

demokrasiyi, özellikle de Türkiye'de yaşanan fiilî demokrasi pratiğini eleştirirken oldukça realist bir tavır sergiler. Bu realist tavrını en net biçimde görebileceğimiz yerler, onun 'genel irade' fikrine, bu fikrin cisimleştiği devlet biçimine ve bu devletin idaresine talip olan siyasal partilere dair eleştirel görüşlerini dile getirdiği satırlardır. İlginçtir, Topçu'nun buralarda kullandığı dil, açık biçimde, Marksçılığı andırır, hatta neredeyse onun bir yankısı gibidir."[341] Burada alıntısını kullandığımız yazarın görüşlerini yukarıda verirken, Topçu'nun Marksçı söyleme yakın durduğu ifadesini de vurgulamış bulunuyoruz. Söyleminde böylesi izlere rast gelinirse de, ne var ki, kesinlikle Topçu asla bir Marksçı, ateist ve materyalist değildir.

Topçu'nun isyana gitmesini istediği bireyin bu çabası bir açık hayat mücadelesinden başkası değildir. Bu anlamıyla bakılırsa, Topçu'nun Marksçı bireyin varoluşu yorumuna yakın düşündüğünü görmemiz de, onu Marksçı söylemlere gereksindiğini savlamamızı da gerektirmez. Zira, Topçu'daki isyancı bireyin mücadelesi mistiktir, Marx'da bu mücadele, varoluş gereğidir. "Çok sonraları bir gazetecinin kendisine insanın varoluşunun temeli nedir, diye sorduklarında, Marx'ın yanıtı, 'Struggle'- Mücadele" olmuştur.[342] Marksçı insan ve emek mücadelesinin üzerine Topçu'ya ait mistik bir giysi giydirilmesi durumunda, eğer metafor çok zorlanırsa, bir olasılıkla Topçu'nun Marksçı söyleme yaklaştığı, belki, savlanabilir. Bütün bu yaklaşımlarıyla Topçu'nun Türk modern felsefe dünyasına değişik bir yorum getirmekte olduğu apaçıktır; ne var ki onun anlaşılamaması ardında, felsefesini başkalarıyla kıyaslamak yönündeki zorlamaların olduğunu da düşünmekteyiz. Bunda Topçu'nun kendisinin de anlatımdan kaynaklanan eksikleri olmuş olabilir. Oysa, Topçu'nun daha bilimsel ve akademik bir dünyaya adım atıp kalabalıklar içinde yalnız bir entelektüelin varlığını göstermekle yetinmesi olanaklı olsaydı, bir tarikatın şemsiyesi altına sinmeseydi, Türkiye'deki birey felsefesinin uluslararası düzeyde bir temsilcisi olarak adının dünyada şimdi durduğu yerden farklı bir sayfada geçeceği kesindi; bu, en azından ona uzak duran Türk solu ve genel olarak Türk aydınlarının da önünü açacak, onları birey gerçeğiyle yüzleştirecek bir fırsat olabilirdi. Eğer kıyaslanırsa,

---

[341] Şükrü Argın, "Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", **Muhafazakârlık- Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** (içinde), Ed: Ahmet Çiğdem, İletişim yayınları, İstanbul, 2003,Cilt 5, s.465.

[342] John Carroll, **The Wreck...**, s.160.

Jose Ortega ý Gasset, işte bu açmaza girmemiş, dinsel söylem diline yönelmemiş olmakla, İspanyol felsefesinde varoluşcu bir birey yaklaşımını kurabilmiştir.

3.5.Topçu'yu Değerlendirmek

Bu bölümün son kısmında hem kısa bir değerlendirme yapmak, hem de Topçu üzerine kimi eleştirileri, görüş ve vurguları toparlamak amacındayız.

Nurettin Topçu'nun ölümünden sonra, uzun bir süre adı, yapıtları ve düşünceleri çevresinde bir suskunluk yaşandığı biliniyor. Bunda etkili olan şeyi, dönemin 12 Eylül 1980 askeri cuntasına ait siyasal gelişmeleri, ardından Türkiye'de demokratik siyasal yaşama tekrar geçiş sancıları, ülkenin karşılaştığı ayrılıkçı etnik ideolojilerin silahlı saldırılarına karşı 'teyakkuz hâline' geçen devletin aşırı hassasiyetle davranması biçiminde nedenleri gösterebileceğimiz gibi, bir başka aslî neden daha vardır; bunu tanımlamadan Topçu'ya yönelik bugün gösterilen 'teveccühün' sebeplerini anlamak zor olacaktır.

12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından yaşanan siyasal süreç, Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi iktidarlarıyla tedricen demokratikleşmeye adım atılmasına yöneliktir. Bu süreç birçok yönden değerlendirilebilirse de, asıl, bireyi öne çıkaran iktisadî felsefesiyle ele alınmalıdır. Türk toplumunda o güne kadar, Cumhuriyet'in ilânından itibaren modern Türk tarihinin hiçbir döneminde görülemeyecek ölçüde bireye odaklı, bireyi esas alan, liberal felsefeler içinde tamamen insanı öne çıkaran politikaları ile Özalcı dönem, en başta bu yönüyle dikkate değerdir. Açıktır ki Özal yönetimi ülke insanına bir kapitalist girişimci, hatta vulgar anlamda 'iş bitirici, köşe dönücü' veya 'benim memurum işini bilir' anlayışını vermiştir. Böylece devleti arka planda pasifize edip bireysel yükselişi öne çıkaran bir zihniyet kazandırdığı söylenebilir; böylesi bir insan karakterine Türkiye Cumhuriyeti'nin yakın tarihi boyunca rast gelinmemiştir. Özalcı politikalarda temel alınan birey, gerçi tam olarak, çalışmamız boyunca ele alınan birey değildir; evet, aynı insandan söz edilmekle beraber, Özal ve yeni iş bitirici kadrolar için ekonomik refahın artırılıp sermayenin temerküz edildikten sonra yukardan aşağıya doğru paylaşılması ve yeni bir orta sınıfın yaratılması temel amaçtır.[343] Bu süreç 1984 seçimleriyle başlayan 2000'li

[343] b.a.: Osman Ulagay, **Özal'ı Aşmak İçin,** Afa yayınları, "21.YY.Dizisi, No:7", İstanbul 1998.

yıllara kadar sarkan bir ekonomik değişim sürecidir, globalizmin dünya ölçeğinde insanı ve toplumları da değiştirdiği döneme tekabül eder. Bu anlamıyla ele alınırsa, aslında, Turgut Özal globalizmin erken uyarı sinyallerini almış bir siyasi liderdir; Türkiye'yi bir bakıma, kısa sürede globalleşen-periferi ülkelerin arasında lider konuma çıkartmanın uğraşındadır. Ancak Anadolucu bir ülke ve Kemalist bir devlet adına değil, tersine üst burjuvaziyle yeni orta sınıflar adına bunu gerçekleştirmenin çabasındadır. Özal politikalarıyla, ülkede, tam anlamıyla Ortega'nın sözünü ettiği bir kitle insanı yaratılmıştır. Bu insan tipi, Sait Faik'in "Ben ne yapayım" başlıklı ünlü hikâyesinde anlattığı gibi bundan böyle artık ıslah edilemez, işi gücü küçük çıkar kurnazlıkları olan sıradan insanları ifade eder.[344] Özalcı bir dönemin sonlarına doğru, uzun zamandır, öteden beri Türkiye'deki resmi Kemalist[345] otoriter yetkinin baskıcı denetiminde kalan muhafazakârlar ve fanatik din kaynaklı ideolojilere kadar uzanan sağ kanat siyaset, birden, hatta hiç hazırlıksız olduğu bir ânda kendisini bir özgürlük ortamında bulmuş, ne zamandır beklediği örgütlenme ve harekete geçme zamanının geldiğine inanmıştır. Bu kesimlerin orta sınıflardaki 'dünyevî hayata fazlasıyla meftûn' ve 'dünyevî zevk ve sefa içinde' kalmış bireylere yönelik söyleyeceği sözler, eleştiriler ve yeni önerileri olmalıydı; ellerinde bu yönde bir malzeme de yoktu. Topçu işte bu anlamda birden fark edilen, ne zamandır unutulmaya yüz tutmuş, ama farklı bir söylemi olduğu ansızın anlaşılmış bir düşünür gibi sağ-muhafazakâr çevrelerce elden bırakılmayan bir filozof oldu. Sol siyasetin ise bir öncel hazırlığı vardı; bu tip globalleşmeye giden dünyanın neo-kapitalist ve enformasyon teknolojileri açısından donanımlı, hatta beyaz yakalı diye tabir edilen hizmet sınıfının üyelerine ilişkin evvel eski söyleyecekleri şeyler, onların ezberinde zaten vardı, yenisini üretmeye gerek duymadılar.

Ne var ki özellikle Türk-İslam sentezcisi, Türk milliyetçisi yahut cemaatçilik çevresinde tekrar ortaya çıkan tarikat eğilimlerindeki sağ siyasetin, Türkiye'de görülmeye başlanan kitle insanına karşı onları hazmetmek zorluğundan kaynaklanan söyleyecek 'bir çift sözü' olmalıydı. İşte, bireyin ötekileştiğini din-teokratik temelli argümanlarla izaha kalkışmanın arayışında Nurettin Topçu yeniden keşfedilmiş oldu.

---

[344] Sait Faik Abasıyanık, "Ben ne yapayım?", **Lüzumsuz Adam** (içinde), Varlık yayınları, İstanbul, 1948.
[345] Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim yayınları, İstanbul, 1989, s.10-11.

Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün'ün Nurettin Topçu üzerine yazdığı yapıt bir yana, ayrıca Fırat Mollaer'in yine Topçu üzerine doktora tezinden kaynaklanan bir kitabı hariç tutulursa, bugüne dek, Türk birey felsefesine şaşırtıcı katkıları olan filozof Nurettin Topçu için yazılanların neredeyse tamamı ona bir övgü ve onu evliya mertebesinde görmeye çalışan [ve bir bakıma böyle yapmakla aslında onun boyun eğen insan tanımına giren yazarların yapıtları olmaktadır, bunlar] kitaplardan başkası değildir. Henüz, birkaç makale çalışması dışında da Topçu için Türkiye'deki Marksçı literatürde ve sol aydınlar arasında bir tartışma yapıtı da çıkmış değildir. Bu, 'Sol'un henüz birey felsefesine eğilecek zamanı olmadığından değil, belki de hâlâ Topçu'yu tanımıyor olmasındandır.

Özetle, eğer son zamanlarda ardı ardına Topçu ile ilgili kitaplar, makale ve akademik tez çalışmaları seyrek olup yayınlanıyorsa, bu çalışmamız da dahil olmak üzere tümü, Topçu'nun yeni tip Türk insanının birey olarak kendisini ötekileştirip zavallı durumuna düşürmesine duyulan tepki nedeniyledir. Gerçekten Topçu'nun antisemitik ırkçı lafzı, faşizme yönelik kimi söylemleri, sağ politikacılarla içli dışlı oluşundan kaynaklanan taraf tutuşu, hatta uzun süre yasaklanmış olan Nakşibendî tarikatında bulunuşuna karşın, bir özgürlük kapısını Türk felsefesinde aralamış olması onu okumak ve tanımak için Türk aydınlarına 'şart ve vazife' olmalıdır.

Öte yandan Topçu'nun felsefesine uyan bir anarşist kimliği de bulunmaktadır; zira unutulmaması gerekir ki Topçu bir isyancıdır... Bu kimlik gereği hareketin isyan olduğuna duyduğu inançla, örneğin, 1973 yılında yargılanıp idam cezası alan silahlı sol direnişcilerden Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan'ın infazlarına karşı çıkan ve onlara sahiplenenlerin başında Topçu'nun bulunması da şaşırtıcıdır; beklenmeyen bir reflekstir kimilerine göre... Bir anlamda, Fransız entelektüeli ve varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden Jean-Paul Sartre ile kıyaslanabilecek bir kişiliğe sahip olduğunu, düşüncelerinin bu yönde tamamen özgür iradeden yana bulunduğu savunabiliriz.

Topçu'nun, "...[b]u yiğit Türk gencini 'ölçüsüz kamu gücüne karşı direnen bir isyan ahlakçısı sıfatıyla tebcil ettiğini" bildiren S.Seyfi Öğün'dür.[346] Yine Öğün'ün yazısından öğrendiğimiz kadarıyla, Türkiye İşçi Partisi -T.İ.P.- eski milletvekillerinden, Marksçı

[346] Öğün, "Nurettin Topçu şaşırtıyor...",

politikacı, eski sporcu, Sosyalist Parti kurucusu Prof. Dr. Mehmet Ali Aybar'ın TBMM'ye girmesi haberi üzerine, "Nihayet bir adamoğlu adam meclise girdi." diye sevinçle karşılaması da şaşırtıcıdır.

Topçu'nun, yasadışı eski Türkiye Komünist Partisi üyelerinden, 1950'li dönemin yasal sosyalist Vatan Partisi kurucusu Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın eserlerini takip ettiği, ardından onunla tanışıp, buluşup sabahlara kadar sohbet ettiği de rivayeten anlatılanlar arasındadır. Türk solunun Prof. Dr. Türkkaya Ataöv, Selahattin Hilav, İlkay Sunar ve K. Marx çevirileri yapan Keyise İdalı gibi isimlerle de ahbaplığı tamamen Topçu'nun samimiyetine bağlanabilir.

Bütün bunlarla anlaşılan şu olmalıdır ki Topçu, aslında Türk siyasi hayatında her ne kadar "isyan" gibi resmi otoritenin kulağına hoş kaçmayan sözler ediyor olsa da, bir huzur ve sükûnet adamıdır. Onun yakın çevresinde bulunup benzer şeyleri aktaranlar da vardır; özel yaşamında tevazû ve sadelik içinde olduğu, aydın kişiliğiyle sınırsız entelektüel merakları bulunduğu aktarılmaktadır. Bu, Türk siyasetinin aradığı, ihtiyaç duyduğu bir kimliktir; ancak ne yazık ki, bugün sadece onun dinsel bağıntılarını ortaya çıkaran, bu yönüyle sahiplenilen, böylece tanıtılan bir 'Topçu kimliği' bulunmaktadır.

Elbette Topçu, her şeyden evvel bir milliyetçidir; onun amaçladığı Türk milliyetçiliği Anadolu topraklarına ait olanıdır. "Nurettin Topçu, 'Yarınki Türkiye'nin projesini Anadoluculuk düşüncesi çerçevesinde şekillendirmiş, bu düşüncenin birinci basamaktaki gayesini Anadolu coğrafyasında yaşayan insanların tümünün ahlaklı bir toplum meydana getirme kriterinde buluşması olarak belirlemiştir."[347] Ahlaklı bir toplum kurmak kolay değildir ama bunun umudunu, sıradan insanların ıslahına duyduğu kuşkuya rağmen Topçu üzerinde taşımaktadır. Başka çare de görememektedir; "Ahlakî bir cemaat, hem ferde hem cemiyete üstün olan sonsuzlukta karar kılan bir ideale kendini iradeyle teslim eden topluluktur."[348] Bu amaca yönelip ideal bir Türk toplumu kurmanın yöntemi tek tek bireylerin isyan bilincine ulaşmalarıdır; bu isyan, başından beri aktarıldığı gibi, yıkıcı ayaklanma değil, olumlanmış-pozitif bir karşı çıkıştır. Topçu, felsefesi temeline bunu yerleştirir. İsyan bir bakıma, Ortega'nın 'hayvanlaşan insanlık' dediği kitle insanına

[347] Gül, **a.g.m.**, s.113.
[348] Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, s.42.

itirazdır; Albert Camus'nün dediği gibi, 'insan hayvan olmak istemeyen hayvandır', insan yabanilerin hep başkasına dikkat kesilmelerinden farklı yaşamalıdır; Topçu bu konuda da hemfikirdir.

Topçu, esas itibariyle bir din felsefesicidir; onun bireye yaklaşımı zahiridir, asıl amacı tanrıya ulaşmaktır. Ruhçu, spritüel felsefe izlemesi nedeniyle, kesinlikle çalışma başından beri benzeşim noktalarını aradığımız Ortega'dan bu yönüyle ayrılır.

"Sorbonne'da yaptığı doktora tezi olan 'Conformisme et Revolte-Uysallık ve İnsan'ın alt başlığı 'İnanç üzerine bir psikoloji taslağı'dır. Şu hâlde Nurettin Topçu esasen bir din düşünürüdür. Mistik –Spiritüalist (ruhçu) felsefenin temsilcisi olarak karşımıza çıkar."[349] Sırasıyla Topçu insanı, ardından milleti, sonra devleti, en sonra da Allah'ı kurmacasını yaptığı siyasi düzenin kare asları olarak aktarır. Onun insanla oyalandığı metinler ve felsefe bilgileri ne kadar kitle insanı teorilerine uygunsa, millet üzerinden kurduğu anti-semitik ve ırkçı söylemler, devleti otoriter ve mutlakiyetçi olmak üzere idealize etmesi ve nihayet Allah düşüncesiyle dinsel katılığa kalkışması Topçu'nun açımlayamadığı kısır döngülerini gösterir. Bu anlamıyla Topçu, kendi elleriyle kurduğu birey felsefesini, dinsel sonuçlara ulaşmak üzere yine kendi elleriyle 'ziyan' etmiştir.

Toplumsal yaşamı düzenleyen kuralları, 'bireyin hareketini' engelleyecek biçimde düzenleyen her türden gelenekçi anlayışa ve yerleşik düzene şiddetle karşıdır. Alkol, tütün ve uyuşturucu kullanımı, kumar, hatta milli piyango gibi devlet eliyle oynatılan oyunlar, fuhuş, gece hayatı, Batı tarzı eğlence, kısaca insanı mistik seçkinlikten uzaklaştıran kapitalist her tür araca karşıdır ve bunları devlet eliyle durdurmak kararındadır. Bu yasaklamayı, bireyin hareketinin önünü açmak için ister; böylece, farkında olmaksızın devletçiliğin yasaklamasına sığınır. Zira, Topçu'ya göre, Türk cemiyeti bozulmanın içindedir. Topçu, "İrade kuvveti kazandırmakla başlayabileceğini söylediği kurtuluş hamlelerinin temeline İslamiyeti koymaktadır. Bu meyândaki çabalar İslam temeli üzerine oturtulursa ancak başarıya ulaşabilir." [350] demektedir.

---

[349] Akay, **a.g.m.**, s.62.
[350] Hüseyin Karaman, **Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi,** s.101.

