

LiBeRtE
yayınları



Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara: Liberte Yayınları, 4. Baskı, Haziran 2017.



MUHAFAZAKÂRLIK

AKIL, TOPLUM, SİYASET

BEKİR BERAT ÖZİPEK

LiBeRtE

Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset

Bekir Berat Özipek

ISBN: 978-605-9823-20-3

Liberte Yayınları® / 201

4. Baskı: Haziran 2017; 3. Baskı: Ekim 2010 (Timaş Yayınları);
2. Baskı: Ekim 2005 (Kadim Yayınları); 1. Baskı: Ocak 2004 (Liberte Yayınları)

© 2017, Liberte Yayınları®

Tüm hakları saklıdır. Tamamı veya herhangi bir parçası, hiçbir şekilde fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yayınevimiz bunu yapanlar ve buna teşebbüs edenler hakkında, kanuni takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Yayın Editörü: **Hasan Yücel Başdemir**

İç Tasarım: **Emre Turku**

Kapak Tasarımı: **Mesut Koçak**

Baskı: **Tarcan Matbaası**

Adres: Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara

Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LIBERTE
yayınevi

Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara

Telefon: (312) 230 87 03 | Faks: (312) 230 80 03

E-mail: info@liberte.com.tr | Web: www.liberte.com.tr | Sertifika No: 16438

Liberte Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.

Bekir Berat Özipek



Prof. Dr. Bekir Berat Özipek, 1989 yılında Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümünden mezun oldu. Doktorasını 2000 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesinde tamamlayan Özipek, 2007’de doçent, 2013’te ise profesör ünvanını aldı.

Sırasıyla Hacettepe, Kırıkkale, Tokat Gaziosmanpaşa ve İstanbul Ticaret üniversitelerinde görev yapan Özipek, halen İstanbul Medipol Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölüm Başkanıdır.

Ağırlıklı olarak çağdaş siyasî teoriler, insan hakları, akademik özgürlük, ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü ve azınlık hakları konularında çalışmalar yürüten yazar, Liberal Düşünce Topluluğu Yönetim Kurulu Başkanı ve Liberal Düşünce Dergisi editörüdür.

Birçok gazete ve dergide güncel yazıları yayımlanan yazar, “serbestiyet.com” web sitesindeki yazılarıyla okuyucularıyla buluşmaya devam ediyor.



İÇİNDEKİLER

Önsöz	11
Giriş	13
<u>I. Bölüm</u>	
Muhafazakâr Akıl	27
Bir Kopus ve Başlangıç Olarak Aydınlanma Akılı	28
Aydınlanmaya Muhafazakâr Eleştiri ve Muhafazakâr Akıl	40
1. Muhafazakâr Aklın Yeşerdiği Zeminler	42
<i>a. Akla Karşı Romantik İsyân</i>	44
<i>b. Reformun Çocuklarına Karşı Küskün Dinin Muhalefeti</i>	47
2. Akıl ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı.....	50
<i>a. Aydınlanmış Akla Düşen Şüpheler</i>	52
<i>b. Mükemmel Olmayan İnsan, Mükemmel Olmayan Akıl</i>	53
<i>c. Önyargıya Karşı Önyargılı Olmamak</i>	56
<i>d. Hasta Bir Gelenekte Aklın İşlevi</i>	61
<i>e. Rasyonalizmin Tanımadığı Bilgi Türü: Pratik Bilgi</i>	63
Muhafazakâr Akla Teorik ve Pratik Destek	64

II. Bölüm

Muhafazakârlığın Toplumu	73
Muhafazakâr Birey ve Toplum	75
1. Sınırlı Ama Değerli Bir Varlık Olarak İnsan.....	75
2. Organik Bir Varlık Olarak Toplum.....	79
3. Bir “Sivil Birlik” Olarak Toplum.....	82
Kurumlar, Normlar ve Semboller	84
1. Toplumsal Kurumlar ve Normların Vazgeçilmez Önemi... 84	
2. Toplumsal Semboller, Nostalji ve “Biz” Duygusu	90
Değişim ve Devrim	93
1. Toplumsal Değişimin Anlamı ve Niteliği.....	93
2. Toplumsal Düzen ve Devrim: Karşı-Devrim Değil, Devrim Karşıtlığı.....	98
Otorite ve Özgürlük	104
1. Toplumsal Düzen ve Otorite.....	104
2. Özgürlük	106
<i>a. Soyut Değil Somut Özgürlük</i>	107
<i>b. Yasa ve Normlar Çerçevesinde Özgürlük</i>	109
<i>c. Bir Sonuç Olarak Özgürlük</i>	111
Modern Toplum Muhafazakâr Eleştirisi	113

III. Bölüm

Muhafazakârlığın Siyaseti	117
Mükemmelleştirilemezliğin Siyaseti	119
1. Modern Ütopyacılık veya Rasyonalist Siyaset	119
2. Rasyonalist Siyasete Muhafazakâr Eleştirisi	123

3. Muhafazakâr Siyasetin Anlamı: Sınırlı Bir Etkinlik Alanı Olarak Siyaset.....	127
4. Sınırlı Bir Güç Olarak Siyasal İktidar	134
5. Bağımlı Bir Değişken Olarak İdeoloji	137
Muhafazakârlık ve Demokrasi	139
1. Kültürel Rölativizm ve Demokrasi	144
2. Geri Dönüşü Olmayan Siyasal Değişime Muhalefet.....	146
3. Muhafazakârlığın Telosu ve Demokrasi	147
Siyasî Yelpezede İki Muhafazakârlık	150
1. Muhafazakârlık ve Liberalizm: Farklı Gereçeklerden Doğan Beraberlik	152
<i>a- Refah Örneği</i>	<i>154</i>
Muhafazakârlığın Yükselişi	156
1. Muhafazakâr Söylem ve İdeolojinin Yükselen Egemenliği.....	156
2. Söylemin Yükselişine İki Örnek	160
3. Muhafazakârlığın Çatışma Alanları	162
4. Yeni Çatışma Alanları ve Yeni İttifaklar: Neo-Muhafazakârlığın Genişlettiği Cephe	164
<i>a. Dış Politikada Uzlaşmaz Tutum</i>	<i>166</i>
<i>b. Kültürel Çeşitlilik ve Neo-Muhafazakârlar</i>	<i>168</i>
IV. Bölüm	
Akıl ve Muhafazakârlığın Geleceği	171
Gözden Geçirilmesi Gereken İlişkiler	173
1. Güvenilmez Bir Müttefik: Postmodernizm	173
2. Liberalizmle Geçici Uzlaşmada Kalıcı Olan ve Olmayan.....	175

Ütopik İmgelemin Taşıyıcısı Olarak Muhafazakârlık 179

1. Statükoya veya Robespierre'e Teslim Olmak:
Umutsuzluk Derinleşiyor180
2. Muhafazaya Değer Olanı, Ama Ütopayı da
Muhafaza Etmek.....182
3. Yeni Bir Radikalizmin Taşıyıcısı mı?.....184

Sonsöz Yerine

İki Ressamın Tuvaline Yansıyan 189

Kaynakça 199

Dizin 209

Önsöz

BU ÇALIŞMA, “MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE Akıl, Toplum ve Siyaset” başlıklı doktora tezimin kitaplaştırılmış hâli (Künyesi, Bekir Berat Özipek, “Muhafazakâr Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000). Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nden değerli hocam Prof. Dr. Ömür Sezgin’in danışmanlığında hazırladığım ve 2000 yılında tamamladığım bu tez, ağırlıklı olarak 1998 ve 1999 yıllarında yaptığım çalışmaların ürünü olarak ortaya çıktı.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında teşekkürü borç bildiğim ve akademik ilişkinin dışında da sevgimi ifade etmek istediğim üç kişi var. İlki, önce doktora derslerimde hocam ve sonra danışmanım olan Prof. Dr. Ömür Sezgin. Doktora tezimin her aşamasında titiz bir biçimde okuyarak, tartışarak ve hemfikir olmadığı hususlarda da rahat yazabileceğimi hissettirerek ideal bir danışmanlık yaptığından dolayı kendisine bir kez de burada teşekkür ediyorum. İkinci olarak, sadece bu çalışmada her zaman ihtiyaç duyduğum katkıyı yaptığı için değil, dostluğu ve akademik hayatım boyunca elimden tuttuğu için, değerli hocam Prof. Dr.

Atilla Yayla'ya teşekkür ediyorum. Üçüncü olarak, 1998'de kaynak araştırması yapabilmem için davet eden, Anglo-Amerikan muhafazakârlığı konusunda Türkiye'de bulamayacağım kaynaklara ulaşmamı sağlayan, daha iyi bir dünyaya ilişkin olarak benzer duyarlılıkları taşıdığımızı görmekten hep mutluluk duyduğum Atlas Economic Research Foundation'dan değerli Alex Chafuen'e teşekkür ediyorum.

Son olarak, bu çalışmanın kitaplaştırılması yönündeki teşviklerinden dolayı yine Atilla Hoca'ya, Murat Yılmaz'a ve Buhari Baytekin'e; ve bu baskı için de Hasan Yücel Başdemir ve Emre Turku'ya teşekkür etmeliyim.

Bekir Berat Özipek
İstanbul 2017

Giriş

MUHAFAZAKÂRLIK, ÜLKEMİZDE KENDİSİNDEN SIKÇA söz edilen, övülen veya yerilen ama yeterince tanınmayan bir düşünce geleneği ve bir siyasî ideolojidir. Kavrama ilişkin bu genel bilgisizlik durumu, kolaylıkla onun değişime karşı olmak veya statükonun gözü kapalı savunuculuğunu yapmakla özdeşleştirilmesine, bazı yazarlarca yanlış bir biçimde dilimize “tutuculuk” olarak çevrilmesine ve muhafazakârlığın bir siyasî ideolojiden çok bir tutum olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bunun yanında, popüler kullanımıyla muhafazakârlık, genellikle dindar olmayı ve geleneksel dinin belirlediği siyasî tutum alışları ifade eden bir anlam da taşıyabilmektedir.

Kuşkusuz bu kullanımlar tamamen temelsiz veya kavramın siyaset literatüründeki gerçek içeriğiyle bütünüyle ilgisiz değildir; muhafazakârlığın değişime ilişkin genel bir ihtiyatlılığından veya dine yaptığı ısrarlı bir vurgudan söz etmek mümkündür. Ancak ne muhafazakârlık bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak bu iki konudaki yaklaşımlarına indirgenebilecek kadar basit ve yüzeyseldir, ne de tüm muhafazakâr düşünürlerin bu iki konuda genel bir mutabakatlarından söz etmek mümkündür. Yalnızca “devrim-

ci muhafazakârlık” gibi bir kavramın üretilmiş olması veya birçok ateist muhafazakârın varlığı bile, bu tür genellemelerin değerini tartışılır kılmaktadır.

Türkiye gibi ülkelerde muhafazakârlığın yeterince tanınmayışının veya özellikle modern(leşmeci) aydınlar arasında sıklıkla küçümseyici bir kullanıma konu oluşunun anlaşılabilir nedenleri vardır. Özellikle modernleşme ideolojisinin ve *ilerleme* düşüncesinin egemen olduğu radikal dönüşüm projelerinin, geçmişin veya şimdinin muhafaza edilmesine veya varolanın korunmasına tercih edildiği ve edilmesinin zorunluluğunun neredeyse genel bir mutabakatı ifade ettiği -Kuzey Amerika ve Batı Avrupa dışındaki- ülkelerin politikacıları ve entelektüelleri arasında, muhafazakârlıktan çok devrimci siyasî ideolojilerin çekici bir alternatifi ifade ettiği görülmektedir.

Bu çerçevede ülkemizde de geleneksel kurum ve değerlerin muhafaza edilmesi duyarlılığıyla ilgili bir dünya görüşü olarak anlaşılan muhafazakârlık yerine, toplum olarak “geri kalmamıza neden olan” bu kurum ve değerlerin “aşılmasını”, toplumun devlet aracılığıyla şu veya bu yönde “dönüştürülmesini” hedefleyen sağ ve sol siyasî ideolojilerin revaçta olduğu görülmektedir. Bunun sonucu olarak muhafazakârlık yeterince tanınmamakta, siyasî düşünceler tarihi içindeki tarihsel ve aktüel önemi yeterince anlaşılmamakta, değişime karşı direnç göstermeyi ifade eden “tutuculuk”la özdeşleştirildiğinden ötürü sıklıkla *gelişmenin* engeli olarak algılanmakta veya en azından yeterince önemsenmemektedir. Başta Edmund Burke olmak üzere muhafazakârlığın en temel figürlerinin metinlerinin hâlâ Türkçeye çevrilmemiş olmasının anlamı budur. Bir siyasal kimlik olarak da muhafazakârlık, Türkiyeli aydınların üstlerine iliştiirmekten genellikle hoşnut olmadıkları bir etiketi ifade etmektedir.

Oysa muhafazakârlık, Batı tarihinde zengin bir felsefi mirasın taşıyıcısı olan ciddi bir düşünce geleneğini, modern zamanların hem bir parçası, hem de muhalifi olan kapsamlı bir doktrini ve içinde yaşadığımız tarih dönemine damgasını vuran bir siyasî ideolojiyi ifade etmektedir. İdeoloji kavramının liberalizmden Marksizme, Popper'dan Gramsci'ye kadar farklı algılanış ve kullanılış biçimleri söz konusu olmakla birlikte, bu çalışmada kavram, herhangi bir siyasal eyleme temel oluşturan ve Andrew Heywood'un tanımladığı çerçevede, "karşılıklı olarak birbirine bağlı, az veya çok uyumlu fikirler bütünü" (1992:6) anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda ideoloji, toplumun nasıl olduğunu ve nasıl olması gerektiğini söyleyen, yani betimleyici ve normatif öğeleri olan bir düşünce sistemini ifade etmektedir (Heywood, 1992:7). Bu çerçevede muhafazakârlık da, liberalizm ve sosyalizmle birlikte son iki yüzyılın siyasî düşünce tarihine ve pratiğine damgasını vuran bir siyasal ideolojidir. Özellikle *muhafazakâr söylemin* yükselişine sahne olan Yirminci Yüzyılın son çeyreği, başta Amerika ve İngiltere olmak üzere, bu ideolojinin adını veya temel argümanlarını kullanan siyasî partilerin uzun süreli iktidarlarına sahne olmuştur. Günümüzde de bu ülkelerde muhafazakârlık, ya iktidardaki partiyi ya da en önemli iktidar alternatifini ifade etmektedir. Yüzyılın kapanışında Clinton veya Blair'in isimlerinde somutlaşan "sol" hükümetlerin, muhafazakârlığın yükselen ivmesini tersine çevirmeye yetip yetmeyeceği, dahası, bunun söz konusu hükümetler tarafından arzulanır bir siyasayı ifade edip etmediği de son derece tartışılır bir nitelik taşımaktadır. Kısacası, muhafazakâr söylem ve ideoloji, tarihinin belki de en parlak dönemini yaşamaktadır.

Bütün çağdaş düşünce ve ideolojiler gibi muhafazakârlığın da tarihini kronolojik olarak gerilere, kavramın ilk kez kullanılmaya başlandığı Ondokuzuncu Yüzyıla, Ortaçağ'a ve hatta Antik Yunan'a kadar götürmek mümkündür. Siyasî düşünceler tarihini

kesin sınırlarla birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını kabul ettiğimizde veya diyalektik bir yaklaşımla yeni olanın tohumlarının, bir önceki dönemin, yani eskinin içinde bulunduğunu düşünenleri onayladığımızda veya “gök kubbe altında hiçbir şeyin yeni olmadığını”, yepyeni, söylenmemiş hiçbir sözün bulunmadığına inananları izlediğimizde, sonuçta muhafazakârlığın tarihini insanlık tarihinin başlangıcına kadar geri götürebiliriz. Örneğin, muhafazakârlığın temelinde, gerçek olanın rasyonel olanla özdeşliğini öngören Hegelci perspektifin varlığını savunanlar için¹, bunun bir önceki aşamasına, farklı bir açıdan aynı özdeşleştirme varlığını savunan “Aristocu-Thomistik” felsefi perspektife, başka bir ifadeyle Ortaçağ’a, hatta İlkçağ’a kadar gitmek zorunludur; ancak, spesifik, somut ve çağdaşlarından belirgin bir biçimde ayrılmış bir felsefi ve siyasî teori ve pratiği ifade eden bir siyasî ideoloji anlamındaki muhafazakârlığın tarihini görece yakın bir tarih döneminde, Onsekizinci Yüzyılda durdurup netleştirmenin ve oradan başlatmanın mümkün, açıklayıcı ve yöntemsel bakımdan da kolaylaştırıcı olduğunu söyleyebiliriz.

Kuşkusuz diğer siyasal ideolojiler gibi muhafazakârlık da içinde yeşerdiği toplumsal koşulların, ekonomik ve siyasal güç ilişkilerinin niteliklerinden bağımsız değildir. Bu koşullar ve ilişkiler, her tarihsel dönemde ve her toplumda düşünce ve değerleri, felsefi tartışmaları ve siyasal tutum alışları etkiler; ve tıpkı diğer ideolojiler gibi muhafazakârlık da bu etkilerden bağımsız değildir. Ancak bu çalışmada olduğu gibi, iki yüz yıllık uzunca bir tarih döneminde ve birbirinden farklı coğrafyalarda ortaya çıkan versiyonlarıyla birlikte ele alınan bir düşünce geleneği ve ideoloji söz konusu olduğunda, her dönem değişebilen ekonomik, sınıfsal ve diğer toplumsal koşullarla dile getirilen düşünceler arasındaki ilişkiyi çözümlenmenin güçlüğü anlaşılabilir. Bu ilişkiyi belki de her dönem

1 Bkz. (Madison, 1986:259).

için ayrı ayrı irdeleyen çalışmalar gerekli ve önemli olmakla birlikte, siyaset felsefesi ve siyaset teorisi alanında yapılan çalışmalarda söz konusu ilişkilerin daha genel çizgileriyle ele alınması ve bazı değişkenlerin bir ölçüde ihmal edilmesi yoluna gitmek, felsefi ve düşünsel tartışmaları ön plana çıkarmak gerekebilmektedir. Bu çalışmada da muhafazakâr söylem ve ideolojiyi var eden tarihsel dönem ve toplumsal koşullara yer verilmekle birlikte, ele alınan kavramların iki yüz yıllık serüveninde bu koşulların her dönemde farklılaşan etkisine ancak çok genel çizgileriyle değinilebilmiştir.

Muhafazakârlık açısından, ortaya çıktığı çağı farklı kılan ayırıcı vasıf veya bu vasfı belirleyici kılan temel nitelik nedir? Muhafazakâr siyasî ideolojinin doğumuna sahne olan bu yüzyılın, önceki ve sonraki yüzyıllardan ayırıcı vasfı, bu dönemin “Akıl Çağı” olarak adlandırılan özelliğinde saklıdır. Rönesans ve Reformun açtığı yolda ilerleyen felsefe, asıl ürününü, bilim ve teknikteki hızlı ve baş döndürücü gelişimlerle, üretimde niteliksel bir dönüşüme neden olan tekniklerin ve sosyo-ekonomik hareketliliğin birikimlerine sahne olan bu yüzyılda verecekti. Hümanizmin, evrenin merkezine koyduğu ve bu yüzyılda Descartes’ın kurucu özne olarak belirlediği insan, aklını kullanarak tarihin geri kalanını bütünüyle değiştirebilecek, yeni ve daha “insani” bir dünya kurabilecekti. Aydınlanmış akıl, böyle bir dünyanın kurulabileceği zemini; Aydınlanma felsefesinin siyasî sonucu olarak görülen Fransız Devrimi de bu projenin pratiğe aktarılmasına ilişkin heyecan verici bir deneyimi ifade ediyordu.

Ancak akla dayanarak yeni bir dünya kurma umutları, kısa bir süre sonra devrimin teröründe dökülen kanda boğulacak ve devrimin hayal kırıklığının doğurduğu sükûnet, Aydınlanma dönemindeki düşünsel ve toplumsal dönüşümden şikâyet edenlerle 1789’u daha en baştan eleştiren kötümserlerin seslerini yükseltmelerini kolaylaştıracaktı. İşte bu anlamda bir giriş tanımı vermek

gerekirse, muhafazakârlık, Aydınlanma'ya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasî projelere ve bu siyasî projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan; rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüşüm proje(cı)lerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasî felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasî ideolojiyi ifade etmektedir. Devrimci dönüşüme karşı evrimci veya tedrici değişimi savunan, geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin, sekülerleşmenin ve dayanışmacı toplumsal yapının aşınmasının felaket getireceğini ileri süren çağın muhaliflerinin ortaya koydukları eleştirel birikim, muhafazakârlığın günümüze kadar taşıyacağı ana omurgayı oluşturacaktır.

Aydınlanma ve onun siyasî sonuçlarına ilişkin muhafazakâr eleştiri genel olarak bu ana noktalarda yoğunlaşmış olmakla birlikte, dile getirilen eleştirilerin birbirlerinden son derece farklı kaynaklardan gelmiş olması, farklı düşünme tarzlarına ve önabullere dayanması ve dolayısıyla farklı siyasî çözüm önerilerine kaynaklık etmesi, “muhafazakârlık” ortak etiketinin açıklayıcılığını azaltmaktadır. Bu duruma, muhafazakâr düşünürlerin genellikle “teorik spekülasyona” sıcak bakmamaları ve yine genellikle tezlerini dile getirirken herhangi bir sistemli teori inşa etmeyi amaçlamış olmamaları da eklendiğinde, bu genel etiketin somutlaştırılması gereği ortaya çıkar. Bu çerçevede Aydınlanma'ya ve Onsekizinci Yüzyılın sonundan itibaren başlayan devrimci siyasî dönüşümlere tepki olarak biçimlenen muhafazakârlığın, Batı felsefesi içindeki iki farklı düşünce geleneğinde somutlaşan iki ana biçiminden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, Kıta Avrupası, diğeri ise Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Genel bir ayrımla, Fransız Aydınlanması'nda ifadesini bulan bütüncü, rasyo-

nalist, devrimci ve kolektivist teorilere kaynaklık eden Kıta Avrupası düşünce geleneği içinde yer alan, Aydınlanma aklının ürünü olan siyasî teorilere karşı çıkan ama rasyonalizm eleştirisi dışında, büyük ölçüde aynı bütüncü düşünce *stilini* taşıyan bir Kıta Avrupası muhafazakârlığına karşılık; İskoç Aydınlanması'nda ifadesini bulan ampirist, evrimci ve nispeten bireyci bir düşünce geleneği içinde ortaya çıkan ve büyük ölçüde ondan etkilenen bir Anglo-Amerikan muhafazakârlığından söz etmek mümkündür. Bu çalışmada muhafazakârlığın, İngiltere veya Amerika'daki bir siyasî ideolojiden öte, bir *düşünce geleneği* olarak ele alınması; onun Anglo-Amerikan düşünce sistemini, entelektüel ve siyasî söylemini ve sonuçta birbirinden farklı ideolojilerin pratik siyasî tutum alışlarını etkileme özelliğinden veya gücünden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda muhafazakârlık, dar anlamda herhangi bir parti veya grupla sınırlandırılabilir bir siyasî hareketin adı olmaktan öte, bu ülkelerdeki bütün bir fikir atmosferini etkileyen, Viereck'in (1956:15) "muhafazakâr mizaç" olarak ifadelendirdiği bir düşünme stilini, bir siyaset *tarzını* da ifade etmektedir.²

Belirginleştikleri dönemdeki siyasî koşullar bakımından bunlardan ilki, kısa zamanda tüm Avrupa'yı etkisi altına alan devrimi (1789 Fransız Devrimi) bizatihi yaşayan, devrimci güçlerin iktidarlarında bütün bir toplumun yeniden biçimlendirilmesi çabalarına ve bu süreçte yaşanan acılara tanık olan Joseph de Maistre ve Louis de Bonald gibi Fransız muhafazakârlarınca temsil edilen, Aydınlanma'yı ve devrimi tüm siyasî sonuçlarıyla birlikte mahkûm eden, teokratik ve monarşik düzenden, başka bir ifadeyle, "eskiden yana olan", ancak devrimsel dönüşümün kurum-

2 Viereck'in, muhafazakârlığa ilişkin çalışmasında İngiltere'ye diğer herhangi bir ülkeden çok daha fazla yer vermesinin nedeni de budur. Yazara göre, "Onun [İngiltere'nin] muhafazakâr mizacı, [sadece] herhangi bir siyasî parti veya iktisadî akide meselesi değildir ... Muhafazakâr Parti'yi olduğu kadar İşçi Partisi'ni de içine almaktadır. Sonuçta bu [mizaç, İngiltere'nin] kapitalistini doktriner olmayan; sosyalistini ise tedrici değişimden yana (gradualist) kılmaktadır" (Aynı Yerde).

larının oturmasından sonra bir anlamda tarih dışı kalan tepkici bir siyasî tutumu ifade etmektedir. Buna karşılık önce İngiltere’de beliren, sonra da Amerika’daki siyasî gelişmelerle ilişki içinde belirginleşen, ilk ve en somut ifadesini Edmund Burke’ün Fransız Devrimi’nin rasyonalist ve devrimci niteliğini eleştirisinde bulan, ılımlı, dengeli ve parlamenter hükümetten yana olan ikincisi, son iki yüzyılın siyasetine damgasını vuran ve muhafazakârlık denildiğinde daha çok kendisinin anlaşıldığı ana çizgiyi ifade etmektedir; ki bu tezde esas alınan muhafazakârlık da bu ikinci çizgi-deki olacaktır.³ Bu çizgi, coğrafi olmaktan çok felsefi bir ayrıma dayanmaktadır. Yukarıda, yükselen söylem egemenliğinden, solu etkilediğinden, günümüzde iktidar veya en önemli iktidar alternatifini olduğundan söz edilen, 1980’li yıllara damgasını vuran “yeni sağ”ın Ronald Reagan ve Margaret Thatcher -ülkemizde ise Turgut Özal- gibi liderleri dolayısıyla tartışılan, Kıta Avrupası’nın Hıristiyan Demokrat veya Japonya’nın Liberal partilerini etkileyen muhafazakârlık da budur.

Ancak bu ikinci tür muhafazakârlığın Anglo-Amerikan niteliği, atıfta bulunduğu bu spesifik düşünce geleneği dolayısıyla bir ölçüde aydınlatıcı olsa da homojen bir siyasî ideolojiyi yansıtmaktan uzaktır. Anglo-Amerikan muhafazakâr düşünce geleneğinin içinde de çok boyutlu felsefi ve siyasî kaynaklar vardır. Burke’ün diliyle, Aydınlanma’ya karşıdır ancak aynı zamanda David Hume gibi bir köprüyle onun İskoç versiyonuna bağlanır; Tory geleneğinin üzerine oturur, ancak Burke’ün kendisi bir Whig’dir; aynı zamanda hem bir kopuşu, hem de bir sürekliliği yansıtan Ameri-

3 Yine Viereck’in ayrımıyla, Edmund Burke’e dayanan ılımlı, evrimci, anayasal ve sıklıkla parlamenter yönetimden yana olan muhafazakârlığa karşı; Joseph de Maistre’e dayanan aşırı, karşı-devrimci, geleneksel elitin otoritesini savunması bakımından kısmen otoriteriyen olan ve çoğunlukla “muhafazakâr” değil, “tepkici” olarak adlandırılan rakip bir muhafazakârlık daha vardır. Bunların “[H]er ikisi de 1789’un yeniliklerine karşı geleneği savunmaktadır, ama gelenekleri farklıdır: 1789’a karşı bunlardan ilki geleneksel özgürlükler uğruna, ikincisi ise geleneksel otorite adına savaşımıştır” (1956:11).

kan deneyimini; refah devletçi ve özelleştirmeci, gelenekselci ve liberteryen politikaların savunucularını içinde barındırır. Fransız ve Rus Devrimlerine ve genel olarak devrime karşıdır; ancak İngiliz ve Amerikan “devrim”lerini alkışlar. Kısacası, günümüz siyasetini ciddi bir biçimde belirleyen ve ilk bakışta birbiriyle tutarlı olmayan unsurları bünyesinde barındırdığı izlenimini veren zengin bir içeriğe sahiptir. Birçok versiyonuyla günümüze gelen bu gelenek içinde “gelenekselci (traditionalist)” ve “liberteryen”, “yeni (new)” ve “bireyci (individualist)”, “Tory” ve “Whig”, “paleo” ve “neo” muhafazakârlık gibi ayırım veya karşıtlıklarla kendisini belirginleştiren klasik ve liberal olmak üzere başlıca iki ana muhafazakârlıktan söz edilebilir. Kuşkusuz bu iki ana kolun her tarihsel dönemdeki ve her ülkedeki sosyo-ekonomik ve düşünsel bileşenleri farklılık arz edebilmektedir; ancak ana hatlarıyla bunlardan ilki daha dayanışmacı ve cemaatçiyken, Russell Kirk örneğinde olduğu gibi liberal siyasî ve ekonomik modele itirazlar sunarken; öteki bireysel özgürlüğe, serbest teşebbüse ve özel mülkiyete sempatiyle bakar, Frank Meyer örneğinde olduğu gibi liberalizme yakındır.

Yine de bu çeşitli felsefi bileşenlerin ve farklı siyasî yönelimlerin ötesinde, muhafazakâr siyasî ideolojiyi oluşturan bir ana felsefi omurganın varlığından söz etmek mümkündür, muhafazakârlığın zaman içinde farklı siyasaların öncülüğünü yapmasına, başka bir ifadeyle, değişen siyasî tutum alışlarına karşın değişmeyen, dahası bu siyasa değişikliklerini kendisine bakarak izah edebileceğimiz bu omurgayı oluşturan felsefi öncüllerin kendisinde belirginleştiği üç ana kavramı seçebilmek mümkündür. Analitik bir ayırımla üç ana başlık olarak seçebileceğimiz “akıl”, “toplum” ve “siyaset” boyutları, muhafazakâr ideolojinin üç ana temelini veya omurgasını oluşturmakta; ve felsefi anlamda son ikisinin kendisinden türemiş olduğu özgün bir akıl anlayışına dayanmaktadır. Muhafazakâr

siyasî ideolojinin epistemolojik temelini, Aydınlanma'nın meydana getirdiği sarsıntının içinde belirginleşen bu akıl anlayışı oluşturmaktadır. Ontolojik bakımdan insanın sınırlı bir varlık olduğunu, onun akıl kapasitesinin evreni ve insanlığı anlayamayacağını, insanın kendi aklını kullanarak bunu başarabileceğine ilişkin Aydınlanma iyimserliğinin tersine aklın, bu kurum ve değerlerin “yardımından” bağımsız kaldığında gerçek bilgiye ulaşamayacağını öngörür. Yeni veya eski, klasik veya modern, gelenekselci veya liberteryen tüm muhafazakârlıkların özünde bu temel önkabul vardır. Bu önkabulün ikinci adımı, toplumsal olana ilişkindir. Hiçbir zaman mükemmelleşemeyecek olan insanın ve sınırlı erişim kapasitesiyle onun aklının, toplumun tâbi olduğu yasaları bulmak ve dolayısıyla tarihten, dinden, gelenekten ve tecrübeden bağımsız olarak ideal bir toplumu oluşturmak için yeterli olmadığını, tersine insanın gerçek anlamını gelenek, aile ve örgütlü din gibi toplumsal kurumların içinde bulduğunu kabul etmeyi ifade eder.

Aklın ve topluma ilişkin bu temelin üzerine nasıl bir siyaset otur-
tulaabileceğini kestirmek ise güç olmasa gerektir. Eğer insan aklı,
doğası gereği evrenin gizini çözebilecek bir kapasitede değilse ve
eğer toplum, geçmişten geleceğe uzanan ve dolayısıyla sözleşme
teorilerinin basitliğine indirgenemeyecek karmaşık ve birey üstü
bir varlığı ifade ediyorsa, siyasete ilişkin olarak söylenebilecek ilk
şey, onun sınırlı bir etkinlik alanı olması gerektiğidir. Epistemolo-
jik bakımdan akıl; tarihin ve toplumun yasalarını keşfedebilecek
ve onun tâbi olması gereken yasaları vazedebilecek veya ideal bir
dünya kurma projesinin gerektirdiği tam bilgiye ulaşabilecek bir
gücü ifade etmediğine göre siyaset, var olanı rasyonalist bir proje
doğrultusunda total bir biçimde dönüştürmeyi öngören yakla-
şımları hiçbir zaman onaylamayan ikincil bir etkinlik alanını ifade
edecektir.

Bu çalışmanın ilk amacı, öncelikle muhafazakâr siyasî ideolojiyi, bütün çeşitliliğinin ve farklı görünümünün arkaplanında yer alan ve yukarıda belirlenen akıl, toplum ve siyasete ilişkin bu temel kabulleri üzerinden betimlemektir. Muhafazakâr “teori”nin zemini oluşturan ilkeler arasında temel teşkil edenlerin belirlenerek, ideolojinin, bunlar arasındaki bağlantı üzerinden açıklanmaya çalışılmasına ilişkin bu yöntem, muhafazakârlığa ilişkin olarak neyin öz, neyin teferruat olduğunu, zaman içinde muhafazakârlığın kazandığı yeni niteliklerin doktrinin orijinal kaygılarıyla uyuşup uyuşmadığını seçebilmemizin, muhafazakâr ideolojinin topluma ve siyasete ilişkin tezlerinde tarih içinde değişen ve değişmeyenin ne olduğunu anlayabilmemizin, çelişkileri saptayabilmemizin veya ilk bakışta çelişki gibi görünen olguları, sözgelimi İngiliz Muhafazakâr Parti’nin ekonomi alanında bir dönem müdahaleciliği savunurken bir dönem neden liberteryen tezlere yakınlaştığını izah edebilmemizin de anahtarını verebilecektir.