Topçu, dayanışmayı ve korporatizmi, öte yandan komünizmle kapitalist liberalizm siyasi not defterinden tamamen silmekte; bunlar yerine merhamete dayalı insan topluluğunu öne sürmektedir. Ona göre, "merhamet ve mesuliyetten sonra gelen ruh hali hürmet duygusudur. Her varlığa çevrilen sevginin bizi bize ulaştırdığı hal hürmet durumudur. Hürmet ahlak yapımızın ilk ve temel mayasıdır."[351] Bu açıklaması ardından Topçu din, toplum, insan, devlet, millet başta olmak üzere hürmet gösterilecekler listesini uzunca tutuyor, böylece isyan etmek isteyen bireyin isyanla karşı çıkacaklarının âdedini aza indiriyor; bu, Topçu'nun başta gösterdiği samimi birey felsefesinden uzaklaşmasının 'emâreleri' nedeniyle olmalıdır. Doğaldır ki hürmetin ardından vazifeler gelmekte, böylece daha evvel bireyin dilemediği hizmeti yapmaması gerektiğini isyan ahlakı nedeniyle söylemekte olan Topçu, her türden hizmetin [Stoacı bir anlayıştır bu] acı ve sıkıntı vererek yapılmasıyla, insanda ibadet duygusuna eş duygu oluşacağını ve bunun yararlarını savunur. Bu da yetmez, Topçu'ya bakılırsa, insan **ıstırap** çekmelidir, "Nasırlaşmış kalpleri iyileştirecek tek bir yol vardır. Oda ızdırap çekmektir. Izdırap kalbin yakarışıdır. Onun ilahî irade karşısında boyun eğip, teslim olmasıdır. Izdırap şu hâlde ibadetin bir diğer adı olarak karşımıza çıkmaktadır."[352]

Topçu, Oscar Wilde'ın sözlerinden alıntı yaparak şöyle demektedir: "...[g]üzel bedenler için zevk, güzel ruhlar için ıstırap gerekir. Istırap bizde hayat enerjisinin artması, yığılması ve bollukla kullanılmasıdır." [353] Bu sözleriyle şair Ahmed Haşim'in, "Melâli anlamayan nesl'e âşina değiliz" mısraındaki ruh duygusuna yaklaştığını görmek olanaklıdır. Birey, merak ve sıkıntıyla hareket eder, yoksa hayvanlarda da hareket vardır ama şuursuzdur, o hâlde insanın birey olabilmesi için bu özelliğinin ayrımında olması gerekir; Topçu'nun çok kısa bir özetle bireye ait tanımı budur. "İnsanı idare eden bir büyük kanun var: İçsel ve sebepsiz merak ve sıkıntı kanunu! Tüm hareketlerimiz o kanunun emriyle yapılıyor. Hareket, bu merak ve sıkıntıdan kurtulmak için sanki bir cehd (çalışma, çabalama), içimizden dışarı bir atılıştır."[354] Birey bu dışa atılışın varlığı olarak Topçu tarafından ele

---

[351] Topçu, **İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf**, Dergâh yayınları, İstanbul, s.88.
[352] Akay, **a.g.m.**, s.95. [Alıntıdaki imla ve yazılım, orjinal metin açısından değişiklik yapılmaksızın kullanılmıştır. bkz: "Oda", "Izdırab" vs.]
[353] Nurettin Topçu, "İrade ve Iztırap", ***Yedi İklim***, Sayı. 201, 2006, s.108.
[354] Nurettin Topçu, **Var Olmak**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1997, s.28. [içinde: Düşünen Adam dergisi, sayı 1/6, 10 Şubat 1961]

alınmaktadır. Böyle bir bireyin, Ortega'da içeriğini bulan kitle-insanı kavramıyla ilintisi olmadığı açıktır; ancak Ortega ile bu anlamda benzerlikleri bireyi esas almaları üzerinedir.

Şurası açıktır ki Topçu'yu, kapitalizmin bireyi, Türkiye'deyse yarı feodal, tarımsal kapitalizmin memleket insanının ruhunu maddi dünyaya *teslim ediyor* olması ilgilendirmektedir. Bu *teslim edişte* **Faustçu** bir bireysel alçalma ve ruhun madde karşısında –kapitalistik mal ve değer mübadelesiyle, değiş tokuşun- piyasa değerlerine indirgenmesi görülür; Topçu bütün bunlardan insan adına rahatsızdır. Johann W. Von Goethe'nin* Dr. Faust'u şeytan Mephisto'yla kendi ruhu üzerine pazarlık yaparken, kapitalist ekonominin zalim, kaba yüzüyle görünmektedir. Artık kapitalist birey vardır ve birey ruhunu mal-meta piyasasında değişime hazırdır.[355] Bu değişimin pastoral dönemin tersine işlediğini Topçu da görmektedir.

Topçu'nun pastoral bir kır hayatını en çok İslami memleket kültürüne uygun bir uygarlık biçimi olarak gördüğünü daha önce yazmıştık. Topçu gibi Ortega da teknolojiye karşıydı, ancak Ortega'nın karşıtlığı teknik seviyedeki artışa uygun olarak kitle insanının zekâ, olgunluk, kültür ve ahlak seviyesinin henüz gelişmemiş olduğu varsayımına dayanmakta, Topçu'da ise teknik karşıtlığı romantik bir kırsal yaşam savunusundan kaynaklanmaktadır. Topçu, Batı'nın da aynı sorunla karşı karşıya olduğuna inanır, "O halde ortak bir düşman olan teknoloji ve onun ideolojisi olan pozitivizm ve materyalizme karşı Doğu-Batı farklılıklarının en yüksek derecede yumuşatılması suretiyle 'âlemşumûl' bir mücadele vermek gerekir."[356] 'Âlemşumûl' uluslararası bir mücadelenin, Topçu'da tam karşılığı okunamaz; ancak bunun globalizm-küreselleşmekle bir ilintisi yahut bunu sonuçta amaçlayan yanı olmadığı açıktır. Topçu, kırsal ekonomiye bağımlı bir memleket tasvir ederken, 20. yüzyılın başlarında Avrupa'nın tarımsal ekonomiden kopmaksızın uluslaşma sürecinde ilerleyebileceğini savunan, başını F. List'in (1789-1846) çektiği düşünürler arasında görünmektedir. Friedrich List'in, kapalı gümrük duvarları ardına çekilmiş bir

---

* **Faust ve Mephisto** öyküsü, Goethe'den evvel, İngiliz yazarı Christopher Marlowe (1564-1593) tarafından yazılmıştır. Marlowe öyküyü Faust'un şeytan karşısındaki kesin yenilgisiyle sonlandırırken, Goethe 'kapitalist pazarlığı' uzatmakta ve Dr.Faust ruhunu satmış olmakla beraber, şiirsel tiyatro eseri boyunca, pazarlık koşullarını sık sık gerekçeler öne sürüp değiştirmektedir. Burada, bireyin, kapitalizmin burjuvazi elinde zafere ulaştığı bir dönemin, bitmeyen piyasa ilişkilerine ait olgulara rast geliriz.
Bkz; b.a.: C.Marlowe, **Bütün Oyunları,** Çev: M.Hamit Çalışkan YKY-Kâzım Taşkent Klasik serisi.

[355] Berman, **All That is Solid Melts into Air,** s.48-50.

[356] Öğün, **a.g.e.**, s.419.

ulusun varlığında yaşatmayı düşleyip umduğu ulus-devlet, bir bakıma, Topçu'nun hayalindeki 'memleket fikrine' uymaktadır. List'in düşüncesi Bismark dönemi Almanya'sı için uygun görünüyorsa, benzer biçimde, henüz milli burjuvazisini yaratmamış, o döneme göre nüfusun tarım toplumu aşamasından kentsel-endüstri toplumuna henüz geçilmemiş olan Türkiye'de Topçu Bismarkçı Alman modelini, o bunun adını yapıtlarına anmamış olsa da açıkçası benimsemiştir. [357]

Topçu'nun Batı karşıtı bir kırsal modernleşme yanında olduğu, Türk modernleşmesi üzerine çalışanların ortak kanısıdır. Bu modernleşme hem insanı yok eden geleneğin reddi hem de insanı var eden geleneğin kabulü gibi iki zıtlığın ortasındadır; bir bakıma Topçu'nun zor anlaşılmasının bir nedeni budur. Bu zıtlığı çözüp açan anahtar Topçu'nun bireye verdiği vicdanî yetkide aranmalıdır. "O bir bakıma batı-dışı bir yerli modernleşme arayışı peşindedir. Peyâmi Safa'yı hatırlatır biçimde, 'örflerle kıyafet değiştirme'de kurtuluşu arayan gülünç inkilapçılar kadar, 'eski hayat şekillerine sımsıkı bağlanmada felah ümidi bulan muhafazakârları da eleştirir."[358]

Topçu'nun 'Batı tarzı modernleşme söz konusu olduğunda da anti-modernist bir duruşa' hemen çekildiğini yukardaki alıntının yazarı T.Atay da kabul etmektedir. "Bunun yanı sıra insan-toprak-Tanrı birliğini [bir başka üçlemedir bu] en üst derecede temsil ettiğini düşündüğü ziraî kültürün makinalaşmış endüstriyel kültür karşısında kaybına âh etme bağlamında da ("tire"siz, *vurgu yazarındır*) 'gelenekçiliğe' yakın durmaktadır."[359] Bu sözler Topçu'nun teknoloji karşıtlığına açıklık getirmektedir.

Teknoloji karşıtlığının, zaman zaman düşmanlığa varan boyutlara ulaşarak modern toplumda görüldüğü söylenebilir; bu anlaşılır bir ruh hâlidir. Gerçekte, ilkel zamanlarından beri insan tekniğin içinde yer almıştır; insan tekniktir. "Bütün yaşamın sorun çözmekten ibaret olduğunu" söyleyen Karl Popper, "Bütün canlı organizmalar mucit, teknisyen, iyi ya da kötü, başarılı ya da değil, ama problem çözücüdür."