Yöntem bakımından muhafazakârlığın bu üç temel kavrayış üzerinden ele alınmasının, bu teorinin asıl duyarlılıklarının netleştirilmesine, başta özgürlük ve demokrasi olmak üzere birçok konudaki tartışmalara açıklık getirilmesine, sözgelimi muhafazakârlığın demokrasi açısından ciddi sakıncalar içerdiğini veya bunun tersini ısrarla savunmanın ne ölçüde anlamlı olduğunun değerlendirilmesine ışık tutacağı umulur. Zira bu üç temel kavramın giriş analizleri bile, örneğin demokrasi konusunun muhafazakâr siyasetin asıl duyarlılıkları arasında öncelikli bir yer işgal etmediğini gösterebilir.

Muhafazakârlığın aktüel siyasal tartışma konularına yaklaşımlarıyla değil, bu yaklaşımları üreten söz konusu felsefi önkabullerle ele alınması, onun siyaset yelpazesi içindeki mevcut ve muhtemel yerinin yeniden ve daha doğru bir biçimde belirlenmesi yönündeki tartışmalara da katkı sağlayabilecektir. Gerçekten de günümüzde

sağ ve soldan oluşan klasik siyasî yelpazenin açıklayıcılığını yitirdiği, siyaseti, esas olarak bir önceki yüzyıla ait olan sağ ve sol eksenine sığdırmaya çalışmanın artık anlamsızlaştığının sıkça dile getirildiği bir dünyada, muhafazakârlığın yerini netleştirmek daha fazla önem kazanmaktadır. Muhafazakârlığın rahatlıkla siyasî yelpazenin sağına yerleştirildiği ve sosyalizme karşı liberalizmle birlikte verdiği uzun bir mücadeleden dolayı bunun yadırganmadığı zamanlar, yerini, sosyalist pratiğin çökmesiyle birlikte ortak mücadelenin dayandığı geçici uzlaşmanın artık daha çok sorgulanır olduğu zamanlara bırakmıştır. Muhafazakârlığın bu tezdeki ele almış biçiminin, klasik liberal düşünürlerden Friedrich Hayek'in iki uçlu siyasî yelpazeye itiraz ederek, bir ucunda liberalizmin, diğer iki ucunda ise muhafazakârlık ve sosyalizmin yer aldığı üçgen önerisindeki kaygılarla daha çok örtüştüğü, üçgen biçimli bir siyasî konumlandırmanın günümüz siyasetini açıklamada daha işlevsel olduğu ve dolayısıyla bu ideolojinin liberalizm ile ilişkisinin daha sağlıklı bir biçimde belirlenmesi tartışmalarına ışık tutabileceği söylenebilir.

Muhafazakârlığın başlangıç noktası olarak Aydınlanma eleştirisinin ve onun merkezî argümanı olarak alternatif bir akıl kavrayışının belirlenmesi, içinde bulunduğumuz çağda onun yola çıktığı ilk nokta ile bugünkü yeri arasındaki mesafenin değerlendirilmesine de olanak verecektir. Muhafazakârlığın, Yirminci Yüzyılın son çeyreğindeki bazı biçimleri, onu ilk kez ortaya çıkaran duyarlılıklardan ne ölçüde uzaklaşmıştır? Eksantrik bir soruyla ifade etmek gerekirse, eğer yaşasaydı Edmund Burke, Hiroşima'ya atom bombası atılmasını onaylar mıydı? Muhafazakâr söylemin yükselişi ve kazandığı siyasî zaferler, aynı zamanda onun Aydınlanmaya karşı zaferi anlamına da gelir mi? Örneğin, neo-muhafazakârlığın böyle bir kaygısından söz edilebilir mi? Muhafazakârlığın sekülerleşen unsurlarıyla, onun Aydınlanma programına katılması arasında bir ilişki var mıdır? Akıl, toplum ve siyaset üzerinden muhafazakârlığın

betimlenmesine, onun ardından da onun siyâsî konumunun belirlenmeye çalışılmasına ilişkin değerlendirmelerin ardından -veya daha doğru bir ifadeyle bu değerlendirmeler kapsamında- tezin diğere bir amacı da bu sorulara cevap aramak olacaktır.

Sonuç bölümü, bu cevaplar ışığında ve yeniden akıl kavrayışına dönerek muhafazakârlığın geleceğinin mercek altına alınmasına ayrılmıştır. Sağ ve sol radikal değişim projelerinin gözden düştüğü, tarihin sonunun ilan edildiği ama reel dünyanın bütün açılarıyla karşımızda olduğu bir zamanda muhafazakârlığın yeri ve işlevi ne olacaktır? Çözüm, Yirminci Yüzyılda bizi Stalin Rusya'sına veya Hitler'in toplama kamplarına götüren rasyonalist projelerin ardında olmakla itham edilen Aydınlanma akıyla birlikte ütopyik imgelemi de ölüme terk etmek değilse nedir? Radikalizmin can çektiği, post-modernizm gibi "teori karşıtı teoriler" in tutunacak son değerleri de görelî hâle getirmeye çalıştığı bir dünyada, Aydınlanmanın dünyasına karşı muhalefetini sürdüren muhafazakârlık, statükoyu aşmak için bir kapı aralayabilir mi? Bu sorulara, muhafazakârların kişiye ve zamana göre değişebilen spekülatif değerlendirmelerinden öte, bu düşünce geleneğinin asli duyarlılıklarından hareketle cevap bulmaya çalışılacaktır.

Konunun genel olarak Anglo-Amerikan geleneği çevresinde ele alınması büyük ölçüde kolaylaştırıcı olmakla birlikte, iki yüzyıllık bir felsefi ve siyâsî birikime sahip olan, kendi içinde birçok farklı akımı barındıran ve katı ideolojilere göre daha "serbest" yorumları olan bir ideolojinin geleceği üzerine aşırı iddialı değerlendirmeler yapmanın mümkün olmadığı açıktır. Ancak bütün bu yorum bolluğunu aşmak ve farklılıkların ötesindeki temel önkabülleri belirlemek için bu çalışmada akıl, toplum ve siyaset gibi üç ana teorik temelden hareket edilmiş olmasının, yukarıda belirtildiği gibi daha kalıcı olanı ifade etmesi bakımından bu tür değerlendirmelerde daha güvenilir bir temel sağlaması umulur.



I. Bölüm

Muhafazakâr Akıl

*"Inanıyorum ki [...] bir mücadele olacaktır:
Seküler hümanizmle bağlantılı Aydınlanmanın savunucusu olarak kalacak
hasımlarla, meşhur bir komünist ifadeyi ödünç alarak ifade etmek gerekirse,
bir la lutte finale, çağdaş muhafazakârlığın
nihai savaşı olacaktır."*

W. Rusher'e (1996:11) göre gelecek elli yılın gündemi.

MUHAFAZAKÂR SİYASAL İDEOLOJİNİN FELSEFÎ TEMEL-
lerini anlamaya ve muhafazakâr düşünce geleneğinin
omurgasını oluşturan değer ve ilkeleri analiz etmeye
yönelik her çalışma, onun kendisine karşı eleştiri olarak biçimlen-
diği bir tarihsel dönem olarak Aydınlanmaya gitmek zorundadır.
Çünkü muhafazakârlığın ortaya çıkışı bakımından Fransız Devri-
mi ne ölçüde önemli bir siyasal kopuşu ifade ediyorsa, Aydınlan-
ma da o ölçüde önemli bir felsefi kopuşu ifade etmektedir.

Aydınlanmanın ön plana çıkardığı felsefi düşüncelerin birço-
ğunun köklerini Antik Yunan'a kadar izleyebilmek mümkünse de,
içinde yaşadığımızı düşündüğümüz ve adına *modernite* dediğimiz
tarihsel dönemin bileşenlerini oluşturabilecek biçimde bunları bir
araya getiren, yeniden içeriklendiren ve yeni bir insan ve evren ta-

sarımını inşa edecek biçimde kurgulayan bir tarihsel süreç olarak Aydınlanmanın özgül konumu vardır. Bu nedenle muhafazakâr düşünce geleneği içinde değerlendirilebilecek her temel metin ve muhafazakâr teorinin inşasında belirleyici olabilmüş her düşünür, Fransız Devriminin teröründen önce, onu ürettiğine inandıkları Aydınlanma ile felsefi bir hesaplaşmaya girişmişlerdir.⁴ Fransız Devrimi ile birlikte son iki yüzyıla damgasını vuracak olan diğer birçok devrimci dönüşümün ve bu süreçte yaşanan acıların müsebbibi olarak gördükleri Aydınlanma değerlerine yönelttikleri eleştiriler, zamanla bir siyasal ideoloji olarak belirginleşecek olan muhafazakâr düşünce geleneğinin temel ilgi odağını oluşturmuştur. Muhafazakâr siyasal ideolojinin omurgasını oluşturan kavram ve ilkeler de bu odaktan hareketle biçimlendirilmiştir.

Bir Kopuş ve Başlangıç Olarak Aydınlanma Aklı

"Kendi aklından başka efendisi olmayan özgür insanların üzerinde ışıldadığında güneş, zaman gelmiş olacak."

Condorcet (Outram, 1995:1)

Aydınlanma, Onsekizinci Yüzyıl Avrupasında belirginleşen, toplumsal ve siyasal yaşamın her alanında yerleşik kalıpları yıkarak önce Avrupa'da, sonra da tüm dünyada tarihin yönünü değiştirecek olan insan ve evren tasarım(lar)ını üreten bir zihinsel dönüşümü ve felsefi kopuşu ifade etmektedir.

Gregorios'a (1992:85) göre, Avrupa'da Aydınlanmanın değiştirmedeği hiçbir insani, kişisel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal varoluş alanı yoktur; "Bu [değişim], sonuçlarını bilim ve teknolojiye, ticaret ve endüstride, taşıma ve iletişimde, din ve felsefede [...] olduğu kadar, sanat ve şiirde, tiyatrodan, müzik ve

4 Devrim mi Aydınlanmanın bir sonucu, yoksa Aydınlanma değerlerine siyasette uygulanabilme fırsatını veren mi Fransız Devrimi'ydî? Devrim ve Aydınlanma ilişkisi ve bu konudaki farklı yaklaşımlar için bkz. Hampson (1991: 162-173).

resimde, heykel ve mimaride ve beşerî hayatın diğer tüm veçhelerinde bir bütün olarak gösteren bütünsel bir devrimdi[r]”.

Muhafazakârlık açısından Aydınlanmayı bu denli önemli kılan ve Aydınlanmanın odağında yer alan temel değer ise, akıl, daha doğrusu Aydınlanma aklıdır. Muhafazakârlık, siyasal ideolojisinin felsefî omurgasını inşa ederken, topluma ve siyasete ilişkin temel tezlerini, işte bu Aydınlanma aklından farklı ve ona karşıt olan bir akıl anlayışına dayandırmıştır. Aydınlanmada ifadesini bulan felsefî dönüşümün odağında yer alan temel değer veya kendisinden hareketle yepyeni bir dünya kurulabilecek dayanak noktası ise insan aklından başka bir şey değildir. Cassirer’in “yeni bir çağın kaldıracı” olarak gördüğü akıl, Aydınlanmanın bakış açısında “disipline edilmiş ve sistematik bir gözlemlerle başlayan, oradan hareketle ötelere, bilginin ufuklarını genişleterek sonludan sonsuza, somuttan evrensel giden dinamik bir güç olarak belirmektedir” (Niemeyer, 1995:40).

Onsekizinci Yüzyılda insan zihninin herkeste ortak olan merkezi gücünü ifade eden bu akıl, ahlaki düşüncelerin, dinî inançların, kuramsal yargıların değişebilirliğinden bağımsız olarak, değişebilen tüm özneler, tüm çağlar, tüm uluslar ve tüm kültürler için aynı biçimde geçerli olan değişmez bir gücü ifade ediyordu (Cassirer, 1965:6).

Kant için de Aydınlanma, insanın başkalarının rehberliğine ihtiyaç duymaksızın önyargı ile bozulmamış olan aklını kullanarak kendisini maruz bıraktığı olgunlaşmamışlıktan kurtarmasıdır (Outram, 1995:2). Bu anlamda Aydınlanma aklının en belirgin özelliği, insan aklına duyulan sınırsız bir güveni yansıtmasıdır. Bu akıl kavrayışı Onsekizinci Yüzyıl insanına, beşerî hayatı kendi zihnindekine uygun tarzda biçimlendirme gücünde olduğuna ilişkin mutlak bir güven vermiştir (Niemeyer, 1995:46). Bu yüzyıl,

Berlin'e göre, Batı Avrupa tarihinde insanın her şeyi bilebileceği idealinin ulaşılabilir bir hedef olarak görüldüğü son devri ifade ediyordu (1961:14).

Aydınlanma aklını hazırlayan sürecin uzun bir geçmişi vardır. Onyedinci Yüzyılda Galile, Newton ve Bacon'un açtıkları yoldan giden bilim adamları ve filozofların düşünceleri, yeni bir din anlayışını temsil eden deistler,⁵ onların rasyonalist din anlayışlarının ardından septisizm (Hume) ve ateizm⁶ (d'Holbach) mutlak olanı yıkmış, bilim ve felsefede ilerleyerek evreni, dini ve toplumu anlayabilmek için yalnız aklı bırakmıştır (Gay, 1966:I.Bölüm). Kuşkusuz Aydınlanma filozofları ve onlardan öncekiler ne ho-

5 Bu sürecin diğer bir sonucu ise, dinin anlaşılmasında da aklın merkeze alınması, onunla bağdaşmadığı düşünülen her dogmanın peşinen reddedilmesi ve akla eleştirel bir işlev atfedilmesiydi. Deizmin temelinde yer alan rasyonalizme göre "insan dinî hakikati aklının gücüyle bulabilir"di. Kuşkusuz akıl "her şeyi bilebilir kılamazdı; her zaman insana gizemli kalacak çok şeyler vardı. Ancak diğer tüm bilme yöntemleri -ilahi ilham, ruhban otoritesi, İncil veya kilise babalarının öğretileri- kesinlikle cehalete götürüyordu. Sadece akıl -tüm farklılıklarına karşın deistlerin hepsi bu konuda hemfikir idiler- ve sadece akıl dinî bilgiye götürürdü" (Gay, 1966:40). Bu yaklaşım sadece filozofa özgü değildi, dinin içinde de Aydınlanmanın dini hâline gelecek olan deizmi üreten bir dönüşüm yaşanıyordu: "...Voltaire, Cenevre'ye geldiğinde oranın önde gelen papazlarının Kutsal Metnin ilahi doktrinini izlemeye devam ettiklerini, ancak İsa'nın ilahiliğini reddettiklerini bildiriyordu. İngiltere'deki Latitudinarian karşılıkları gibi onlar da aklın erdemlerini ve insanın doğuştan iyiliğini vazediyorlardı" (Gay, 1966:34).

Deistlere göre "[b]ütün evren güzelliği, genişliği ve karmaşık tasarımı ile Onun varlığını, ve görkemli hünerini gösteriyordu. Ama deist(lerin) Tanrı(sı) büyük bir saatçi gibiydi, veya -deistlerin bazılarının söylemekten hoşlandıkları gibi- büyük bir matematikçi; Dünyayı yaratmış, ona işleyiş yasalarını vermiş ve sonra çekilmişti." Bu din kavrayışı, çeşitli dinlerden filozofların etik öğretilerinin "aynı ahlaki sorun üzerinde birleşebilecekleri evrensel ahlaki yasaların varlığını" öngörüyordu (Gay, 1966:40).

Randall'ın "aklın tanrılaştırılması" olarak tanımladığı ve köklerini Rönesans'a kadar geriye götürdüğü bu anlayış, en çarpıcı ifadesini deistlerde bulmakla birlikte, dinin anlaşılmasında akla yeni ve üstün bir rol biçilmesi -"akıl dini"- bütün bir Aydınlanma dönemini ve Hıristiyanlığın çeşitli versiyonlarını etkilemişti. Aydınlanma döneminde dinin konumu ve dönüşümü konusunda daha geniş bilgi için bkz: Randall (1954:282-307).

6 Hıristiyanlık, Onsekizinci Yüzyıldan itibaren tüm Avrupa'da etkisini kaybetmeye başlamıştı; ancak Fransa'dan farklı olarak diğer ülkelerin çoğunda, dine karşı bir saldırıdan çok onun gözardı edilmesi söz konusuydu. Aktif bir dinden çıkma ve ateizm sadece Fransa'da başarılıydı. Bunun temel nedeni, kilisenin orada daha fazla çürümüş ve dolayısıyla saldırıya açık olmasında değil, Tocqueville'e göre, "Aydınlanma felsefesinin doğasında" yatıyordu (Lively, 1962:186).

mojen bir felsefî bütünlüğü yansıtmışlar, ne de düşüncelerinin nihai sonuçlarını önceden hesaplayabilmişlerdi. Genellikle Kili-se tarafından sapkınlıkla suçlanmış olmalarına karşın Galile'den Descartes'a kadar birçok filozof, gerek doğa bilimlerinde ve gerekse felsefe alanında ortaya koydukları ürünleriyle dine karşı çıktıklarını düşünmüyorlardı. Yeni olan, sonuçları itibarıyla klasik düşünce sistemiyle belki her zaman çelişmesi gerekmeyen ama ondan farklı olan bir anlayışın temsilcileri olmalarıydı. Gerçekten de Hampson'un (1991:25) belirttiği gibi, "Descartes, Locke ve Leibniz gibi düşünürler ne denli Ortodoks olurlarsa olsunlar, Ortodokslukları, iç mantıkları gereği *Hiristiyanlık olmasa da geçerli olabilecek düşünce sistemleriyle uzlaşabiliyordu*".⁷

Bu çeşitlilik içinde türdeş bir Aydınlanma ideolojisinden olduğu kadar homojen bir akıl anlayışından da söz etmek güçtür. Ancak Aydınlanma aklının hem bir arada gelişen, hem de birbirini izleyen iki farklı anlamını ayırt etmek mümkündür. İlk olarak akıl, gerçekliği anlamak, evrenin gizini çözmek ve ideal bir dünya kurmak için, tarihsel deneyimin, geleneğin ve dinin yardımına ihtiyaç olmaksızın, en saf biçimiyle filozofta somutlaşan, ama potansiyel olarak herkeste bulunan sınırsız bir güç olarak görülüyordu. Yaşamın tâbi olacağı en yüce amaçları belirleyebilecek bir nitelik taşıyan bu akıl, tarihin kalan bölümü için bir umut vadeden coşkulu bir iyimserliği beraberinde getiriyordu. Bu iyimserliğin temelinde ise Aydınlanmanın *mükemmelleşebilirlik (perfectibility)* anlayışı vardı.

Batı düşüncesindeki bu mükemmeliyet (perfection) kavrayışının köklerini Antik Yunan'a kadar geri götürmek mümkündür. Platon'a göre mükemmeliyet, parçanın ruhla, yani bütünle dengeli birleşmesini ve en üstün olan "iyi ideası"na ulaşmasını ifade ediyordu.⁸ Aristo'ya göre ise mükemmeliyet, şeylerin kendi doğal

7 Vurgular bana ait.

8 Antik Yunan filozoflarına göre akıl, insanın, onu aşan gerçekliğin genel düzenine

amacına, insanlar için de nihai amaç olan mutluluğa ulaşmaktı. Hıristiyan teolojisinde bu kavramın Tanrı'nın iradesine itaat etmeyi gerektiren bir anlamı olabilirdi (Muller, 1985:4-5). Aydınlanma döneminde ise mükemmelleşebilirlik, ilerleme kavramının da eklenmesiyle, “[b]ireysel ve toplumsal olarak insanın, fiziksel, zihinsel ve ahlaki mükemmelliğe doğru sonsuz ilerleme kapasitesini ve bu kapasitenin doktrinini” (Muller, 1985:7) ifade eden bir anlam kazanıyordu. İlerleme kavramı ise, “aklın, kendi kendisini düzeltici doğasının ve bilimsel yöntemin yardımıyla desteklenen zorunlu terakki [advance]” (Muller, 1985:6) demekti. Başka bir ifadeyle, aklına dayanarak kendisini ve evreni anlayabilen insan, ilerleyebilecek ve mükemmelleşebilecekti.⁹ Aydınlanma filozofu Cabanis'e göre “[k]ötüler yanlış akıl yürütenlerden başkaları değildi” (Haag, 1995:71). Bu akıl insanı “ilk günahın yükünden bile kurtarabilirdi”,¹⁰ zira “Descartes'in matematiksel evreninde günah neredeyse bir aritmetik hatasına indirgenmişti” (Hampson, 1991:25). Bu akıl sayesinde insan olgunlaşmamışlıktan kurtulabilecek, hurafe ve mitolojiden sıyrılabilecekti.¹¹ “Akıl Çağı” düşünürlerinden Condorcet'ye göre;

veya Bütün'e katılımı için zorunluymuştu. Heraclitus onu herkes için ortak olan “evrenin yasası” olarak görüyordu. Yunan filozoflarına göre, “gerçekliğin genel düzenine” katılmamızı sağlayan akıl, bizleri bir araya getiriyor ve bu nedenlerle de zorunlu olarak evrensel bir nitelik taşıyordu (Wiser, 1987:18-19).

- 9 Becker, ilerlemeye ilişkin bu modern inancın, “[k]endi kendisini ıslah edici bir akıl modeline ve eski bir Hıristiyan inancı olan Tanrı kenti'nin [Heavenly city] sekülerleşmiş bir versiyonuna dayandığını” ileri sürmektedir (Becker, C., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Ct., Yale University Press, 1932'den aktaran Muller, 1985:10).
- 10 İnsanı ilk günahın yükünden kurtaran bu iyimserlik, yeni ve daha “şefkatli” bir insan doğası anlayışını yansıtıyordu. *On The Reasonableness of Christianity (1695)*'de Locke, ilk günahın sadece Hz. Âdem'in sorumlu olduğunu, Tanrı'nın onun hatasından dolayı sonraki nesilleri sorumlu tutması için bir neden olmadığını yazıyordu. Daha sonra Rousseau da, “Âdem'in yerine toplumu koyarak” insanın çektiği acıların kaynağını, Düşüş'te değil toplumda arayacaktı (O'Sullivan, 1976:10).
- 11 “Geleneksel tarihsel düşünce ve figürleri yerinden etmek daha kolaydı. Akılcı eleştiri eskiden beri gelen saygın mitleri, destanları ve efsaneleri de bağışlamaya hazır değildi. Hükümdarlar ve tebaaları hakkındaki efsaneler, özellikle de ilk Romalıların Romulus ve Romulus ve ardılları efsanesi sorgulandı. Voltaire, Jeanne d'Arc ile dalga geçerek onu hurafe köylü kızı olarak tanımladı. İsviçre sınırının çok ötesinde (bile)

“tarih, insanın kendi kendisini keşfedişinin öyküsüydü. (...) Onun [Condorcet’inin] bilime ilişkin iyimserliği, aklın, felsefi ve teolojik dogmatizmin silahlı avukatları tarafından sömürülen cehalet ve batıl inançlarla savaşmadaki kudretli kapasitesine olan inancını yansıtıyordu. İnsanlık tarihinde, bilginin ve aklın ilerleyen gelişimi vasıtasıyla [ulaşılacak] bir mükemmelleşebilirlik görüşünün işlendiğini [de] onun çalışmasında¹² bulabiliyoruz” (Muller, 1985:163).

Condorcet, tüm siyasal ve ahlaki hataların felsefi yanlışlıklardan kaynaklanıyor olmasından dolayı, yanlış metafizik fikirleri ve önyargıları gidererek bizleri toplumsal gerçeğe ve erdeme bilimin ulaştırabileceğini öne sürüyordu (Condorcet 1933:1912’den aktaran Shklar, 1957:5). Aydınlanmanın entellektüalizmini ifade eden bu iyimserlik, filozofa da kurucu bir rol biçiyordu: “Eğer akıl ilerlemenin en yüce rehberiyse, o zaman entelektüeller de en makul kişiler olarak toplumda liderlik pozisyonunu hak ediyorlardı” (Shklar, 1969:5-6).

Akla biçtikleri bu merkezî konumdan ötürü Aydınlanma filozoflarını akılcı (rasyonalist) olarak tanımlamak mümkündür: “[B]u düşünürler felsefeyi boş inançlar ve dogmalar zincirinden kurtarmak için akla ve akıl yürütmeye umut bağlamışlardı” (Cottingham, 1995:14).¹³ Felsefenin anlamı ve alanı da artık doğa bilimlerindeki göz alıcı gelişimin etkisini taşıyordu. Bunun anlamı, felsefenin gözlenebilir ilişkileri ve “olgu”ları gerçek uğraş alanı kabul eden bir “doğa bilimi [veya] bir tür bilimsel fizyoloji” (Berlin,

saygın olan Wilhelm Tell, ‘elmanın vurulması’ (temasının) çok önceki bir dönemde, Norveçli Togo figürüne ait olduğunun kanıtlanmasından sonra ‘bir Danimarka peri masalı’ olduğu ifşa edildi”(Hof, 1994:262). Daha “Onaltıncı Yüzyılda İngiltere’nin kurucusu Truvalı Brutus diye birinin varolmadığı kanıtlanmıştı, şimdiyse sıra, zaferleri Britanya tarihini oluşturan Kral Arthur’a gelmişti” (Hampson, 1991:26). Aydınlanma, önceki dönemin mitlerini yıkıyordu.

¹² Bkz. Condorcet (1990).

¹³ Akılcı teriminin bu geniş ve kapsayıcı anlamı, terimin teknik anlamı söz konusu olduğunda önemli ölçüde daralmaktadır. Tanımından da anlaşılacağı gibi buradaki anlamı, deneyciliğin (empiricism) karşıtı olan ve deneyden bağımsız bir *a priori* bilginin olabirliğini öngören dar (teknik) anlamdaki akılcılık değildir. Yukarıdaki anlamda akılcı olarak nitelenebilecek bir düşünür, terimin teknik anlamıyla pekâlâ deneyci (empiricist) olabilir. Bkz. Cottingham (1995:12-4).

1961:19) olarak anlaşılmaya başlanmasaydı. La Mettrie, filozofu bir cihaz olarak insan zihninin parçalarını bir araya getirebilen bir “mühendis” gibi görürken; Voltaire onu, insan bedeninin hareketlerini açıklayabildiği gibi, insan aklını da açıklayabilen mükemmel bir anatomi uzmanı olarak tanımlıyordu (Berlin 1961:20). Bunun bir adım sonrasındaki kartezyen rasyonalizm ise, sadece akla dayanılarak, tarihten ve deneyimden bağımsız olarak ideal bir toplumun belirlenebileceğini ve bunun uygulamaya geçirilebileceğini öngörüyordu. Garry B. Madison ise, benzer bir anlam yüklediği bu akıllı, farklı bir kavramsallaştırma ile “teorik akıl” olarak tanımlamaktadır. Ona göre Aydınlanma insanı veya daha özel olarak Aydınlanma filozofu, bu kudreti kendisinde görüyordu. Teorik akıl, insanın düşünce aracılığıyla deneyimi aşmasına olanak sağlayan bir tür meleke veya yeteneği ifade etmektedir: Bu anlamda akıl (logos), olguların dünyasını açıklamayı amaçlayan yasa, teori ve teorik yapımların inşa edilmesini içermekte ve bize, evrendeki şeylerin ne olduğunu ve ideal olarak ne olması gerektiğini açıklayabilme gücünü vermektedir (Madison, 1986:211).

Ancak bu dönüşüm, Aydınlanmanın türdeş bir akıl anlayışını ifade ettiği veya bu akıl anlayışının Aydınlanma döneminde ve sonrasında değişmeden kaldığı anlamına gelmiyordu. Dünyanın büyüsunün bozulması ve aklın doğadan ayrı bir varlık olarak insana özgü bir gücü ifade eder anlamda ele alınması, onun yeniden içeriklendirilmesinde geniş bir farklılaşmayı da beraberinde getiriyordu. Aklın niteliği, Akıl Çağının filozoflarının kişisel farklılıklarının yanında, bir ölçüde Aydınlanmanın coğrafi mekân ile örtüşen alt ayrımlarına bağlı bir değişimi de ifade ediyordu.¹⁴

14 Yaygın anlayışın aksine Aydınlanma Kıta Avrupası’ndan ve onun Fransız türünden ibaret değildir. Fransız, Alman, İngiliz veya İskoç Aydınlanmalarından söz edilebilir. İskoç Aydınlanması üzerine kapsamlı bir çalışma için bakınız: Broadie (1997); özellikle de metnin *Giriş* bölümü.

Aydınlanma aklının egemen anlaşılış biçiminin, -içerdiği farklılıkları bir ölçüde göz ardı ederek tanımlamak gerekirse- kartezyen rasyonalizm olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte, gerek Rousseau gibi Kıta Avrupası düşünürlerinin özgünlüğü ve gerekse Locke'un ampirizminin, Hume'un şüpheciliğinin ve genel olarak İskoç Aydınlanmasının belirleyiciliği, yine Aydınlanma içinde aklın farklı algılanış biçimlerine ve buna bağlı olarak kartezyen rasyonalizmin çerçevesi içinde yer alması mümkün olmayan farklı bir akıl anlayışına da kapı açmıştır. Özellikle "bütünsel bir kuşkuculukla amaçsız bir determinizm arasında" (Hampson, 1991:92) ilkinin temsil eden Hume'un felsefesi ve onun içinde yer aldığı öteki Aydınlanma, hem akla dayalı olarak *bütünün bilgisine* ulaşılabilceğine ilişkin kartezyen iddiayı, hem de aynı bilgi üzerinde hak iddia eden dinin dayandığı zemini çürütmüştür. Başka bir ifadeyle, aklı özne olarak insana özgülemekle birlikte, aklın ulaşabileceği menzili daraltmış, sınırlarını belirlemiş ve evrenin tâbi olduğu yasaları belirleme yetkisini elinden almıştır. Bu ikinci akıl, zamandan ve mekândan bağımsız olarak işleyen, uyulması zorunlu olan insanüstü bir yasanın varlığını kabul etmeyen veya böyle bir yasa olsa bile insanın ona ulaşabilmesini olanaklı kılan nesnel bir aklın varlığını tanımaz.

Aydınlanma aklının birbirinden farklı epistemolojileri ve metodolojileriyle Descartes'taki, La Mettrie ve d'Holbach'taki ya da Hume'daki biçimlerini birleştiren ortak özellik, farklı bir evren tasarımına kaynaklık etmeleriydi. Evren, en azından maddi boyutuyla anlaşılabilir bir nesne idi, aşkın bir boyut ya yoktu veya varsa bile anlaşılmazdı. Aydınlanma, Keith Thomas için "dünyanın büyüünün bozulduğu bir zaman"dı. Thomas'a göre bunun anlamı, "dünyayı gizemli bir kozmos kılan, büyü ve manevi kudretlerle dolu olarak gören bakış açısının çökmesi[ydi]" (Outram, 1995:319). Kısacası, Aydınlanma akli hangi biçimiyle olursa

olsun, ister evrenin telosunu belirlemeyi üstlenmiş olsun, isterse de toplumsal uyum ve bireysel amaçlara ulaşmayı düzenleyen bir zihinsel süreci ifade etsin, düzenleyici ilke olarak artık sadece bu biçimiyle vardı. Bu akılla Aydınlanma insanı, hiçbir gizemin insanüstü sayılmadığı büyüü bozulmuş dünyayı artık her yönüyle kavrayabilecekti.

Bu özellikleriyle Aydınlanma aklının veya rasyonalizminin, büsbütün yeni bir “buluş” olmadığı görülebilir. Antik Yunan düşünürleri için, aklın günümüzdeki anlaşılış biçiminden, yani amaçlara ulaşmak için en uygun yolun ve en etkin araçların bulunması veya hesap yapabilme yeteneği (rasyonellik) anlamından farklı olarak, evrensel bir hakikati ve insanın bu hakikatin bilgisine erişmesini de içeren daha geniş bir anlamı vardı (Wiser, 1987:17). Onlar için aklın araçsal anlamı fazlaca sınırlayıcı ve yetersizdi:

“Onlar için akıl, öncelikle bir katılım melekesiydi [faculty of participation]. Bu araçla bireyler, kendilerini gerçekliğin [herkes için] ortak olan düzenine dâhil ediyorlardı. Böyle yaparak, kendilerinin sadece bir parçası oldukları her şeyi kuşatıcı yapıyı idrak edebiliyor ve böylece kendilerini Bütün’ün düzenine ahenkli bir biçimde dâhil ediyorlardı” (Wiser, 1987:17-18).