---

[357] Gerard Delanty, **The Persistence of Nationalism-Modernity and Discourses of the Nation**, in: Handbook of Historical Sociology, Sage Publication, London, 2003, Bl.III., s.287-301. [Alıntı için: s.296.]
[358] Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenekçi' Muhafazakârlığı", içinde: **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** (içinde) Ed: Ahmet Çiğdem, İletişim yayınları, İstanbul, 2003, Cilt 5., s.170.
[359] Atay, **a.g.m.**, s.170.

demekteydi.[360] Madem ki insan, insan olmak için kaçınılmaz biçimde teknikle uğraşmaya mecburdu, bunun bir sınırı ve alanı var mıydı, sorusunu Popper da açık bırakmaktadır. Öyle görünüyor ki bilimin en kesin kanıtlarına sadık bir biçimde bağlı kalmak ısrarındaki Popper, insan zekâsının teknik harikaları yarattığı kadar duygusal açıdan da ona uyumlu olacağını varsaymaktadır. Ortega'nın bu konuda iyimser olmadığını anımsarsak, Topçu'daki benzerliğe buradan bir köprü kurabiliriz.

Topçu, gerekmeyen- fuzûli (!) teknolojiye karşıdır; gerekenin nasıl saptanacağı konusunda ise bir boşluk bırakmaktadır. Teknoloji karşıtlığı aslına bakılırsa öteden beri modern çağların bireysel başkaldırısı sayılmaktaydı. Topçu ile aynı dönemde yaşamış biri Amerikan öteki İngiliz, iki Anglo-Sakson edebiyatçı düşünürün adını şimdi anıyor olmakla, bir bakıma, o dönemde teknolojinin insanlığa getirdiği vahşeti anlatan her şeyin Topçu'da da yer ettiğini söylememiz kolay olacaktır. Bugünden, aşağı yukarı, "yarım yüzyıl kadar evvel, Aldous Huxley ve George Orwell Batı dünyasını sosyal yapıdaki zıtlıkların hızlı değişim karşısında korkutmuşlardı. Her ikisi de kendi kendine yeterli ve kendini tamamlayan bir dünyanın..."[361] tehlike yaratan varlığından söz etmişlerdi. Bu dünyaya ait teknolojinin insan zihnini ve duygusal IQ'sunun ötesinde gelişen varlığına işaret ederler. Örneğin, böylesi bir dünyada yeşil hareketinin de yeri yoktur. 'Yeşiller' hareketinin teknoloji karşıtlığı, bireyin mutlak yalnızlığı sonucuna uzanan bir düşünce akımından başkası sayılamaz. Yine Popper'ın vurgusuyla açıklarsak, teknik düşmanlığı başka bir şey, tekniği eleştirmek başka bir şey olmalıdır.[362] Bu anlamıyla 20.yy'ın Batı dünyasında öne çıkan ve hâlâ etkisi görülen 'Yeşil Hareketi' de anlamsızdır. Zira, "..çevrecilerin en temel hatası nedene değil, sonuca itiraz etmeleridir...çevre tahribatının nedenleri es geçilerek 'temiz doğa' gibi son derece işlevsiz ve sıradan bir sloganın peşinde dolaşan" yeşillerin, doğanın korunmasına yönelik bugünkü talepleri, aslında 10 milyondan fazla insanın barınmasına doğal olarak elverişli olmayan şimdiki dünyanın 6 milyar insanı için bir ayrımcılık yaratmakta, bu nedenle, "yeşillerin doğa korumacı talepleri, insanların bir bölümü – büyük kısmı, hatta tamamı, MŞ- yaşamasın demekle eşdeğerdir. Kimler

---

[360] Karl Popper, **All Life is Problem Solving**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) Partick Camiller, Routledge Books, London,1999, İngilizce'ye s.100. ay:["All life is problem solving. All organisms are inventors and technicians, good or not so good, successful or not so successful, in solving technical problems."]
[361] Bauman, **Freedom**, s.91.
[362] Popper, **a.g.e.** s.101.

yaşamasın sorusunun cevabı ne yazık ki yeterince örgütlenememiş yoksul ülke insanlarını işaret eder."[363] Bu nedenle yeşiller hareketinin bir anlamda, tersine doğa romantizmi, yahut anti-doğacılık olduğu iddia edilebilir. Ancak, bu ayrıntıların, 1940-1960 yılları arasındaki dünya yapısallığı içinde farkında olamayan birçokları gibi Topçu da anti-doğacı bir romantizm içindedir.

Şurası kesin görünüyor ki N. Topçu, memleketçiliğini teknolojinin en basite indirgendiği bir toplum romantizmi üzerinde inşâ etmeye gönüllü, bu anlamda güncel Yeşiller hareketinin bir erken dönem öncülü olarak belirmektedir. Bu öncüllüğünde, açıkçası, bir tür anarşist siyasal özgürlükten yana durduğunu hissetmek de olasıdır. Nitekim, bireyin 'haysiyetli arayışı' diye adlandırdığı siyasal tercihlerinde hiçbir siyasi düşünceden etkilenmeksizin hareketini öneren/benimseyen Topçu, bu anlamda, günümüz anarşist siyaset felsefecileriyle neredeyse, bu anlamda, benzer şeyleri söylemektedir. Anarşist özgürlükçü M. Kaufmann'nın yapıtındaki tezleri ele alırsak, örneğin, yapıtının tezi, "...[i]nsanların zor altında değil, gönüllü olarak davranmalarının ve insan cemaatlerinin baskı ve darlık değil, güvenlik ve gelişme olanakları sunmalarının daha iyi olduğu yolundaki mütevazi anarşist sezgilerin modern liberal ve sosyal olarak sorumlu anayasal devletlerin kılavuzu olduğu ve olması gerektiğidir."[364]

Bu çalışmanın tezi olarak öne sürebileceğimiz savlardan birisi de Topçu'nun memleketçi sosyalist modelinde yurttaşın, konumuz gereği bunu bireyle değiştirirsek, bireyin 'apolitik' olması gerektiğidir. Zira öyle ki, 'politik insanın', Topçu'nun o bireyden beklediği ve umduğu gibi, vicdanî ve insanî hasletler, sorumluluk duygusu altında olması olanaksız göründüğünden, apolitik bir yurttaş Topçu'ya daha makûl görünmektedir. Apolitik yurttaşlık kuramları, yeni bir şey değildir; Alexis de Tocqueville'nin Amerika üzerine olan yapıtından beri sivil toplum ve apolitik yurttaşlık kavramları tartışılıyordu. Öyle görünüyor ki apolitik yurttaşlık, Batılı düşünürlerin son, nihaî durağı değil, sadece liberal-muhafazakâr ve ulus-devletçi görüşlerle, dolayısıyla bir yanıyla milliyetçiliğe giden 'ulusal yurttaş' kavramıyla, sınıf mücadelesi çıkış noktasından hareket eden

---

[363] Mehmet Ali Kılıçbay, **Biz Zaten Avrupalı'yız**, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s.123-125.
[364] Matthias Kaufmann, **Aydınlanmış Anarşi-Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2003, V.BI., s.257.

Marksçı, devrimci sosyolojik kuramların arasında bir uzlaşma basamağı gibi işlev görmektedir. [365]

Son olarak, Topçu'nun muhafazakâr liberal düşünceden yana olduğu biçimindeki yaklaşımların da çok tutarlı olmadığı kanısını ileri sürmeliyiz. Zira, Topçu düşüncelerinde "...[m]uhafazakârın ideoloji fobisine karşı net bir ideolojik seçim, muhafazakâr ideolojinin çeşitli biçimlerinde farklı düzeylerde varolan kültürel farklılık vurgusuna karşı evrenselcilik, kapitalizmin belirli tiplerine verilen onaya karşı ciddi bir kapitalizm eleştirisi ve sosyalizm önerisi, kültürelciliğe karşı keskin bir iktisadi görüş açıklığı..." bulunmaktadır.[366]

Topçu'nun bir anarşizm yanlısı olduğunu buradan çıkartıyor değiliz, ancak, bireye kendi vicdanıyla baş başa bırakmak konusundaki sonsuz güvene dayalı toplumsal esnekliği, yukardaki alıntının ses tınısını bize hatırlatmaktadır. Topçu'daki muhafazakârlığın bir tür şematik din örgüsü ve dogma içinde olmadığı buraya kadar yapılan açıklamalarla biliniyor olmalıdır. Din, onun için bir kültür meselesidir ve 'medeniyete' ilişkin bireylerin tek tek ruh halllerinin toplamıdır. Din, kültürün üzerinde yer alır, Topçu felsefesinde: "Topçu'da din, kültürün bir unsuru gibi gösterilmesine rağmen, diğer unsurlardan daha öne çıkarılarak kültür ve milletin en temel kaynağı olarak ifade edilmektedir. Medeniyetin ise Topçu'da teknolojik düzey olarak görüldüğüne şahit oluruz. Medeniyeti maddi, kültürü ise ahlaki değerlere tekabül eden olgular olarak gören Topçu, teknolojinin, bilimsel bir zaruretin sonucu olduğuna dikkat çeker. Topçu'ya göre teknolojiyi oluşturan bilim kültürel unsurlardan biri olduğu için, medeniyet de kültürün doğurduğu bir olgudur. Zaten Topçu işin paradoksal yanının da bu olduğunu söyler; yani bilimsel hayatın basit bir yan ürünü olan teknoloji (medeniyet) gittikçe, görevi hakikati aramak olan bilimin üstüne çıkmış, sonuçken adeta başka amaç haline gelmiştir."[367] Benzer kaygıların Ortega'da yer aldığını daha önceki bölümlerden biliyoruz. Batı'da, bugün de bilimin kendi amacı dışına çıkarak başlı başına bir yeni inanç olgusuna dönüşmesine ait kaygılar bulunmaktadır.

---

[365] Rogers M.Smith, **Modern Citizenship, in: Handbook of Citizenship Studies**, Edit: by Engin F.Isin, Bryan S.Turner, Sage Publications, London,2002, Bl.II., s.105-117.
[366] Mollaer, **a.g.e.**, s.244.
[367] Muhittin Bilge, "Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı", ***Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi,*** Nisan 2009, Vol: 13, s.1.