Aydınlanmanın akla biçtiği bu rol ve kökü Antik Yunan’a dek geriye götürülebilecek bu üstün konum, aslında yeni bir keşif değildi. Aydınlanma aklı, Platon’dan beri gelen ve St. Augustinus gibi kilise babalarında ve genel olarak Katolik Kilisesinde somutlaşan bir “akıl”ın, insanlığın tâbi olması gereken yüce ilkeleri belirleme kapasitesini ve evreni anlamak için kendisine başvurulması zorunlu nihai otorite oluşunu tanımış, ama onun içeriğini değiştirmiş, aşkın (transandantal) boyutunu tanımamış ve aklı varlıktan ayırarak insan beynine özgülemiştir.¹⁵ Başka bir ifadeyle, Descartes’la birlikte özne (bireysel insan ve onun aklı) ile nesne

15 Belli başlı Aydınlanma düşünürleri, evrendeki şeylerin, Aristocu “nihai gaye” kategorisindeki gibi belirli bir hedefe doğru yönelmiş olduğunu kabul etmiyorlardı. Ancak gözlenebilir şeyler “gerçek” kabul ediliyordu ve olgular arasındaki düzenli ilişkileri formüle eden yasalar yeterliydi (Berlin, 1961:17).

(doğa ve evren) kesin olarak ayrılmış ve bütün yüceliğiyle akıl, ancak ve ancak yeni özne olarak insana hasredilmişti. İnsan ve doğa ilişkisinde, doğayı insana bağlamak, Aydınlanmanın karakteristik bir özelliğini ve ürünleri günümüze kadar gelecek bir felsefî dönüşümü ifade ediyordu.¹⁶

Aydınlanmanın bu iki ana akıl anlayışını farklı bir biçimde temellendiren Minogue da, aklın bu yeniden inşasının “klasik ve modern unsurların bir bileşimi” olduğunu söylerken aynı noktaya işaret etmektedir:

“[Aydınlanma rasyonalizmi] iki ünlü akıl kavrayışından oluşmuştur. Bunlardan ilki Platon tarzından gelen ve beşerî hayatın tek ve doğal düzenini keşfetmeye muktedir addedilen bir meleke anlamındaki klasik akıldır. İkincisi ise, yabancı bir dünyayı keşfetmeye yarayan sınırlı bir aracı, özellikle de, tutkuların telkin ettiği amaçlara -bu amaçlar ne olursa olsun- ulaşmak için gerekli araçları bulmayı ifade eden modern akıl kavrayışındır. Bu, Hobbes’un yeryüzünü anlamak için bir keşif kolu; Hume’un da tutkularımızın bir kölesi olarak tanımladığı bir akıl türüydü.” (Minogue 1985’den aktaran; Miner, 1996:79-80)

Horkheimer’e göre de akıl, “gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke” ve “sadece insan zihninde bulunan öznel bir yeti” olmak üzere birbirinden tamamen farklı iki anlamda ele alınmalıdır. Rasyonalizmin başlangıcında bunlardan ilki olan ve “nesnelin gerçek doğasını yansıtan ilkeleri” anlamaya muktedir bir gücü ifade eden *nesnel akıl* egemen iken, aynı süreçte akıl, amaçlara ulaşmak için en uygun araçların seçilebilmesini ifade eden bir yan anlam da kazanmıştı. Evreni bir bütün olarak anlamak ve yaşamın tâbi olacağı yüce amaçları belirlemek yerine varolanla uyumu temel alan aklın bu ikinci türü, yani öznel akıl, uzlaşma adına tin ile doğayı, felsefe

¹⁶ Aydınlanmanın, doğa kavrayışını aklın yeni keşfedilen gücüne itaat etmeye zorladığını ifade eden Niemeyer’e (1995:44) göre, “[B]oylice Aydınlanma, Aristo’nun tanıdığı otonom doğayı, onun hedef ve amaçlarını, nihai nedenselliğini ortadan kaldırdı. Çünkü bunlar otonom doğa ile uyumlu, ama her şeye kadir deneysel akılla uyumsuzdular”.

ile metafiziği birbirinden ayırmış ve nesnel aklı ölüme mahkûm etmiştir (1994:56-63,175-186).

Kartezyen aklı tahtından indiren ve en rafine biçimde Kant'ta somutlaşan bu ayrılışın¹⁷ siyasal anlamlarından belki de en önemlisi Aydınlanmanın sekülerizmiydi.¹⁸ Aydınlanma'nın deizmini eleştiren Gay (1966:31)'e göre, “[d]ini, Onsekizinci Yüzyılın yaşamının merkezinden dışarı iten” olumsuzluklardan “[b]elki de hiçbiri dinin bizzat kendisinin yükselen sekülerleşmesinden daha güçlü değildi”. Niemeyer'in (1995:44) ifadesiyle, “[A]rtık akıl insan ruhu ile ilahi ilham arasındaki bir beraberlik olarak kabul edilmiyordu”. Din bu işlemde geçirilmiş hâliyle, yani “[k]endisine inanılmayı haklılaştıracak ölçüde sınırlarına çekilmiş” (Martin, 1962:124; den aktaran Çiğdem, 1997:50) hâliyle Aydınlanmanın dünyasına dâhil ediliyordu. Onun dogmaları sorgulanmıyor, yaşamın tâbi olacağı en üstün ilkeleri belirleme gücünü kapıda bırakmayı kabul ettiği sürece ve o ölçüde Aydınlanmanın belirlediği modernitenin dünyasında kendisine bir yer açılıyordu.¹⁹

17 Kant'ın felsefesi, idealizm ile materyalizmin tartıştığı soruna, numenler ile fenomenler dünyasını ayırıp, akla sadece bunlardan ikincisi üzerinde hak tanıyarak, bilgi ile ahlak ve dine bağımsız bir varlık alanı açmak suretiyle “çözüm” getiriyordu.

18 Aklın bütününe bilgisine ilişkin taleplerinden vazgeçmesini farklı bir düşünce sisteminden ve genel olarak Aydınlanma üzerinden analiz eden en özgün düşüncülerden birisi hiç kuşkusuz Max Horkheimer'dir. Aklın, bütünü anlama ve bütün üzerine gerçekliğin nihai bilgisini temsil etme iddiasını terk etmesi, Horkheimer'in ifadesiyle araçsallaşması anlamına geliyordu. Protestanlık ve ampirizmin aksine Katolik dini ve Avrupa rasyonalizmi, hakkında bilgi edinilebilecek böyle bir gerçekliğin varlığı konusunda tam bir anlaşma içindeydiler (Horkheimer, 1994:64-65).

19 Randall, Wesleyanizm gibi “bâtını” hareketlerin ulaşamadığı entelektüel kesime ilk kez Kant'ın ulaştığını belirterek, onun dine olumlu katkısı olduğunu ima etmektedir. Ona göre Kant “[I]kna edici biçimde, aklın ve bilimin ancak belirli bir alanda geçerli olduğunu [...] kanıtlamaya girişmiş[ti]” ve iman onun “pratik akıl” olarak tanımladığı alanın dışında kalıyordu (1954:304-305). Dine sığınılacak bir liman bulunması, Randall'a göre, olumlu bir değerlendirme konusu olabilir; ancak bu aslında dinin altını oyan bir sürecin ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Horkheimer'e göre de, bu süreç, hem dinle girişilecek felsefi hesaplaşmadan kaçılması dolayısıyla nesnel aklın uzlaşma ve statüko adına terk edilmesi anlamına geliyordu, hem de sözde dine ayrı bir yaşama alanı açarken, onu “birçok kültürel değerden biri durumuna indiriyor”, “nesnel doğruyu içerdiği yolundaki 'bütüncü' iddiayla çelişiyor”, onu “etkisizleştiriyor [...] ve hadım ediyordu”(Horkheimer, 1994:61-65).

Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi ve Tanrının insana bağımlı olarak düşünülmesi, “yeni teoloji”nin yükselişini ifade ediyordu.²⁰

Aydınlanma aklının, yukarıda Horkheimer’in “araçsal akıl” olarak tanımlandığına işaret edilen bir “yan anlam” edinmesi ve -yine aynı düşünürün belirttiği gibi- bu yan anlamın zamanla egemen anlamı ifade eder hâle gelmesi, varlık’ın felsefi anlamda bölünmesinden veya aklın -asında parçasını oluşturduğu- bütünden bağımsızlığını ilan etmesinden kaynaklanıyordu. Rasyonalizmin köklerini Aydınlanma döneminden önceye götüren Oakeshott’un aklın dönüşümüne ilişkin analizi de, yukarıda Horkheimer’in “yan anlam” olarak tanımladığı, ancak daha sonra baskın hâle geldiğini savunduğu akıl anlayışının dönüşümüne ilişkin analizine benzerlik arz etmektedir. Oakeshott’a göre de, rasyonalizmin ortaya çıkış tarihinin önemli bir boyutunu, aklın değişen kavramsal içeriği oluşturmaktadır. Bu akıl,

“...örneğin Stoacılık veya Aquinas geleneğine ait olan Hooker’in Akıl değeridir. [Bu akıl,] Bir şeye veya değerine karar vermeye, ya da kendileri bu aklın eleştirisine tâbi olmayan verili amaçlara ulaşmak için en uygun araçları seçmeye imkân veren bir hesaplama (calculation) mekesidir. Bir makine olarak görülen dünyayı keşfedebilecek bir meleke. Rasyonalizmin bu makul görünüşünün altında [...] eski entelektüel geleneğin akıl anlayışına ait olan niteliklerin zımni olarak bu yeni ‘akıl’a yüklenmesi yatmaktadır” (Oakeshott 1991:22-23 dn).

Akıl kavrayışındaki bu dönüşümün doğal bir sonucu olarak, “bilgi” de yine Antik dünyadaki veya klasik dönemdeki anlamlarından ayrı bir nitelik kazanmıştır. Mutlak olanın bilgisi artık Platon’daki gibi bir hatırlama’dan veya Kilise’nin temsil ettiği, vahiy aracılığıyla

20 İnsanın istemlerine değil Tanrı’nın tasarımına dayalı evren anlayışının akla aykırı görülerek reddedildiği bu yeni Kantçı teoloji, 1688 İngiliz Büyük Devrimindeki kralın durumunu akla getiriyordu. İngiliz kralı gibi Tanrı da ancak kullarının izniyle tacını elinde tutabilecekti. Daha sonra Hegel, Kant’ın insan iradesine bağlı ve “uyum adına” kabul edilen bu Tanrı anlayışını eleştirirken, bunu, oyun oynayan çocukların önce bir korkuluk yapıp, sonra da hep birlikte ondan korkar gibi yapmak için anlaşmalarına benzetmektedir (O’Sullivan, 1976:20,19 dph).

edinilecek bireysel insanı aşan üstün bir gerçeklikten değil, insan zihninden geliyordu. İşte Aydınlanma çağındaki bu yeni ontoloji ve epistemoloji, muhafazakârlığın kendisine muhalif olarak biçimleneceği bir akıl ve bilgi türünü ifade ediyordu. Muhafazakârların asıl karşı oldukları rasyonalizmin kaynağı işte bu tür bir akıl ve ondan türeyen evren tasarımları ve siyasal ideolojilerdi.

Kıyasacası Aydınlanma ile gelen akıl anlayışları ve düşünme biçimleri, ister Kartezyen rasyonalistik görünümüyle, tarihsel bilgiyi temsil eden kurumlarda somutlaştığına inanılan akli değersizleştirirken; isterse de Humecu kuşkuculuğuyla, mutlak olanı yıkarken olsun, sonuçta özne olarak bireysel insanı ve onun aklını odak alıyor, onu -iyimser bir ifade kullanmak gerekirse- sınırlayıcı bağlarından koparıyor, -kötümser bir ifadeyle de- yalnız ve kimsesiz bırakıyordu. İster her şeye kadir bir güç, isterse amaçlara ulaşmak için gidilecek yolları gösteren bir rehber olsun, sonuçta izahı güç ilahi ve metafizik bileşenlerinin tanınmadığı bir olgu olarak algılanmaya başlanıyordu. İnsanlığın tâbi olması gereken yeni siyasal ilkeleri belirleyecek olan da, toplumu bir sözleşmeyle başlatan da, onun dönüştürülmesine yönelik projeleri üreten de, varolana uyum sağlamaya yarayan bir araç olan da işte bu akıldı. Hiç kuşkusuz, insanlığın bu tarihten sonra yaşayacağı acılardan sorumlu tutulacak olan da!..

Aydınlanmaya Muhafazakâr Eleştiri ve Muhafazakâr Akıl

"Akıl dinin yıkılmasından doğan boşluğu dolduramadı. Ne katedraller kurdu, ne de bir inanç. Kendimizi 'realitenin viranesinde' yapayalnız bulduk.."

(Haag, 1995:82)

Aydınlanma, sadece filozofların tartışmalarıyla veya düşünce ve bilim alanındaki gelişmelerin, toplumsal yaşama düzenli olarak artan etkisiyle sınırlı olsaydı, yani Devrim (1789) gibi siyasal so-

nuçları olmasaydı veya belki de daha doğru bir ifadeyle Devrim kendisini meşrulaştırmak için Aydınlanma mirasına ve Aydınlanma düşünürlerinin kuramlarına başvurmamış olsaydı, keskin bir muhafazakâr eleştiri ile karşılaşmayacak olduğu düşünülebilir. Gerçekten de muhafazakâr siyasal ideolojinin Kapital'i olan Edmund Burke'ün *Reflections*'ının kaleme alınışının Fransız Devriminin hemen sonrasına rastlaması ve onu hedef alması bu kanıyı güçlendirmektedir. Aslında "Aydınlanma Çağı"ndaki altüst oluşlar ve buna karşı tepkiler çok daha önce, aynı yüzyılın içinde belirginleşmişti. Ancak muhafazakârlığı bir siyasal ideolojiye dönüştürecek olan bu eleştiriler, jakoben terörünün doğurduğu tepkiden sonrakiler kadar şiddetli değildi. Devrimin uyandırdığı hayal kırıklığı ve yaşanan yıkım, bakışları bütün bu acıları üreten kaynağa çevirdi. İyi niyetli bir girişimin nasıl kötü sonuçlar doğurabildiğinin, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin nasıl olup da *Ancienne Régime* ile kıyaslanmayacak bir şiddete kaynaklık ettiğinin cevabını bulmak, Aydınlanmacılar nasıl Katolik kilisesi ile engizisyon ilişkisini açıklamaya çalışıyorlarsa, aynı şekilde Aydınlanma ile giyotinin ilişkisini de açıklamak gerekiyordu. Hiç kuşkusuz bu açıklamanın başlangıç noktası da Aydınlanmanın odağındaki kaynak, yani onun akıl anlayışı olacaktı.

Peter Gay'ın "modern putperestliğin yükselişi" olarak tanımladığı (1966:40) Aydınlanmaya yönelik felsefî eleştirinin doğal olarak onun kaynağındaki akıldan başlamak zorunda olduğu yukarıda belirtilmişti. Aydınlanmanın karakteristik özelliği, Niemyer (1995:43)'e göre, "onun akıl kültü" idi; öyle ki akıl, "10 Kasım 1793'ten, yani Robespierre'in Nötre Dame'ı *Akılın Mabedi*'ne çevirdiği günden önce de bütünüyle aşikâr bir kültü". Oysa her şeyden önce gnostisizmin²¹ bir kibir olduğunu kabul etmek gere-

21 İkinci Yüzyılda Hıristiyanlığı etkileyen bir dinî akımı ifade eden bu kavram, daha sonra Eric Voegelin tarafından, bilgi yoluyla kurtuluşu öngören siyasal doktrinleri tanımlamak için kullanılmıştır (Scruton, 1982:188).

kiyordu (Parry, 1964:125); ona bir isim vermek gerekiyorsa “kendini beğenmiş akılcılık (complacent rationality)” (Brann, 1995:8) denilebilirdi. İlk günah bile insan soyuna “Akıl Çağı”nın düşüncülerinin kibirliliği kadar zarar vermemiştir (Wolker 1997:140). İşte bu akıl anlayışıyla “[m]odern insan, teknolojinin sınırsız bir şekilde kullanılması -teknokratik zihniyet- sayesinde, ütopyayı dünyada gerçekleştirmekten kendisini alıkoyacak hiçbir şeyin mevcut olmadığına inanmaya başlamıştır (Madison, 1986:63):

“Bu zihniyet, kendisini açık bir biçimde Aydınlanma [dönemi] esnasında ve özellikle de Fransız Devrimi sırasında göstermeye başlamış (daha önce ihtiyatlı ve basiretliydi) ve gelenek ve örfün toptan reddi biçimini almıştır. Bu, artık tüm sosyal kurumların bilimsel-araçsal aklın ışığında radikal bir biçimde dönüştürülmesi gerektiğine ilişkin kibirli bir iddiydı. İnsan bundan böyle kendi kaderi üstünde tam, bilinçli bir denetime sahip olmalıydı”.

1. Muhafazakâr Aklın Yeşerdiği Zeminler

Çağdaş siyasî ideolojilerin birçoğu gibi muhafazakârlık da, kaynağını Aydınlanma dönemindeki büyük çalkantı ve ardından gelen istikrarsız durulma süreçlerinde bulur. Parry’e (1964:107) göre, liberalizm ve muhafazakârlık, temelde Batı uygarlığının “kendi içindeki krizin” ve bu krize verilen birbirinden radikal biçimde farklı iki cevabın ürünü olarak dünyaya gelmişlerdir. Bu iki farklı tepkiden, muhalif cevabı temsil etmesi bakımından muhafazakârlık -Shklar’ın ifadesiyle- bir “olumsuzlama felsefesi” (1969:221) olarak nitelendirilebilir. Rossiter (1982:50)’e göre, “[m]uhafazakârlık, ilk olarak, bütün bir sistemi saf aklı kullanarak yıkmak ve yeniden kurmak isteyenlerle savaşmak için ortaya çıkmıştır”. Bütün altüst oluşları çoğu kez onaylayan ve felsefi gerekçelerini üreten bir değer olarak Aydınlanma rasyonalizmi ile onun ardından gelen devrimci kopuş, Aydınlanmanın ve onun bütün “kötülüklerinin” karşısına dikilecek bir siyasal ideolojinin, muhafazakârlığın merkezî argümanını harekete geçiren son itkiyi oluşturuyordu. Madison’a göre de, muhafazakârlığın kay-

nağını, tam ifadesini daha sonra Marksizmde bulacak olan bu zihniyete karşı duyulan tepkide bulmak mümkündür: “Modern muhafazakârlık kendi kendine yeten [unaided] aklın gücüne duyulan bu sınırsız, küstahça güvene karşı doğrudan bir tepki olarak doğmuştu. (...) Gerçekte muhafazakârlık Aydınlanma akılcılığına ve onun, geleneğin kısıtlayıcı bağlarından kurtulmuş akıl üzerindeki vurgusuna karşı Romantik tepkinin bir parçası olarak görülebilir” (1986:63).²²

Muhafazakârlığın bu özelliği, onun Aydınlanma ile bütünsel olarak kesin sınırlarla ayrılmış olmaktan çok diyalektik bir karşıtlık ilişkisi biçiminde anlaşılmalıdır. Çünkü bir kopuş olmasına karşın Aydınlanma ne homojen bir tarihsel dönemi ifade etmektedir, ne de muhafazakâr filozoflar kendilerini içinde yaşadıkları çağın egemen felsefi söyleminden büsbütün yalıtabilmişlerdir. Muhafazakârlık, tarihsel olarak Aydınlanma ile aynı zamanı paylaşmış olmanın ötesinde, daha sonra muhafazakâr düşünce geleneği içinde sayılabilecek birçok isim, aynı zamanda Aydınlanma düşüncüsü olarak da belirginleşecektir. Muller’in (1997:5) de belirttiği gibi, “[m]uhafazakârlığın sıkça Aydınlanmanın düşmanı olarak karakterize edilmesine karşın, Aydınlanmanın içinde pek çok akımın bulunduğu ve bunlardan bir kısmının muhafazakâr olduğunu söylemek tarihsel bakımdan daha doğrudur. Aslında, ayrı bir düşünce tarzı olarak muhafazakârlık, Aydınlanmanın bir ürünüydü.”²³ Özellikle İskoç Aydınlanması, başta David Hume olmak üzere, sözleşme kuramlarına, rasyonalizme ve kurucu akla

22 Ancak bunun tersini, yani -bir sonraki başlıkta da ele alınacak olan- romantik tepkinin muhafazakârlığın bir parçası olduğunu söylemek daha doğrudur.

23 Dolayısıyla Aydınlanma ve muhafazakârlık ilişkisi, bunlardan ikincisinden hareketle ilkinе yöneltilen eleştirilerden dolayı basit bir karşıtlık ilişkisi biçiminde ele alınmalıdır. Yine Muller’in (1997:24) de ifade ettiği gibi, “[m]uhafazakârlık Aydınlanmaya karşı değil, onun içinde ortaya çıkmıştır”. Bu bağlamda farklılığı, Aydınlanmanın temsil ettiği tüm düşünce ve değerlerde değil, onun merkezinde yer alanlarında aramak gerekmektedir. Akıl kavrayışının asıl ayrışma noktası ve ideoloji mücadelesinin üzerinde gerçekleştirildiği çatışma alanı olmasının anlamı budur.

karşı düşünceleriyle siyasal sonuçları bakımından birbirine karşıt bu iki gelenek arasında ortak bir zemini ifade ediyordu.

Aydınlanma aklını hazırlayan sürecin uzun bir geçmişi olduğu gibi, muhafazakâr aklı hazırlayan sürecin geçmişi de karşıtıninki kadar uzun olmuştur. Muhafazakâr aklın tarihini de Antik Yunan'a kadar geriye doğru izlemek mümkün olmakla birlikte, onun bir siyasal ideolojinin epistemolojik temelini teşkil edecek biçimde geliştirilmesini, görece yeni bir tarihe, Aydınlanma sonrasında tarihine sığdırmak mümkündür.

Bütün bu uzun tarihsel sürecin getirdiği değişimlerin herkeşçe farklı boyutlarıyla hissedilen olumsuzluklarına paralel olarak eleştirilerde altı çizilen yerler de farklı olacaktı. Bu anlamda muhafazakâr akıl, onu ifade edenlerin içinde yer aldıkları sosyo-ekonomik ve tarihsel koşullarla, düşünsel atmosferden, hangi felsefi geleneğin egemen olduğuna bağlı olarak Kıta Avrupası'nda mı yoksa Anglo-Amerikan dünyada mı yaşadıklarından ve Aydınlanmanın kendilerine en olumsuz görünen boyutundan duydukları rahatsızlığın niteliğinden bağımsız olmamıştır. Kuşkusuz, eleştirinin nesnesi hep Aydınlanma rasyonalizmi olmuştur; ancak muhafazakâr ideolojinin başlangıcından günümüze içerdiği farklılıkları anlamlı kılacak çeşitli eleştiri zeminlerinden hareket edilmiştir. İçerdiği sayısız çeşitliliğin, onları aynı başlık altında ele almayı güçleştirdiği çekincesini de ekleyerek, bu eleştirileri iki ana başlık altında ele alabiliriz.²⁴

a. Akla Karşı Romantik İsyân

Bu zeminlerden biri, aynı zamanda muhafazakârlığın kendisinden türediği bir kaynak olarak gösterilen Romantisist tepkide belirginleşmektedir. Onsekizinci Yüzyılda, daha Fransız Devrimi ger-

²⁴ Lively (1969:79-80) de benzer bir tasnifle, "karışık yergilerin içinde toplanacağı "iki ana eleştiri hattı"ndan söz edebileceğimizi belirtmektedir.

çekleşmeden başlamış olan ve Aydınlanma aklının “soğuk analizlerine” karşı yaşamın deneyimini, yüceltilen akıl yürütmeye karşı sezgisel olanı, düzyazıya karşı şiiri ve toplumsal olana karşı bireysel olanı (Shklar 1969:14), yani Aydınlanmanın hor gördüğüne, küçümsediğine inandıkları bu ikinci değerleri ön plana çıkararak düşünsel, edebî ve sanatsal bir akım olarak romantizm, varolan dünyanın eleştirisi için zengin bir kaynağı işaret ediyordu.²⁵ Bu akım, Aydınlanmanın damgasını vurduğu değişimin baş döndürücü hızından, yaşama anlamını verdiğine inandıkları değerlerin eriyip gitmesinden mustarip olan -daha çok Kıta Avrupası’ndan düşünür ve edebiyatçıların duygusal karşı çıkışlarında ifadesini bulmuştur. Vincent’in (1992:63) romantik muhafazakârlık olarak nitelediği bu grupta Justus Möser, Adam Müller, Friedrich Novalis gibi Alman muhafazakâr kuramcıları kadar S. T. Coleridge, Sir Walter Scott, T. S. Elliot, William Cobbett gibi İngiliz düşünürleri de vardır. Yaşadıkları dönemin “çığırından çıkmış” olduğuna inanan, çağdaş endüstriyel uygarlığın, bugün tahayyül edemediğimiz felaket tohumları taşıdığını hisseden (Schuettin-ger, 1969:25), “yabancılaşmadan ve mekanik endüstriyel kültürün insanlıktan çıkarıcı özelliklerinden hoşlanmayan”, “[i]dealize edilmiş bir pastoral, kırsal, sıklıkla da yarı-feodal bir geçmişe karşı güçlü bir nostalji”yi temsil eden, [...] liberal politik iktisadi insan doğası konusunda temel bir yanlısı olarak gör[en]” romantik muhafazakârlık, “... aklın rolünün kötülenmesiyle daha az ilgili...” olmuştur. Onların yazılarında “Jakoben devrimcilerin aklı içgüdü veya pratik akıl temelinden [değil], spekülâtif aklın (veya baş harfi büyük yazılan aklın, *Vernunft*’un) başdöndürücü yüksekliğinden

25 Aydınlanmaya ve onun akıl anlayışına karşı romantizm sanatta Herder ile başlayan topyekün bir savaşı ifade ediyordu. Her şeyden önce salt akıl üzerinde yoğunlaşmanın insanı “rasyonel bir istirdiye”den farksız kılacağı genel kabul görüyordu ve “[a]kla ve biçim[sel]e karşı şairin sezgisel imgelemi selamlanıyordu. Edebiyatın amacı, evrensel, tipik ve olabilecek türden olan değil, biricik, özgün ve fantastik olmalı. Edebiyat, okuyucuyu heyecanlandırmak demektir, onu eğitmek değil” (Shklar, 1969:14).

dolayı eleştiril[miştir]” (Aynı Yerde). Aydınlanma aklına yöneltilen bu türden eleştiriler, içi boşaltılmış, kuru bir akla ve onun türetildiği kaynağın yetersizliğine yöneltmiştir.

Bu düşünürlerden Coleridge, akli nihai gerçekliğin vazedicisi üstün bir otorite olarak kabul ediyor, ancak onun basit bir araca dönüşmesini onaylamıyordu.²⁶ Başka bir ifadeyle, nesnel aklın öznel akla indirgenmesine karşıydı. Onu özgün kılan, nesnel aklın Aydınlanma filozoflarıyla birlikte kazandığı yeni içeriğe yönelttiği eleştiri idi. Sorun, filozofların akli gereğinden fazla yüceltmele-ri değildi; akıl zaten bu yüceltimi hak ediyordu. Onların hatası, Platon’dan beri gelen ve aklın asıl yüceliğini ifade eden sezgi, vahiy veya idealardan koparılmasıydı.²⁷

Lively’e (1967:80) göre de, Goethe, Coleridge ve Carlyle gibi düşünürlerin Aydınlanma aklına yönelik felsefi eleştirileri, onun siyasal sonuçlarından çok ahlaki zemininden kaynaklanıyordu. Bu gruptaki düşünürler akli “sadece basit bir budalaca siyasal tu-

26 Aydınlanma aklına yöneltilen bu eleştiri, sadece romantiklerin dile getirdikleri bir sorunu ifade etmiyordu. Nieyemeyer (1995:48) de bu yaklaşımı farklı bir kavram-sallaştırma ile, aklın iki farklı anlaşılış biçiminden hareketle dile getiriyordu. Ona göre Aydınlanma, aklın asıl önemli boyutunu ihmal etmişti: “... *intellectus* ile *ratio* arasındaki eski ayrımı hatırlamalıyız. Bunlardan ikincisi, kavramları ve algıları üreten mantıksal sonuca varmayı ifade ederken, önceki, tefekkürün daha yüksek bir tarzına işaret etmektedir. Aydınlanma yalnız *ratio*’yu tanıdı”.

27 Coleridge’e göre, Platon, bilimi gözlemlenebilir olguların kaydedilmesine indirgen filozoflardan daha fazlasını biliyordu. Onun ideası “insanla sezgi melekesi vasıtasıyla bağlantı kuran değişmez bir manevî hakikat anlamına geliyordu. İdealar da anlama’nın ötesinde bir kavrayışı ifade ediyordu (Kirk, 1995:135). Coleridge, “yanılabilir duylulara ve fiziksel anlama kabiliyetine bağlı ‘sade düşünsel [bir] meleke’ olan anlama ile bizim sezgi gücümüzü, yani duyu-üstü organımızı kullanan akıl arasında bir ayırım yapıyordu. Anlama araçlarla ilgiliyken akıl amaçlarla ilgiliydi”. Felsefi radikallerin ortadan kaldırmaya yöneldikleri de bu ikincisiydi: “insanoğlunun daha üstün olan bu istidadının yok edilmesi Descartes ve Locke ile başlamıştı ve Benthamcılar onu tanırsız ve amaçsız bir determinizmin nihai sonuçlarına götürmeye çalışmışlardı” (Kirk, 1995:135). Benthamcı zihin, siyasal iktisatçıların zihnini, yararlı ancak sınırlı bir “anlama”dan fazlasına ulaşamıyor ve dolayısıyla asla “genel hakikat”e eremiyordu; “anlama’yı tahdit edecek iman olmadıkça (ki bu iman hakiki aklın ürünüydü) insanoğlu önce ruhun, sonra da bedeninin ölümüne duçar olurdu” (Kirk 1995:135).

tum alış olarak değil, aynı zamanda sapkın bir ahlaki pozisyon” olarak da görüyorlardı:

“[Onlar,] ‘mekanik felsefe’nin can alıcı kusurunun onun ütopyacılığı değil, hesapçı [calculating] aklın yeterli bir ahlaki rehber olduğuna dair kısır inancı olduğunu düşündüler. Onları, Aydınlanma düşüncesinin hakiki mahsulü olarak gördükleri faydacı etiğin kısırlığına ve verimsizliğine karşı duygulu ve estetik bir tepkiydi. ‘Akıl’ onlar için, ahlaki ilkelerin rasyonel, “self-interested” bir biçimde keşfedilmesinin mümkün olduğuna iman anlamına geliyordu.” (Aynı Yerde).

Bu akıl, toplumsal varoluşun diğer tüm boyutlarını kendisine tâbi kılan biricik egemen gücü ifade ediyordu. Filozoflara biçilen bu ayrıcalıklı konumun dışında tutulanlar da din adamlarının yanında, aynı zamanda şairler ve sanatçılardı: “Aydınlanmanın gözünde entelektüelin işi, tüm insanlar irrasyonel dürtülerden -bu dürtüler ister sanatsal isterse dinsel türden olsunlar- kurtulana kadar toplumu eğitmek ve onu ıslah etmektir” (Shklar 1969:7). Estetikte de Aydınlanmanın şiirsel imgeleme getirdiği sınırlamaların temelinde bu akıl vardı (Shklar, 1969:6):

“Sanatın amacı öğretmek ve ahlaklaştırmektir [moralise]. (...) ...Voltaire ve Marmontel tarafından temsil edilen Aydınlanma bu kadar ileri gitmemiş olsa bile, sanatı felsefenin taleplerine tâbi kılmayı sürdürmüştür. Bir anlamda [Aydınlanma], bütünüyle gerçekçi olmasını isteyerek sanatı gereksizleştirmiştir” (Shklar, 1969:7).

b. Reformun Çocuklarına Karşı Küskün Dinin Muhalefeti

Aydınlanmaya ve onun aklına yöneltilen dinî eleştiriler, muhafazakârlığı besleyen en önemli kaynaklardandır. Bu eleştiriler, Aydınlanmayı doğrudan hedef alan siyasal bir nitelik taşıyabildiği gibi, Akıl Çağında gözden düşen değerleri canlı tutarak potansiyel bir muhalefeti de ifade etmiştir.

Onsekizinci Yüzyıl, İngiltere’de Vesleyanizm (Wesleyanism) ve Evanjelikalizm (Evangelicalism), Almanya’da Pietizm (Pietism) gibi dinî akımlara sahne olmuştur. Aklın tartışılmaz bir nihai

otorite olarak kabul edildiği bir çağda, akla değil imana dayanan, aklın yeterliliğine ve rasyonel deneyimin nihai gerçekliği ifade edebilirliğine karşı çıkan ve dinin rasyonel bir temeli olamayacağını dile getiren bu hareketler daha çok alt sınıflar arasında yayılmıştı (Randall, 1954:304). Bu hareketler arasında Wesleyanizm, Nisbet'e göre, o çağın muhafazakâr tahayyülü canlandıran iki büyük hareketinden birisidir (1986:15). Bu ve benzeri akımlar, doğrudan dinî bir muhafazakârlığı ifade etmeseler bile -ki Nisbet onların siyasal değil manevi hareketler olduğunu belirtmektedir (Aynı Yerde)- dinî, dönemin ateist ve materyalist saldırılarına karşı akıl temelinden değil "deruni tecrübe" temelinde savunarak dinî bir canlanmayı sağlamışlardır (Randall, 1954:304).