Bilim yeni bir tapınma aracı durumuna çevrilmekle bilimadamlarını toplum gözünde tıpkı dinsel uluların söylediklerinde aranan içerik gibi sözlerinden anlam çıkarılan insanlar durumuna getirmiştir. "Kesin olan şudur ki, sonuçta, din ve bilim arasındaki ilişki giderek daha kompleks duruma gelmektedir. Bugün, bilimadamları kendilerini genel popülasyona göre daha az dindar ilan etmekte..."[368] olsalar da bilim dinin doğal düşmanı değil, tersine dinî yapılanmaya yardımcı olabilmektedir. Topçu bu saptamamızın içersinde kendisine bir yer ayrılırsa, bilimi ve dini birbirlerine karşıtlık kuran olgular biçiminde değil, tersine her ikisini birden bireyin medeniyet arayışında onlara yardımcı olan unsurlar olarak el ele gören bir noktada bulunur.

Gerçekten de Topçu, benimsediği iktisadi bir dil ve memleketçi-Anadolucu ve din temelli ahlaka ait bir sosyalizm seçeneğiyle hem gelenekçi-otoriter hem de muhafazakâr kesimlere ve onların ilkelerine karşı çıkıyordu. Bu durumda, bu kesimlerin sağ politikacıları arasında, bütün bu karşıtlıklarına karşın hâlâ gözde tutuluyorsa, bu, hem onun söyleminin [tüm açıklığına ve selis olmasına karşılık] anlaşılamayıp yanlış değerlendirilmesinden, hem de sağ siyasi kanatta entelektüel insan eksikliği nedeniyle Topçu'nun 'elden kaçırılmayacak' nitelikte insan olmasındandır.

Ayrıca, kabul etmek gerekir ki, samimi ve dürüst bir aydındır, insan kişiliği ile Topçu, tıpkı Mehmet Ali Aybar için sarfettiği kendi sözleri gibi, 'adam oğlu adam bir insan'dır. Öte yandan samimiyet, herkesçe bilindiği gibi, hemen hissedilen bir duygudur. Topçu okuruyla o kadar samimidir ki, kendisinin de farkında olmadığı sanılacak ölçüde açıklıkla, 'bir millet tahayyül etmek' üzere Turancı Türklük, kılıç çeken Türkler, atını aslanca süren atlılardan da söz etmiş olması, bu nedenle şaşırtıcı gelmez; baştan sona, daha önceden söylediği her ne varsa hepsiyle çelişkili olan ifadesi şöyledir:

"Atını arslanca süren, kılıcını mertlikle kullanan, kalbi şefkat ile dolu, canlı, neşeli bir ırk, Şamanlık denilen sihirbaz ibadetinin dar ve ruhsuz kalıbında cevherini işleyemezdi."[369]

---

[368] Stephen L.Carter, **The Culture of Disbelief: How American Law&Politics Trivialize Religious Devotion**, Basic Books, NY, 1993, s.163.
[369] Nurettin Topçu, **Milliyetçiliğimizin Esasları** , s.24.

Sonuç:

Nurettin Topçu ile Jose Ortega arasında düşünce ve felsefe dünyası adına bir birliktelik olduğunu değil, sadece benzerlikler bulunduğunu göstermeye yönelmiş olan bu çalışma, aynı zamanda bir **retrospektif**-geriye dönüşlü, kısa hatırlatmalarla ve anektodal notlarla yazılı karşılaştırmalı bir metindir. Çalışmanın amacı, benzerliklerin nedenini aramaktır.

Akdeniz havzasında, ikliminden jeolojik özelliklerine kadar birbirine çok benzeyen iki ülkenin, İspanya ve Türkiye'nin; yine, İslam-Arap ve Doğu kültürüyle tanışan bu ülkelerin halklarının nerdeyse ortak tarihleri dahi var denilebilir. Birbirine bu ölçüde benzeyen iki coğrafyada yetişmiş, iki farklı filozofun felsefelerini birey üzerine dayandırmaları şaşırtıcıdır. Aslında nerede olursa olsun, birey üzerine konuşulunca, evrensel bir dil ortaya çıkmaktadır; bu dil zorlama, yahut yakıştırma değildir. Milliyetçilik gibi, hayali cemaat kurma girişimlerine uygun bir yeniden yazılmış tarih öngörüsünü zorlayan felsefeler, hiç değildir.

Birey, aslına bakılırsa, evrensel anlamda mutlak gerçekliktir; onun üzerine inşa edilen tüm ideolojiler -milliyetçilik dahil olmak üzere- hatta dinler ve teolojik felsefenin tamamı bireyi sürekli olarak başkalaştıran zorlamalardan öte değildir. Ortega, günümüzün sosyolojisini açıklarken bireyden yola çıkmakla kurduğu felsefe sistemiyle ne söyledi ise, Topçu da bireyi önüne katarak yola çıkmakla, 'hareket'e geçmekle benzer bir yöntem izlemiş, ancak farklı bir sosyolojik önermede bulunmuştur. Açıkçası, Ortega'nın bir toplumsal önermesi de yoktur; o, yine aynı örnekle tekrar edersek, Sait Faik'in ıslah edilemeyeceğini söylediği kitlelerden umudunu kesmiş, sadece elitizmin ardına sığınarak olan biteni seyre dalmıştır; gördükleriniyse bir gazeteci-felsefeci gibi aktarmaya uğraşmıştır. Bu anlamda salt bir hatip, hoca, edebiyatçı, gazeteci, nihayetinde bir felsefecidir. Ortega bireyi, tekrar edersek, mutlak gerçeklik ve kendi benliğinin varoluşuyla bencil bulur; bu anlamda bireyin varlığından karamsar sonuçlar çıkarmaktadır; oysa Topçu, en azından kendi toplumunda –Anadolu'da!- yaşayan bireylerin birbirlerine "mutî" olmalarına sıkı sıkıya ümit besler. Bu anlamda hocası M.Blondel'in romantik iyimserliğini takip etmektedir. Ona göre ve hocasına bakılırsa,ü "Bu nedenle, en sıradan bilinen insan doğasında, sıradışı yollarla sevilmeyi hak eden

sıradışı şeyler daima bulunur. Başka birini aşkla ve içtenlikle sevmek..." sıradan bir hayatı renklenmiş hareketlerle zenginleştirecektir.[370]

Ne var ki Topçu, bu vasıfların ötesinde, iyi ya da kötü, benimsenir yahut red edilir, ancak her şeye karşın bir toplum önerisinde; memleketçi-Anadolucu-Türk İslam sentezi önerisinde, bulunmaktadır. Bu yönleriyle de iki düşünür arasında temel farklılıklar vardır; ama temel olarak her ikisinin, bireyin içine dönerek kendiyle tanışmasını, benliğine dönmesini, vicdani sorumluluğuyla topluma karşı eylemde bulunmasını önermesi önemli benzerliklerdir.

Aslına bakılırsa, Topçu her anlamda okurlarını şaşırtmaktadır. Yazı dilindeki edebiyat ve felsefe tonu tıpkı Ortega'nın şiirsel anlatımını çağrıştırmakta; ancak, zaman zaman 'öfkeye kapıldığı' duygusunu, sözcüklerini sert bir dille aktarırken okurda bırakan satırlarına da rast gelinir. Yazılarında, "Yer yer daha da keskinleşen bu dilin alt yapısını oluşturan ve Bergson'dan çıkış bulan analitik değerlendirme çerçevesine dikkat yöneltildiğinde ise Topçu'nun"[371] ruh dünyası bundan çıkarılabilir. Ama, bu kabul edilemez bir ruh fırtınası değildir; entelektüel kişiliklerin çoğunda rast gelinebilir bir şey olmalıdır. Onun bu entelektüel fırtınasında, Gandhi'nin yanında Hitler'i koyup adından 'Alman ruhunu ayağa kaldıran adam' diye *zikretmesi* de şaşırtıcıdır; komünist ihtilalci Dr. Kıvılcımlı'yla sabahlara kadar konuşması da öyledir.

Bireyin Topçu'da bir bütün varlık olarak görülmek istenmesi, bizi pozitif bilimlere onun uzak durduğu sonucuna götürmektedir. Nitekim, "Pozitif bilgi, ona göre, varlığı parçalar; bu nedenle gerçeğin bütüncül bilgisini vermez. Dolayısıyla insan bu bilgiyle gerçeğin bilgisini elde edemez, onun bilgisine ancak 'içe dönük mistik bilgiyle' ulaşabilir."[372] Buradan anlaşılacak olan şudur ki bilim önemli değildir, tersine önemli olan onu yaratan insan zihnidir. Topçu açıkça bireyin zihinsel varlığını öne çıkartmakla, onu tüm dışsal çevreden ve toplumsal gerçeklikten bağımsız görmek istiyor; ne ki gerçekliğin acımasız baskısıyla bireyi unuttuğunu bize hissettiren ve daha önceki paragraflarımızda verdiğimiz örneklerle anlaşılacağı gibi, tutarsız açıklamalar yapmak 'zorunda' kalıyordu. Burada

---

[370] Blondel, **a.g.e.**, s.241.
[371] Atay, **a.g.m.**, s.171.
[372] Sadettin Elbol, "Muhalif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** (içinde) Ed: Ahmet Çiğdem, İletişim yayınları, İstanbul, 2003, Cilt 5., s.267.

kullandığımız 'tutarsız' nitelemesi, bir alçaltma, yoksunlaştırma eğilimini göstermesi bakımından rahatsız edici gelebilir; ne ki entelektüel boyutun bir yanıdır bu, aynı zamanda... Bununla beraber, bizim, bireylerin ve toplumun bu türden sıradışı insanlara ihtiyacı vardır; onların içinde olmadıkları bir dünya çok sıradan, yavan, fazlasıyla tüketilmiş bir dünya olurdu. Onlarla insanlığın 'hayatı genişlemekte'dir; diğer deyişle bireyin ufku açılmaktadır.