Aydınlanma aklının "kibirliliği"ne yönelik temel eleştiriler, felsefî olarak onun aşkın ve metafizik olanı dışlamasından²⁸, pratikte ise geleneksel dinî kurumları, özellikle de Katolik Kilisesini zayıflatmada veya yıkmada oynadığı rolden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda muhafazakârlığın temel argümanlarından birisini oluşturan bu eleştirinin en yalın ifadelerinden birisini şu eleştiri-de görmek mümkündür:

"Aydınlanma dışladığı inancın yerine ne koydu? Niyet onun yerine fiilen Tanrı olacak olan akli geçirmektir. (...) Nihayet özgürdük. Artık tehdit yoktu. Hazzin üzerinde artık kısıtlama yoktu. Ama akıl yalnız başına kaldığında, Nietzsche'nin ve Dostoyevski'nin onlar olmadığı takdirde insanlığın ahlaken çökeceğini söyledikleri ahlaki sınırları ve amaçları verememiştir" (Haag, 1995:69,77).

Bu yaklaşımda ayrıca, Aydınlanma aklı, hem olması gerekeni -yani dini- yıktığı, hem de onun yerine geçebilecek alternatif bir değerler sistemi sunmadığı için suçlanıyordu:

28 Bu durum, Nietzscheci bir ayrımla, insan doğasına içkin iki boyuttan birinin diğerine üstün gelmesi, aralarındaki dengenin bozulmasıdır. İnsan doğasında bulunan ve "varlığımızın en karanlıktaki, en duygusal yanı" olan Dionysos'çu boyut ile "saf akılcı" Apollon'çu boyutun ayrılması ve ikincisinin ilki aleyhine "sürekli olarak yüceltilmesi"dir (Cottingham, 1995:12).

"Niyet bu olsun veya olmasın dinin kendisi zayıflamıştı. Nietzsche'nin belirttiği gibi gerçekten de Tanrı insanların zihninde ölmüştü. Dostoyevski gibi Nietzsche de Tanrının yokluğunun nihilizmi meşrulaştırmasından korkuyordu. Tanrı olmayınca önce komünistlerin, ardından da Nazilerin gösterdikleri gibi ahlaki olarak her şey mümkün ve serbest oluyordu. [...] eğer nihai/en yüce bir adalet yoksa kötülüğü ne sınırlayabilirdi? ... Filozoflar aklın bir toplumu yıkabileceğini, ama onu ancak dinin yaratabileceğini [...] düşünemediler" (Haag 1995:76,82).²⁹

Aydınlanma ve onun akıl anlayışının, dinin vazettiği felsefe-den tamamen ayrı bir zeminden hareket ediyor olmasından, bu süreçte dinin uğradığı tahribattan ve bunun olumsuz sonuçlarından kaynaklanan dinî bir vurgunun varlığı görülmektedir. Ancak dinî boyutlar taşıyan diğer eleştirilerden farklı olarak, romantik muhafazakârlık gibi diğer bir muhalif zemini oluşturan, ama karşı çıkışını ondan farklı gerekçelere dayandıran³⁰ ve kaba bir sınıflamayla yine ağırlıklı olarak Kıta Avrupası'na özgüleyebileceğimiz bir muhafazakârlıktan da söz etmek mümkündür. Dinî *muhafazakârlık* da kutsal olan adına Aydınlanmayı topyekün reddettiğinden dolayı, onun aklını da sofistike bir eleştiriye gerek görmeden kategorik olarak reddetmekte tereddüt etmemiştir. Maistre, Baurrel (Fransız yazar ve din adamı) ve Chateaubriand "karşı-devrimci" tezlerini daha çok kendi Hıristiyanlık anlayışlarına dayandırmışlardır. Hampson'un (1991:172,174) "aklın karşıtları" olarak tanımladığı de Maistre ile Papaz Baurrel'e göre asıl sorumlu dinî reformdu. Maistre'e göre insan aklı ve iradesi tıpkı şüphe gibi imanın düşmanlarıydı; Devrim de doğrudan şeytanın

29 Oysa Haag (1995:77)'a göre "[f]ilozofların çığır umutlarının aksine Tanrının yerini akıl almadı. Milliyetçilik ve Mesihçi [chilistic] Marksizm gibi ideolojiler bu boşluğu doldurmaya koştu. [...] Akıl zayıflığını gösterdi".

30 Shklar'a (1969:21-2) göre romantizm ve dinî düşünce Aydınlanmaya karşı aynı hoşnutsuzluğu farklı gerekçelerle taşımışlardır. Yeni-Stoacılığı, vahye karşı rasyonalist kayıtsızlığından dolayı reddetmek, köksüz kent yaşamına, teknolojiye, doğal bilimlerden türeyen düşünce akımlarının egemenliğine ve totalitarizmin popülerliğine, yani hoşlanmadıkları şeyin dışsal görünümüne ortak bir karşı çıkış söz konusudur. Ancak romantist, sözgelisi Yeni-Stoacılığın vahye kayıtsızlığını şiirsel olana aykırılığından dolayı reddeder ve kültürel yabancılaşmanın samimi bir iman durumunda da geçerli olabileceğini savunur.

işiydi, dinsiz bir neslin cezalandırılması ve küfrün çocuğu olan Protestanlığı ürünüydü (Shklar, 1969:20-1).

2. Akıl ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı

Muhafazakâr düşünce geleneğini geriye doğru izlediğimizde, Aydınlanma aklına karşı en köklü ve günümüz muhafazakârlığını belirleme konusunda en önemli eleştirilerin genellikle Mans'ın öteki yakasından, ikinci ana muhafazakârlık akımını temsil eden düşünür ve siyaset adamlarından geldiğini görürüz. Viereck'in (1956:12) "Burke'cü muhafazakârlık" olarak tanımladığı bu akım, Maistre'in katı, uzlaşmaz ve monarşist çizgisinin aksine, güçlü ve yaşayan muhafazakârlığı temsil etmektedir. Bu sınıflamada Burke'cü çizgide yer alanlar arasında, Amerika'dan John Adams, Fransa'dan Alexis de Tocqueville ile İngiltere'den Winston Churchill bulunmaktadır (Aynı Yerde). Schettinger (1969:23) ise Ampirik Muhafazakârlar olarak belirlediği bu grupta Hume, Montesquieu, Burke, Melbroune, Stephens, Salisbury, Churchill ve Oakeshott'ın isimlerini saymaktadır. Ampirik liberaller gibi devrimci olmaktan çok evrimci sayılabilecek bu düşünürler, "dogmatizmin ve mutlakçılığın saptırmasına karşı" direnerek akılcı (rational) olmaktan çok makul (reasonable) olmayı temsil ederler (Aynı Yerde). "Nesnel' gerçekliğe ulaşmamızın araçları olduğu ileri sürülen ve arzulan hedeflere ulaşmayı sağlayan "en iyi" araçları belirleyen teorik-araçsal akıldan farklı olarak, makul düşünüş (reasonableness)", der Madison (1986:217),

"Gerçekte insanların kesin hakikatlere ulaşamayacaklarını veya onların hayatlarını nasıl düzenlemeleri gerektiğine ilişkin sorulara nesnel bir biçimde 'doğru' cevaplar verebilme güçleri olmadığını öngören bir akılsallığı (rationality) gerektirir. [Nitekim] ... ikna edici tartışmanın veya makul düşünüşün en büyük uygulayıcılarından birisi olan Socrates [da], 'insan doğasında, ne yapmamız gerektiğini kesin olarak bilmemizi sağlayan bir bilgiye ulaşma yeteneği yoktur' demiştir".

Bu grupta yer alan muhafazakârların asıl ayırıcı vasıfları, Aydınlanma aklını eleştirmek için sadece dayandıkları felsefi öncülleri kabul ettirme yönünde bir argümantasyon çabası içinde olmaları, eleştirilerini, bu aklın, Fransız Devrimi gibi somut tarihsel olayların herkes tarafından kabul edilebilecek olumsuzluklarıyla da ilişkilendirerek sunmayı başarabilmeleridir. Başka bir ifadeyle, bu düşünürler, kendi akıl kavrayışlarını ve onun üzerine temellendirdikleri muhafazakârlıklarını, onun tam karşısı olarak konumlandırdıkları aklın, yani Aydınlanma aklının ve devrimci siyasal tutumun yıkıcı sonuçlarını ampirik bir biçimde göstererek belirginleştirmeye çalışmışlardır. Lively'e (1967:80) göre, aralarında Burke ve Guizot gibi isimlerin bulunduğu bu düşünürler için "akıl, siyasette genel kuramlar ile formüllere ve siyasal ve ahlaki yenilenme için aşırı umutlara kapılmak anlamına geliyordu". İşte muhafazakâr siyasal ideolojiyi günümüze taşıyan ana çizgi, esas olarak bu gruptaki düşünürlerin akıl kavrayışlarından hareket eder.

Muhafazakâr siyasî ideolojinin günümüze kadar gelen egemen biçiminin, Fransız Devriminin ve dolayısıyla muhafazakâr duyarlılığın en çok karşı çıktığı pratiklerin yaşandığı Kıta Avrupası'nda değil, İngiltere ve Amerika'da ortaya çıkmış olması ve yine en önemli temsilcilerini bu dünyada bulması ilginçtir. Biraz basitleştirecek olursak, Fransa'daki devrim, kalıcı antitezini İngiltere'de üretmiştir. Maistre, Bonald ve *Action Française*, bugün nostaljik figürlerin veya tarihe mal olmuş olayların dünyasını ifade ederken, Batı dünyası Yirmibirinci Yüzyıla Burke'ü yeniden okuyarak girmektedir. İlk bakışta bir çelişki gibi görünen bu durumun bir açıklamasını, Aydınlanma içindeki iki farklı geleneğin etkisiyle temellendirmek mümkündür.

Aydınlanma aklı, ilk muhaliflerini yine Aydınlanma düşüncesinin içinde bulmuştur. Yukarıda ifade edildiği gibi, bir yönüyle Aydınlanma düşüncesini inşa eden filozoflardan bir kısmı, aynı

zamanda Aydınlanmanın muhalifi olan muhafazakâr düşünce geleneğine de katkıda bulunmuşlardır. Bu düşünürler arasında merceği akla ve onun sözleşme teorileri gibi felsefi ürünlerine çeviren Hume'un önemli bir yeri vardır. Kıta Avrupası'nın mutlak gerçekliğin akıl yoluyla bulunmasının mümkün olduğuna ve toplum ile siyasetin bu kesin bilginin üzerine kurulabileceğine inanan, siyasal bakımdan da genellikle radikal olan Condorcet gibi düşünürlerinden farklı olarak özellikle Manş'ın öteki yakasındaki İskoç Aydınlanmasının mimarı olan Hume gibi düşünürler de, diğer tüm insani değerlerden bağımsızlığını ilan eden Aydınlanma aklını aşındırarak, uzun vadede onu tahtından indiren bir felsefi mücadelenin de -amaçlı veya amaçsız- destekleyicileri olmuşlardır.

a. Aydınlanmış Akla Düşen Şüpheler

Onsekizinci Yüzyılda, David Hume ile birlikte akıl kavramının siyaset felsefesinde bir geçerlilik standardı olarak kullanılması dramatik biçimde değişmiştir. Akıl kavramının daha önceki kullanılış biçimlerini eleştiren Hume, “[A]kıl kavramının sahih kullanımının, onun ancak soyut mantıksal ilişkiler kategorisine uygulanması durumunda gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür”. Çünkü ona göre,

“[g]erçek dünyadaki olaylar, aklın buyruklarını izlemezler; çünkü onlarda saf rasyonel ilişkilerin kat'iliği ve kesinliği yoktur. Örneğin, sebep ve sonuç, birbirine zorunlu bir ilişkiyle bağlanmaz, ama sadece deneyimin bize yüksek bir sıklık derecesiyle düzenli olarak vuku bulduğunu öğrettiği olayları tanımlar. Deneyim tarafından desteklenmiş ve önceki tüm örneklerde sabit bir biçimde beraber vuku buldukları gözlemlenmiş olsa da, akıl, bize asla nesnelere bir diğeriyle [zorunlu] bağlantısını göstermez” (Heineman, 1994:57).

Epistemolojik kuşkuculuğu Hume'u, “[b]eşerî dünyanın bilgisinin yararsız olduğu vargısına götürmemiştir, [kuşkuculuğu onu bu bilginin] soyut öncüllerden yapılan çıkarsamalardan ziyade ampirik analiz yoluyla edinilen ve tecrübe yoluyla sağlanan kanıtlar üzerine temellendirilmesinin gerekliliğine götürmüştür” (Muller, 1997:35-

69). “Hume, ahlakî ve toplumsal kurumları salt akıl temelinde eleştirmek isteyen aşırı soyut düşünme tarzına karşı toplumu savunmaya çalışmıştır. İster dinsel olsun, isterse de seküler, toplumu, nihai gerçekliğin bilgisi iddiası temelinde yeniden düzenlemeye çabalaayan siyasal hareketlerden kuşku duymuştur” (Muller, 1997:35). Onun akıl kavrayışı hiç kuşkusuz sonraki dönemlerde bu kavramın kötüye kullanılmasını engelleyememiştir; ancak Hume, liberallerin akla dayanarak ortaya koydukları “inanç ve pratiklerin mantıksal ve bilimsel geçerliliğini” yıkmıştır (Heineman, 1994:58,57).

b. Mükemmel Olmayan İnsan, Mükemmel Olmayan Akıl

Muhafazakârlık, Aydınlanmanın iyimserliğini ifade eden mükemmelleşebilirlik (perfectibility) anlayışının tam aksine, insan doğası ve akli konusunda karamsar ve kötümser bir felsefi zeminde hareket eder. Aydınlanma, akıl sayesinde insanın kendisini ve yaşadığı toplumsal çevreyi kusursuz kılabileceğinden yana kuşku duymamış ve onun bireysel, toplumsal ve siyasal amaçlarını sınırlandıracak başka herhangi bir değer tanımamıştı. Oysa Akıl Çağı'nın ve onun ardından gelen çağ(lar)ın, insanlık tarihinin önceki çağlarıyla kıyaslanamayacak bir yıkıma sahne olması, insan aklına biçilen rolün muhafazakâr eleştirisine ilişkin kötümser bir felsefi tutumu Aydınlanma iyimserliğinin karşısına dikiyordu. Muhafazakârlığın kötümserliği, insanın doğası gereği sınırlı bir varlık olduğuna, aklın zayıflığına ve aklın dünyayı daha iyi kılamayacağına ilişkin kusursuzluğun imkânsızlığı (imperfectibility) anlayışından kaynaklanıyordu. Aklın sınırlı bir kavrayış gücü vardı; akıl, hiyerarşik olarak diğer tüm beşerî değerlerin üstünde yer alan ve dolayısıyla onlardan bağımsız bir biçimde kendisine başvurulmasını haklı kılacak yüce ve yanılmaz otoriteyi temsil etmiyordu.

Bu kötümserliğin pratik ve teorik iki kaynağı vardır. Pratik olanı, yukarıda ifade edilen ve akla dayalı siyasal projelerin uygulan-

maya çalışılmasının doğurduğu yıkıma yol açan tecrübelerden; teorik olanı ise hem insan bilgisinin sınırlarına ilişkin epistemolojik kuşkular taşıyan felsefi kaynaklardan, hem de Aydınlanma öncesinin “ilk günah” doktrininde somutlaşan dinî ve kültürel kökenden gelmektedir.³¹ Bu nedenle muhafazakârlık, “ilk günah doktrininin siyasal sekülarizasyonu” olarak tanımlanmaktadır.

O’Sullivan’a (1976:10) göre Fransız Devriminden önceki iki yüzyıl, Hıristiyan “düşüş” mitine ilişkin ilk günah inancında ifadesini bulan kötümserliğin gittikçe terk edildiği ve Rönesans’tan itibaren belirginleşen iyimserliğin bu inancın yerini almaya başladığı bir süreci ifade etmektedir. Bunun anlamı, dünyadaki düzenin vahye gerek olmaksızın insan aklınca anlaşılabilirliğinin ve dünyanın daha önce düşünüldüğünün aksine biçimlendirilebilir olduğunun kabul edilmesidir. Devrimin, insanın tahrip gücünü herhangi bir teorik yaklaşımdan daha etkin bir biçimde kanıtlanmış olması, aynı zamanda onun toplumu yeniden kurabilme gücüne sahip olduğunu gösteriyordu (Sullivan, 1976:11).