Topçu, Türkiye'ye getirdiği birey felsefesiyle felsefesiz kalmış, düşünceye susamış aydınlara farklı bir pencere açmayı başarmıştır. Son zamanlarda, özellikle muhafazakâr çevrelerden başlayarak geniş entelektüel kesimler tarafından Topçu'nun yeniden keşfedilir gibi okunmaya başlanmasının buna bir gösterge olduğunu düşünüyoruz. Ne var ki bu görüşümüzü de açıklamak zorundayız: Onun farklı bir tonlamayla konuştuğuna inandığımız penceresinden dışarıya bakmakla görülen şey farklı olmayacak, orada sadece Ortega'nın gösterdiği bireyi tekrar –farklı açıdan, tanrısal boyutlara dahil edilmiş biçimde- görmek olanağı bulunacaktır. Hiç kuşkusuz ki, 'dünya üzerinde konuşulmamış birşey olmadığından', bu çalışmada ele aldığımız iki filozofun ortak paydada buluşabilecek benzerlikleri, başka başka zaman ve alanlarda konuşulmuş, yazılmış da olabilir. Bununla beraber, Türk siyasal felsefe metinlerinde bu ortak ve benzeşen yanlarıyla iki düşünürü ele alan bir çalışmaya henüz rast gelmiş bulunmamaktayız. Bu anlamıyla, bireyi tüm evrenin merkezi yapan felsefeleriyle dikkatimizi çeken Ortega ve Topçu'nun salt bu yönüyle, bir araya getirilmiş olması bu çalışmanın temel amacıydı.

Bibliyografya/Kaynakça:

Basılı kitaplar:

Abasıyanık, Sait Faik : **Lüzumsuz Adam**, Varlık yayınları, İstanbul, 1948.

Anderson, Benedict : **Hayali Cemaatler**, Çev: İskender Savaşır, Metis yayınları, İstanbul, 1993.

Arendt, Hannah : **On Revolution**, Greenwood Press Publishers, Connecticut, 1982.

Balzac, Honoro de : **Köylüler**, Çev: İsmail Yerguz, Oğlak yayınları, İstanbul, 2003.

Baran, Paul : **Büyümenin Ekonomi Politiği**, Çev: Ergin Günçe, May yayınları, İstanbul, 1974.

Baudrillard, Jean : **Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu**, Çev: Oğuz Adanır, Ayrıntı yayınları- [2.basım Doğu –Batı yayınları], İstanbul, 1991.

Bauman, Zygmunt : Freedom, **University of Minnesota Press,** Minneapolis, 1988.

Bauman, Zygmunt : **Globalization-The Human Consequences**, Columbia University Press, NY, 1998.

Bauman, Zygmunt : **Sosyolojik Düşünmek**, Çev: A.Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998.

Bauman, Zygmunt : **Yasa Koyucular ile Yorumcular- Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**,

Çev.Kemal Atakay, Metis yayınları, İstanbul,1985.

Bayet, Albert : **Dine Karşı Düşüncenin Tarihi**, Çev: Cemal Süreyya, Varlık yayınları, İstanbul, 1970.

Benjamin, Walter : **Illuminations-Essays and Reflections**, Ed: Hannah Arendt, Schocken Books, NY., 1978.

Berman, Marshall : **All That is Solid Melts into Air-The Experience of Modernity**, Simon&Schuster Publishing, NY., 1982.

Bloch, Ernst : **Umut İlkesi**, Çev: Tanıl Bora, İletişim yayınları, İstanbul, 2007.

Blondel, Maurice : **Action-Essay on a Critique of Life and a Science of Practice**, Çev: (Fransızca'dan İngilizce'ye) Oliva Blanchette, University of Notre Dame Press Publishing, Indiana, 1984.

Blondel, Maurice : **The Letter on Apologetics&History and Dogma**, Çev: (Fransızca'dan İngilizce'ye) A. Duru – I. Trethowan, Holt Rihehart and Winston Publishing House, NY, 1964.

Braudel, Fernand : **The Wheels of Commerce-Civilization&Capitalism, 15th-18th Century,** Çev: (Fransızca'dan İngilizce'ye) Sian Reynolds, Harper&Row Pub., NY., Vol.II. 1982.

Calasso, Roberto : **Kasch'ın Yıkılışı**, Çev: Levent Cinemre, İş Kültür yayınları, İstanbul,1983.

Camus, Albert : **Başkaldıran İnsan**, Çev: Tahsin Yücel, Bilgi yayınları, İstanbul 1967.

Canetti, Elias : **Crowds and Power**, F.S&Giroux Publishing, NY., 1962.

Carroll, John : **The Wreck of Western Culture,** ISI Books, Delaware, 2008.

Carter, Stephen L. : **Civility: Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy**, Basic Books, NY, 1998.

Carter, Stephen L. : **The Culture of Disbelief: How American Law&Politics Trivialize Religious Devotion**, Basic Books, NY, 1993.

Cassier, Ernst : **Devlet Efsanesi**, Çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Castells, Manuel : **Ağ Toplumunun Yükselişi, Enformasyon Çağı**, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2005.

Cervantes, Saavedra Miguel de : **Don Kişot**, Çev:Bertan Onaran, Sosyal yayınları, İstanbul, Cilt.I-II., 1984.

Cevizci, Ahmet : **Felsefe Sözlüğü**, Ekin yayınları, Ankara, 1996.

Connetton, Paul : **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, Çev: Alâddin Şenel, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999.

Corbin, Henry : **İnsan Felsefesi Tarihi**, Çev: Ahmet Arslan, İletişim yayınları, İstanbul, 2000.

Coşturoğlu, Mustafa : **Sosyal Şizofreni ve Atatürkçülük Üzerindeki Baskısı,** Toplum Kitabevi, Ankara, 1974.

Croce, Benedetto : **The Conduct of Life**, Çev: (İtalyanca'dan İngilizce'ye) Arthur Livingston, Harcourt-Brace&Co., NY, 1924.

Deleuze, Gilles : **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev: Ulus Baker, Kabalcı yayınları, İstanbul, 2004.

Dostoyevsky, Fyodor Mihayloviç : **Karamazov Kardeşler**, Çev: Nihâl Yalaza Taluy, İş Bankası Kültür yayınları, I.kitap, 6.Bl., 1990.

Drucker, Peter F. : **Yeni Gerçekler**, Çev: Birtane Karanakçı, İş Bankası yayınları, İstanbul, 1993.

Duverger, Maurice : **Batı'nın İki Yüzü**, Çev: Cem Eroğul - Fazıl Sağlam, Doğan yayınevi, Ankara, 1977.

Duverger, Maurice : **Diktatörlük Üzerine**, Çev: Bülent Tanör, Dönem yayınları, İstanbul 1965.

Duverger, Maurice : **Politikaya Giriş**, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık yayınları, İstanbul, 1971.

Duverger, Maurice : **Siyaset Sosyolojisi**, Çev: Şirin Tekeli, Varlık yayınları, İstanbul, 1975.

Eco, Umberto : **Günlük Yaşamdan Sanata**, Çev: Kemal Atakay, Adam yayınları, İstanbul, 1991.

Engels, Friedrich : **Tarihte Zorun Rolü**, Çev: Seyhan Erdoğdu, Sol yayınları, Ankara 1992.

Félix, Martì-Ibañez : **Felsefe Öyküleri**, Çev:Hamide Koyukan, İmge yayınları, İstanbul, 1996.

Foucault, Michel : **Hapishanenin Doğuşu**, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge yayınları, İstanbul, 2000.

Fromm, Erich : **Escape from Freedom**, Avon Books, NY., 1969.

Galbraith, J.K. : **Kuşku Çağı, Sosyo-Ekonomik Düşünceler ve Sonuçları**, Çev: Reşit Aşçıoğlu/Nilgün Himmetoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 1980.

Gasset J.Ortega ý : **Meditations on Quixote**, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Evelyn Rugg-Diego Marin, University of Illinois Press, 1961.

Gasset, J.Ortega ý : **History As A System**, çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Helene Weyl, W.W.Norton&Co.Inc., NY, 1940.

Gasset, J.Ortega ý : **İnsan ve Herkes**, Çev.Neyyire Gül Işık, Metis yayınları, İstanbul, 1995.

Gasset, J.Ortega ý : **Kitlelerin İsyanı**, Çev:K.Karaşahin, Babil yayınları, İstanbul, 2003.

Gasset, J.Ortega ý : **Mission of the University**, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Howard Lee Nostrand, Transaction Publishers, New Brunswick, 1992.

Gasset, J.Ortega ý : **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev.Neyyire Gül Işık, Metis yayınları, İstanbul, 1992.

Gasset, J.Ortega ý : **The DeHumanization of Art and Other Essays on Art, Culture and Literature**, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Helene Weyl, Princeton Univ. Press, N.Y., 1968.

Gasset, J.Ortega ý : **What is Philosophy?**, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Mildred Adams, W.W.Norton&Co., N.Y., 1960.

Gasset, Jose Ortega ý : **Sevgi Üstüne-Bir Konuya Çeşitli Yaklaşımlar**, Çev:Yurdanur Salman, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Gellner, Ernest : **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev: Büşra Ersanlı, G.Göksü Özdoğan, Hil yayınları, İstanbul, 2008.

Giddens, Anthony : **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1994.

Gökberk, Macit : **Değişen Dünya-Değişen Dil**, Cogito Serisi, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 1997.

Gramsci, Antonio : **Selection from the Prison Notebooks**, Çev: (İsp.'dan İng.) Quintin Hoare, International Publishers, NY, 1971.

Gray, Rockwell : **The Imperative of Modernity-An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset**, University of California Press, Berkeley, 1989.

Haag, Ernest van den : **A Dissent from the Consensual Society**, Ed: Bernard Rosenberg ve David M.White, Van Nostrand, Mass Culture Revisited, NY., 1971.

Hançerlioğlu, Orhan : **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970.

Hayes, Carlton J.H. : **The Novelty of Totalitarianism in the History of Western Civilization**, Proceedings of the American Philosophical Society, 1940, Vol. 82, No.1.

Henry, Michel : **Barbarlık**, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996.

Hikmet, Nâzım Rân : **İlk Şiirler:1922-1927**, Adam yayınları, İstanbul, 1987.

Hobsbawm, Eric J. : **Sanayi ve İmparatorluk**, Çev:Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

Hobsbawm, Eric. J. : **Milletler ve Milliyetçilik**, Çev:Osman Akınhay, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1993.

Hobsbawm, Eric. J. : **Captain Swing**, Phoenix Press, NY., 2001.

Homeros : **Odysseia**, Çev: Azra Erhat/A.Kadir,Can yayınları, İstanbul, 1996.

Ionesco, Eugéne : **Rhinoceros**, Çev: (Fransızca'dan İngilizce'ye) Derek Prouse, Grove Weidenfeld Publishing, NY., 1960.

Kahraman, Hüseyin : **Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2000.

Kaufmann, Matthias : **Aydınlanmış Anarşi-Siyaset Felsefesine Giriş**, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2003.

Kılıçbay, Mehmet Ali : **Biz Zaten Avrupalı'yız**, İmge Kitabevi, Ankara, 2005.

Kierkegaard, SØren : **Fear and Trembling and The Sickness unto Death**, Çev: W.Lowrie, Princeton University Press, 1974.

LeBon, Gustave : **The Crowd, A Study of the Popular Mind**, Dover Publications, 2002.

Lippmann, Walter : **The Public Philosophy**, A Mentor Books Publishing, Boston, 1955.

Lipset, Seymour Martin : **Political Man- The Social Bases of Politic**, A Doubleday Anchor Book Publishing, NY., 1956.

Lipson, Leslie : **Uygarlığın Ahlaki Bunalımları-Manevi Bir Erime mi, Yoksa İlerleme mi?**, Çev: Jale Çam Yeşiltaş, İş Kültür yayınları, İstanbul, 2000.

Luxemburg, Rosa : **Sosyal Reform ya da Devrim**, Çev: H.Selman, Maya yayınları, İstanbul, 1975.

Mackay, Charlews LL.D. : **Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds**, Ed: Bernard M.Baruch, The Noonday Press, NY, 1969.

Marcuse, Herbert : **One-Dimensional Man**, Beacon Press, Boston, 1964.

Mardin, Şerif : **Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim yayınları, Toplu Eserler-4, İstanbul, 1992.

Marlowe, Christoper : **Bütün Oyunları**, Çev:M.Hamit Çalışkan, YKY-Kâzım Taşkent Klasik Serisi, İstanbul, 2000.

Marx, Karl & Engels, Friedrich : **Feurerbach, Materyalist ve İdealist Anlayışların Karşıtlığı, Alman İdeolojisi**, 1845; (içinde) Marx-Engels Seçme Yapıtlar, Çev: Muzaffer Erdost, Sol yayınları, Cilt.I., Ankara,1976.

Marx, Karl & Engels, Friedrich : **Komünist Manifesto**, Çev: Muzaffer Erdost, Sol yayınları, Ankara, 1976.

Marx, Karl : **1844 El Yazmaları**, Çev: Kenan Somer, Sol yayınları, Ankara, 1976.

Meriç, Cemil : **Jurnal**, Bütün Eserleri-Cilt 1., Ed: Mahmut Ali Meriç, İletişim yayınları, İstanbul, 1992.

Milgram, Stanley : **Obedience to Authority: An Experimental View**, Harper Torchbooks Publishers, NY, 1969.

Mills, C.Wright : **The Power Elite**, Oxford University Press, London, 1956.

Mollaer, Fırat : **Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2007.

Mollaer, Fırat : **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2008.

Morin, Edgar : **Avrupa'yı Düşünmek**, Çev: Şirin Tekeli, Afa yayınları, İstanbul, 1988.

Morley, John : **Diderot and the Encyclopedists**, McMillian Co., NY., 1905, Bl.V.,

Mulgan, Geoff : **Antipolitik Çağda Politik**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995.

Nehru, Pandit : **Dünya Tarihine Bakışlar**, Çev: Sabiha Tuğcu-E.Deniz Akarlı, Ataç yayınları, İstanbul, 1965.

Niedermayer, Franz : **Jose Ortega y Gasset**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye), Peter Tirner, Frederick Ungar Publishing Co., NY., 1973.

Orwell, George : **1984**, Signet Classic-The New American Library, NY, 1950.

Öğün, Süleyman Seyfi : **Türk Politik Kültürü**, Alfa yayınları, İstanbul, 2.baskı, 2004.

Öğün, Süleyman Seyfi : **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1992.

Özden, Âkil Muhtar : **İlim Bakımından Ahlak,** İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, No:1, 1950.

Özön, Mustafa Nihat : **Osmanlıca Tükçe Sözlük**, İnkılap ve Aka Kitabevi, Ankara, 1965.

Pareto, Vilfredo F.D. : **The Rise and Fall of Elites, An Application of Theoretical Sociology**, Ed: by Hans I.Zetterberg, Transaction Publishers, 1991.

Parla, Taha : **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim yayınları, İstanbul, 1989.

Pascal, Blasier : **Pascal's Pensées**, Ed: by T.S.Eliot, A Dutton Publishing, NY., 1958.

Popper, Karl : **Açık Toplum ve Düşmanları**, Çev: Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, Cilt I-II., İstanbul,1989.

Popper, Karl : **All Life is Problem Solving**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) Partick Camiller, Routledge Books, London,1999.

Radin, Paul : **Primitive Man as Philosopher**, Appleton Books Publishing, NY, 1927.

Radin, Paul : **Primitive Religion, Its Nature and Origin**, Hamilton Publishing, Londra, 1938.

Reemtsma, Jan Philipp : **Vahşeti Kavramak-İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri**, Çev: Ender Ateşman, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998.

Reich, Wilhelm : **Listen, Little Man**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) W.Steig, Farrar&Straus and Giroux Publishing, NY., 1974.

Rosenberg, Bernard : **Mass Culture in America**, Free Press, NY., 1965.

Russell, Bertrand : **New Hopes for a Changing World**, Minerva Press, NY., 1968.

Safa, Peyami : **Türk İnkilabına Bakışlar**, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1982.

Said, Edward : **Entelektüel- Sürgün, Marjinal**, Yabancı, Çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995.

Scott, J.C. : **Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar**, Çev: Alev Türker, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1995.

Sena, Cemil : **Filozoflar Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.

Sennett, Richard : **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev: Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996.

Sennett, Richard : **Karakter Aşınması-Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri**, Çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2002.

Simmel, Georg : **The Conflict in Modern Culture**, Çev:(Almanca'dan İngilizce'ye) K.Peter Etzkorn, Teachers College Press, NY., 1968.

Smith, Adam : **Ulusların Zenginliğinin Yapısı ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma**, Çev: Ayşe Yunus-Mehmet Bakırcı, Alan yayıncılık, İstanbul 1985.

Spengler, Oswald : **İnsan ve Teknik**, Çev: Dr.Kâmil Turan, Töre ve Devlet yayınları, Ankara, 1973.

Spengler, Oswald : **The Decline of the West**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) C. Francis Atkinson, Alfred&Knopf Publishing, Vol.I.-II., NY., 1932.

Swingewood, Alan : **Kitle Kültürü Efsanesi**, Çev: Aykut Kansu, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 1996.

Thackery, Wiliam Makepeace : **The Book of Snobs**, Dolphin Books-Doubleday&Co.Inc., NY., 1961.

Tolon, Barlas : **Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma**, AİTİA yayınları, Ankara, 1980.

Topçu Nurettin : **Ahlak Nizâmı**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1961.

Topçu, Nurettin : **Yarınki Türkiye**, Yağmur yayınları, İstanbul 1961.

Topçu, Nurettin : **İradenin Davası**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1998.

Topçu, Nurettin : **İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf**, Dergâh yayınları, İstanbul, 1998.

Topçu, Nurettin : **İsyan Ahlakı**, Dergâh yayınları, Bütün eserleri-1, İstanbul, 2006.

Topçu, Nurettin : **Kültür ve Medeniyet**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2004.

Topçu, Nurettin : **Milliyetçiliğimizin Esasları**, Dergâh yayınları, İstanbul,1978.

Topçu, Nurettin : **Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2006.

Tönnies, Ferdinand : **Community and Society**, Çev: (Almanca'dan İngilizce'ye) Charles P.Loomis Harper and Torchbooks, NY., 1957.

Tuttle, Howard N. : **Human Life is Radical Reality- An İdea Developed from the Conceptions of Dilthey, Heidegger, and Ortega**, Peter Lang Publisher, NY., 2005.

Tükenmez, Metin : **Toplumbilim ve Spor**, Kaynak yayınları, İstanbul, 2009.

Ulagay, Osman : **Özal'ı Aşmak İçin**, Afa yayınları, '21.yy.Dizisi, No:7', İstanbul 1998.

Unamuno, Miguel de : **The Tragic Sense of Life in Men and Nations**, Çev: (İspanyolca'dan İngilizce'ye) Anthony Kerrigan, Princeton University Press, 1972.

Ülgener, Sabri F. : **İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri-İktisadi Çöküş Tarihimizin Ahlak ve Bilinç Sorunları**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, No:55, İstanbul, 1951.

Ülken, Hilmi Ziya : **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken yayınları, 1966.

Vassaf, Gündüz : **Cehenneme Övgü-Günlük Hayatta Totalitarizm**, Çev: Ömer Madra-Zehra Gençosman, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1992.

Viroli, Maurizio : **Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1997.

Walzer, Michael : **On Toleration**, Yale Univesity Press, New Haven, 1999.

Weber, Max : **The Protestant Ethin and The Spirit of Capitalism**, C.Scribner's Sons Publishing, NY., 1958.

Weinstein, M. A. - Arthur Kroker : **Data Trash- The Theory of Virtual Class**, P.McMillian Press, Chicago, 1994.

Weinstein, Michael A. : **Structure of Human Life- A Vitalist Ontology**, University Press, NY., 1979.

Weinstein, Michael A. : **The Tragic Sense of Political Life**, University of South Carolina Press, 1997.

Wilde, Oscar : **Dorian Gray'in Portresi**, Çev: Nihal Yeğinobalı, Can yayınları, İstanbul, 2003.

Zamyatin, Yevgeny : **We**, Penguin Books, Middlesex, Çev: (Rusça'dan İngilizce'ye) Clarence Brown, 1993.

Zeldin, Theodore : **An Intimate History of Humanity**, Harper&Collins Publishers, NY., 1994.

Zinn, Howard : **The Politics of History**, Beacon Press, Boston, 1970.

Zola, Emilé : **Truth**, Çev: (Fransızca'dan İngilizceye) Ernest A.Vizetelly, John Lane Co., New York, 1903.

Basılı ve yayınlanmış yüksek lisans/PhD. Tezleri:

Akay, Sümeyra : "Blondel'in Aksiyon Felsefesi Işığında Nurettin Topçu'nun İnsan Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2006.

Gül, Ali : "Nurettin Topçu'da Anadoluculuk Düşüncesi", Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Anabilim Dalı, Ankara, 2006.

Kanımdan, Gamze : "Ortega y Gasset'de Tarih Görüşünün Analizi", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2002.

Gazete ve dergi yazıları, makaleler:

Ahmet İnsel : "Çözülme Devrinde Cemaat Kimlikleri ve Neo-feodal Devlet", (içinde) **Birikim dergisi**, Eylül 1996, sayı 89.

Ahmet Selim : "Anlamak Bütünlük İster", **Zaman gazetesi**, 7.5.2009.

Ali Osman Gündoğan : "Nurettin Topçu", **Doğu-Batı dergisi**, Sayı.11., Ankara, Temmuz 2000.

Anthony Grafton : "The Public Intellectual and the American University", **The American Scholar,** C.70, No.4, 2001.

Asa Briggs : "Kültür", Çev: Sevim Kebeli, **Milli Folklor Dergisi,** Yıl 19, Sayı 74, 2007.

Aydan Apaydın : "Toni Morrison'dan Sevgiye Gassetvari Bir Bakış", **Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı. 20, 2006.

B Akgün. - Ş.H. Çalış : "Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz, Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman", (içinde) **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, Ed: Tanıl Bora, İletişim yayınları, İstanbul, 2008.

Barış Karacasu : "Mavi Kemalizm, Türk Hümanizması ve Anadoluculuk", (içinde) **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Ed: Tanıl Bora, İletişim yayınları, Cilt.I-II. İstanbul, 2001.

Denis Manuel Maldonado : "Ortega and the Theory of the Masses", **The Western Political Quarterly**, C.14, No.13, Eylül 1961.

Deniz Kavukçuoğlu : "Homo Equus Caballus ya da Yeni İnsan Tipi", **Cumhuriyet** gazetesi, 14.12.1997.

Doruk Yurdesin : "Futbol, Kamusal Alan ve Demokrasi", **Toplum ve Bilim**, 2005, S.112.

Eric Hobsbawm : "Özgürlük, Kardeşlik, Eşitlik Arama Ailesine Aitiz Hepimiz!", Çev: Göksun Yazıcı, **Birikim dergisi**, Mayıs 1996, sayı 85.

Ernest Renan : "What is a Nation?- Qu'est-ce qu'une nation?", (içinde) **Modern Political Doctrines,** Ed: A. Zimmern, London, 1939.

Gerard Delanty : "Communitarianism and Citizenship", Ed: Engin F.Isin, Bryan S.Turner, (içinde) **Handbook of Citizenship Studies**, Sage Publications, London, 2002.

Gerard Delanty : "The Persistence of Nationalism-Modernity and Discourses of the Nation", (içinde) **Handbook of Historical Sociology**, Ed: Gerard Delanty, Engin F.Isin, Sage Publication, London, 2003.

Glenn Tinder : "Liberal and Masses", **Massachusetts Review Magazine**, C.II, No.I, 1960.

Goetz A Briefs : "Mass Age in Agony", **The Review of Politics**, Cambridge University Press, Cilt.3, No.1, Ocak 1941.

Harold D. Lasswell : "The Revolt of the Masses by José Ortega y Gasset", **The American Political Science Review**, C. 27, No.1, Şubat 1933.

Henry David Thoreau : "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine", (içinde) **Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil**

İtaatsizlik, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1997.

Herkül Millas : "Yunanistan'da Değerler Krizi", **Zaman gazetesi**, 11 Aralık 2008.

Howard N. Tuttle : "Ortega's Vitalism in Relation to Aspect of Lebens Philosophie and Phenomenology", **The Journal of the NMWT Philosophical Society**, Vol.6, 1981.

Hüseyin Karaman : "Nurettin Topçu'nun Felsefesinde İsyan Ahlakı", **Muhafazakâr Düşünce**, Ankara, Sayı 19, Kış-Bahar/2009.

Jean-Pierre Le Goff : "Totalitarizm ve Diktatörlük, Totalitarizmin Arendtçi Yorumu ve Her Türlü Yararcı Yaklaşımından Farkı Üzerine", **Birikim dergisi**, sayı 167, Mart 2003.

J. S. Villaseñor - Joseph S. Source : "Ortega y Gasset, Existentialist. A Critical Study of his Thought and its Sources", **The Journal of Philosophy**, C. 47, No. 9, 1950.

Jürgen Habermas : "Kamusal alan: Ansiklopedik bir makale; Critical Theory and Society: A Reader" Çev: Nuran Erol, **Birikim dergisi**, Şubat 1995, sayı 70.

Koçak Cemil : "Türk Milliyetçiliğinin İslamla Buluşması: Büyük Doğu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, Ed: Tanıl Bora, İletişim yayınları, İstanbul, 2008.

Mithat Atabey : "Anadoluculuk", (içinde) **Milliyetçilik, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Ed: Tanıl Bora, İletişim yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2008. Cilt 4.

Muhittin Bilge : "Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı", **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Nisan 2009.

Neyyire Gül Işık : "Sunuş Yazısı", (içinde) Jose Ortega ý Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan** Metis yayınları, İstanbul, 1992.

Nurettin Topçu : "Var Olmak", (içinde) ***Düşünen Adam*** dergisi, Sayı 1/6, 10 Şubat 1961.

Nurettin Topçu : "İnsanlar ve Yahudiler", ***Hareket Dergisi***, C.II /no.21, Eylül 1967.

Robert S. Wistrich : "Leon Trotsky's Theory of Fascism", **Journal of Contemporary History**, C.11, No.4, Special Issue: on Theories of Fascism, 1976.

Rogers M. Smith : "Modern Citizenship", (içinde) **Handbook of Citizenship Studies**, Ed: by Engin F.Isin- Bryan S.Turner, Sage Publications, London, 2002.

Sadettin Elbol : "Muhalif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", (içinde) **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce**, Ed: Ahmet Çiğdem, İletişim yayınları, İstanbul, 2003, Cilt 5.

Seçil Deren : "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi", (içinde) **Türkiye'de Modern Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, Ed: Tanıl Bora, İletişim yayınları, İstanbul, 2008.

Süleyman Seyfi Öğün : "Nurettin Topçu Şaşırtıyor...", **Zaman gazetesi**, 30.Mayıs.2009.

Şükrü Argın : "Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", (içinde) **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Ed: Ahmet Çiğdem, İletişim yayınları, İstanbul, Cilt 5., 2003.

Tayfun Atay : "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenekçi' Muhafazakârlığı", (içinde) **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Ed: Ahmet Çiğdem, İletişim yayınları, İstanbul, Cilt 5. 2003.

Tınaz Titiz : "Aralar Nasıl Doluyor?", **Cumhuriyet Bilim Teknik** dergi eki, 24.10.2008, sayı 1127.

Türkel Minibaş : "Sürü Etkisine Dikkat", **Cumhuriyet gazetesi**, 29.Eylül.2008.

İnternet siteleri/ web sayfaları:

Jeremy Bentham : "Panopticon or The Inspection House", (Çevrimiçi) http://www.cartome.org/panopticon2.htm .

Dergâh yayınları : "Abide Şahsiyetler", (Çevrimiçi) www.dergahyayinlari.com , [Bkz: Nurettin Topçu biyografisi].

Revista de Occidente : (Çevrimiçi) http://www.ortegaygasset.edu [J.Ortega y Gasset Enstitüsü].

Soner Yalçın : "Baş davası ahlak olan bir Müslüman Sosyalist", (Çevrimiçi) http://www.tr-kultur.com/index.php?id=48 .

Görsel Malzemeler:

Süleyman Seyfi Öğün : Video klip, (içinde) "Abide Şahsiyetler: Nurettin Topçu", Dergâh yayınları, CD, İstanbul, 2002.