Muller’e (1997:11-2) göre, muhafazakârlar, beşerî bilginin, özellikle de onun toplumsal ve siyasal dünyaya ilişkin boyutunun sınırlılığında ısrar ederek, insan kusursuzluğunun bilme yeteneğiyle ilgili (cognitive/bilişsel) unsuruna vurgu yapmışlardır. Onun sınıflamasına göre bu “epistemolojik tevazu”, kaynağını Hume’un felsefi şüphecilğinde, Burke veya Maistre’deki beşerî bilginin sınırlılığına olan dinî kökenli inançta veya Hayek ve Banfield’deki bilginin zayıflığına ilişkin yaklaşımlarda bulmak-

31 Diğer bir ayrıma göre de, insanın yetkin olmayışına ilişkin bu görüşün *teolojik* ve *pratik* olmak üzere iki ana kaynağı vardır (Aynı Yerde). Daha eski olan teolojik kaynak, insanın ilk günahın yükünü taşıması dolayısıyla günahkâr olarak doğduğunu ve doğası gereği kötülüğe eğilimli olduğunu varsayar. İkincisi ise daha çok tarihsel ve toplumsal pratikten çıkarılan bir karamsarlığı yansıtır. Gelenekselci muhafazakârlık açısından insan “[a]ltruizm bakımından genellikle ailesini, komşularını ve arkadaşlarını içine alabilecek kadar genişleyebilen sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Bizler istisnai olarak değil, doğal olarak bencildiriz. Açgözlülüğümüz bizi potansiyel olarak bozulabilir kılmaktadır” (Vincent, 1992:68).

tadır. Bunlara, Parry'nin rasyonalizmi ahlaki akılla sınırlama çabası ile Oakeshott'un bilgi teorisini de ekleyebiliriz. Dolayısıyla muhafazakâr akıl, onu savunanların felsefî tercihlerine bağlı olarak aklın vahiyle kayıtlanmasında olduğu gibi dini; tecrübe ve gelenekte somutlaşan pratikle kayıtlanmasında olduğu gibi seküler biçimlerde temellendirilebilmektedir: Kökeni ne olursa olsun, insan doğasının “giderilemez ve evrensel bir yetkin olmayış” ile malul olduğu postülasına dayanan “[b]u kavrayış, insanın sürekli olarak eksik bir yaratık olarak kalacağını ve herhangi bir yöntemle mükemmelleştirilemeyeceğini ifade etmektedir” (Vincent, 1992:58). Muhafazakârlığın, “John Adams'ın yaptığı gibi, insan doğasının acizliğine ve eksikliğine, aklın bireysel davranışlarla kolektif çabalara bir rehber olmak bakımından zayıflığına” dikkatimizi çekme[si]” (Rossiter, 1982:22), insan doğasına ve onun akıl kapasitesine ilişkin genel olarak paylaşılan ve muhafazakârlığın toplum ve siyaset anlayışlarının kaynağında yer alan ortak bir ön-kabulü ifade etmektedir.

İnsanın kapasitesinin sınırlılığına ilişkin muhafazakâr vurgunun kaynakları arasında dinî olanını ifade eden Hıristiyanlığın “ilk günah” doktrini, insanın her zaman sağlıklı kararlar alabileceğinden kuşku duymamızı öğütler. Liggió'ya (1990:24) göre, bunun nedeni, seçim yapabilme kapasitemizi sınırlayan ilk günahın gölgelediği insan iradesidir: “İyiye ulaşmayı, iyiyi anlamayı ve çok sayıda iyi görünen arasında uygun olan iyiyi seçmemizi bu denli güçleştiren, bizim gölgelenmiş irademizdir”. Çünkü “herhangi bir bağlamda iyi veya uygun olan, bir diğerinde kötü veya kötüye yöneltili olabilir”. Dolayısıyla, insanın aklına ve iradesine kuşkulu bakmak, iyi ile kötüyü anlayıp bunlar arasından iyiyi seçebileceğini her zaman güvenmemek gerekmektedir.

Bununla birlikte, bireysel insanın akıl -ve- kapasitesine ilişkin dinî kökten gelen bu kuşku veya ihtiyatlılık, ontolojik anlamda

aklın değerini azaltmaya yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Muhafazakâr düşünce geleneğinin dinî kaynakları arasında özellikle Katoliklik, -yukarıda Horkheimer'in de belirttiği gibi- nesnel bir aklın varlığını yadsımamakta; ancak ona Aydınlanmanınkinden tamamen farklı bir anlam vermektedir.³²

Hawthorne'a göre, insanın mükemmel olmayacağı veya öyle kılınmayacağı tezi "ilk günah" doktrinini ifade ediyorsa, Aydınlanmanın mükemmelleşebilirlik fikri de "son (nihai) günah"ı ifade etmekteydi. Mükemmelleşmek ve beşerî sınırlılıkları aşmak anlamındaki "son günah", "[t]üm ihtilafların çözüleceği [...] bir duruma ulaşmak için çabalayan bireylerin takıntısıydı. Mükemmelleşmeciler, realiteyi ve insanın zayıflığını tanımayı reddederek kendilerini ayrı bir yere koyuyorlardı" (Mendilow, 1995:135). Muhafazakârlara göre, gerçek -veya sembolik- ifadesini ilk günah doktrininde bulan bu anlayış, aşırı iddialı insan ve akıl düşüncesini mahkûm ederek ve yıkıma yol açacak bir kaynağı daha baştan kurularak, aslında olumlu gelişmenin önünü açıyordu.³³

c. Önyargıya Karşı Önyargılı Olmamak

Hume'un akıl, olgu ve değer kavrayışlarına katılmayan ve gelenek, örf, adet ve deneyimde somutlaşan bilgeliğin altını çizen

32 Thomas Aquinas'ta somutlaşan Katolik teoloji, akıl ile iman, doğa ile vahiy arasında herhangi bir karşıtlık olabirliğini reddetmektedir. Dünyayı ve insan aklını da, vahiy de yaratan Tanrı olduğuna göre, bunlar arasında bir çelişkinin olabilmesi, Tanrının kendi kendisiyle çelişmesi demektir, ki bu da imkânsızdır. Aquinas'a göre, "[I]nsana muammayı ifşa ve imanı ilham eden, insan zihnine aklın ışığını bağışlayan aynı Tanrı olduğuna göre Tanrı kendi kendisini yalanlamaz ve hakikat de asla hakikatle çelişmez" (*Catechism of Catholic Church*'den aktaran Crawford, 1997:17). İnsan aklının, Tanrı hakkındaki hakikatleri keşfedebilse bile, insanın ilahi vahiyden ayrı düşünülmemesi gerekir. Çünkü hem çok az insan bu hakikatleri akıl aracılığıyla keşfedebilir, hem de bu insanlar bunu yaparken çok da hata yaparlar. Pagan filozoflar Aristo ve Platon bile, kişisel günahları yanında ilk günden da etkilenmiş insanlar olarak bir "saf doğa"ya sahip olmamışlardır. Yani vahiyden bağımsız akıl, onların, varolanı olduğu gibi görmelerini sağlayamamıştır. Dolayısıyla, akıl ve iman, felsefe ve teoloji arasındaki ayrımı ve bütünlüğü gözden kaçırmamak gerekir (Crawford, 1997:17-18).

33 Russell Kirk'ün (1996:245) naklettiği Baudelaire'in şu sözü, olumlu gelişme veya "ilerleme" ile bu anlayış arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından önemli görünmektedir: "Tek gerçek ilerleme, ilk günahın alametlerini azaltmaktan ibarettir".

(Heineman 1994:58) Edmund Burke'ün günümüzün en önemli ideolojilerinden birisi olan muhafazakârlığın kurucusu olarak hiç kuşkusuz burada özel bir yeri vardır. Burke, daha 1756'da kaleme aldığı *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of Sublime and Beautiful* (*Yüce ve Güzele İlişkin Düşüncelerimizin Kökenleri Üzerine Felsefî Bir İnceleme*) kitabında "Aydınlanma rasyonalizmine ve onun *a priori* öngörülerine isyan etmişti" (Kirk, 1995:21) ve kuşkusuz o da yukarıda söz edilen duyarlılıkları fazlasıyla paylaşıyordu. Fransız meslektaşı Maistre kadar dindar olduğundan, aristokratik bir geçmişin özlemini çektiğinden ve bir felaket olarak gördüğü 1789'dan Fransız karşı-devrimcileri kadar nefret ettiğinden kuşku yoktu. Burke'ün farkı, devrimi, onun rasyonalizminden başlayarak ötekilerden daha sağduyulu bir biçimde eleştirmesi, doğuracağı olumsuzlukları önceden kestirebilmesi ve devrime ilişkin bireysel kaygılarını saf duygusal bir reddedişin ötesinde, bir ideolojinin gerektirdiği argümantasyonu da sağlayacak biçimde yapabildiği idi.

Fransa'da "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" idealleriyle gerçekleşen ve bir anda bütün bir Batı dünyasında heyecan yaratan devrimin hemen ardından Burke, *Reflections on the Revolution in France*'ı (*Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*) kaleme almış ve devrimi ağır bir biçimde eleştirmişti. Devrimin estirdiği iyimserlik rüzgârlarının tüm Avrupa'ya egemen olduğu bir atmosferde bu kitap büyük bir tepkiyle karşılanmış ve başta vatandaşı Thomas Paine olmak üzere birçok yazarın onu eleştirmek üzere kaleme sarılmalarına neden olmuştu.³⁴ Ancak devrimin hemen ardından jakoben terörü altında yaşanan acılar ve *Ancien Régime* ile karşılaştırılmayacak ölçüde yaygınlaşan ve giyotinde simgeleşen devlet terörü, daha devrimi izleyen birkaç yıl içinde bile, Burke'ü ve onun eleştirilerini çürütmeye kalkışmak için radikallerde umut ve he-

34 Bkz. Thomas Paine (1985).

yecan bırakmamıştı. Burke ve Paine arasındaki tartışma, siyasî bir ayrılıktan öte felsefî bir çatışmanın ifadesiydi; Burke, “aslında bir ilke ile savaşıyoruz” derken, asıl sorunun jakobenleri üreten ve sorumluları arasında Rousseau’nun da hariç tutulmadığı Aydınlanma ilkeleri olduğunu söylemiş oluyordu. Ona göre Fransızlar, “kurucu aklın özentiliklerine” kapılarak ülkelerini boş bir sayfa gibi görme cüretini göstermişlerdi. Yeni Hıristiyan yaratmaya kalkışan Anabaptistler gibi, devrimci insan yaratmaya kalkışmışlar; ülkelerinin tarihinden, geleneklerinden, tecrübi birikiminden bağımsız olarak, salt kendi akıllarına dayanarak ideal bir dünya kurabileceklerini sanmışlardı. Jakobenler “geometrik akıl yürütme” yoluyla bu amaca ulaşmak için kendi toplumlarına “fethedilmiş bir ülke” gibi davranmışlardı (Nisbet, 1986:34). Maistre gibi Burke de Fransız Devriminin terörüne “Aydınlanma ideolojisinin mantıksal sonucu” (Kesler, 1995:102) olarak bakıyordu. Bu “ideoloji”nin merkezinde ise onun kaygı duyduğu bir akıl anlayışı vardı.

Onsekizinci Yüzyıl *illuminatisti* açısından makbul olan bu akıl, Burke’e “en azından zayıf, çoğunlukla da güvenilmez bir araç” olarak görünüyordu (Kirk, 1995:42). Dindar bir insan olan ve Aristo, Çiçero ve Ortaçağ skolastiklerini bilen Burke için teorik akıl eleştirisi güçlü bir dinî kökten de geliyordu; ancak Maistre’den veya diğer bazı Kıta Avrupası’ndaki benzerlerinden farklı olarak eleştirilerinde din, tarih ve geleneğin içine nüfuz etmiş olan bilgelik olarak kendisini gösteriyordu. Bu çerçevede Burke’e göre, özellikle Fransız Aydınlanmacılarının temsil ettiği bu akıl ve onun ürettiği “soyutlamalar” gelenek, görenek, âdet ve alışkanlıkların taşıdığı bilgelik ışığında değerlendirilmeli ve onlarla sınırlandırılmalıdır. Ancak teorik aklı sınırlandıran bu kurumlar arasında en ilginç ve Burke açısından belki de en önemli olanı önyargı olarak görünmektedir. Genellikle pejoratif bir kullanıma konu olan bu kavram, onun kullanımında “...kör ve irrasyonel bir kavramdan ibaret değildir; tam tersine ku-

şaklar üstü deneyimden damıtılmış bir özdür, bir ‘ön-yargılama’dır. Ne yapmak istediğini bilmenin bir yoludur ve doğası gereği soyut akıldan üstündür” (Vincent, 1992:73). Bu yönüyle önyargı, insan yaşamında karşılaşılan sorunların çözümünün herhangi bir mantık bozulması olmaksızın gerçekleştirilmesini mümkün kılan “yarı-sezgisel bir bilgi”dir (Kirk, 1995:42).

Nisbet’in (1991:29) de belirttiği gibi:

“Burke için ‘önyargı’, bütün bir bilme, anlama ve hissetme yolundan damıtılmıştı; onun Fransız Aydınlanmasında ve onun ardından ciddi bir biçimde Devrim’de serpilip gelişen düşünme yollarına bütünüyle zıt gördüğü bir yoldan. Bu yollar saf akla, geometride rastlanan türden katı bir sonuç çıkarmaya pirim veriyor ve gelenek ve tecrübede ifadesini bulana karşı bireysel hakikat arayışının ışığını arz ediyordu.”

Burke’e (1955:98-9) göre önyargı, ne kadar uzun bir zamanın ürünüyse ve ne kadar yaygın olarak paylaşılıyorsa, o ölçüde değerlidir. Arif insanlar onu peşinen reddetmek yerine “ondaki örtük hikmeti keşfetmeyi”, onun altında yatan illeti bulmayı başarırlar. Vincent’in (1992:73) de belirttiği gibi, “beşerî eylemin temeli teorik akıl değil gelenek, önyargı ve alışkanlıktır. Bunlar [...] ise pratik akılda somutlaşır”. Âdet, bilinen gerçeklere dayanılarak çıkarılan sonuç ve önyargı, toplumu yıkımdan koruyan ve insanın ilkel, vahşi bir duruma düşmesini engelleyen değerlerdir. Bu “folk-bilgeliği”nden ve “folk-yasası”ndan, yani önyargı ve adetten mahrum olan topluluklar, “...demagoglara şakşakçılık yapmak, şarlatanları zengin etmekten ve despotlara boyun eğmekten fazla bir şey yapamazlar” (Kirk, 1995:42). Çünkü bu değerlerde içkin olan bilgeliği anlamamak, onlarda kopuk bir biçimde bireysel akılla gerçekliği anlamaya çalışmak felakete götürebilir; “eğer çağların mutabakatının³⁵ karşısına kendi akıllarının ürününü koymaya çalışıyorlarsa gururla böbürlen en dirayetli insanlar [için] bile [sonuç böyledir]” (Kirk, 1995:42-43). Bu yaklaşımda, izdü-

35 Altını ben çizdim.

şümlerini bir buçuk yüzyıl sonrasında, çağdaş liberal düşünürlerden Hayek'in bilgi kuramında³⁶ görebileceğimiz bireyin sınırlı akıl kapasitesi düşüncesini de bulabiliyoruz:

"Bu aydınlanmış çağda ben, bizlerin genellikle tasarlanmış olmayan [düşünülmüş olarak oluşturulmamış] düşüncelerin insanları olduğumuzu itiraf edecek kadar cesurum. Tüm eski önyargılarımızı kaldırıp atmak yerine, onları hatırı sayılır bir ölçüde bağrımıza basıyoruz. (...) İnsanları, her birinin kendi hususi akıl birikimini kullanarak yaşamaya ve [bu stokla] ticaret yapmaya bırakmaktan korkuyoruz; çünkü her bir insandaki bu sermayenin küçük olduğundan yana kuşku duyuyoruz. Bireylerin, kendilerini ulusların ve çağların genel bankasından ve sermayesinden faydalandırmalarının daha iyi olacağını düşünüyoruz" (Burke, 1955:99).

Bu "sermaye", ilk bakışta tahmin edildiğinden veya yukarıda söz edilen zeki ve dirayetli bir insanın tek başına sahip olduğu akıldan çok daha güçlü olan bir aklı ve bilgeliği ifade etmektedir. Zira "sıradan insan cahil değildir; onun bilgisi, bir tür kolektif bilgeliktir, binlerce neslin ağır ağır ekleyip büyüttüğü bir hulasadır" (Kirk, 1995:42).

Muhafazakârlığın yumuşak karnı gibi görülen önyargı üzerindeki bu vurgu, Yirminci Yüzyılda da Aydınlanma rasyonalizminin eleştirisinde kendisine başvurulmuş güçlü bir argüman olarak varlığını korumuştur. Önyargının, -Burke ile aynı ifadeyi kullanarak- "ön-yargılama" ile ilişkisini vurgulayan Gadamer'e göre Aydınlanmanın perspektifinden bakıldığında önyargı iki kaynaktan doğmaktadır: "Bunlardan ilki, geleneksel görüşlere güven ve kendi aklını kullanmayı reddediş; ikincisi, akıl kullanıldığında ise bunun aşırı düşüncesiz ve metodolojik olmayan bir biçimde

36 Hayek'e göre bilginin olağanüstü bir hızla artması, bireysel olarak insanın ondan özümseyebileceği miktarın görece olarak azalması anlamına gelmektedir. Yani bireyin bilgisini artırsa bile toplam bilgi içinde bu bilginin payı sürekli olarak azalma eğiliminde olacaktır. Bunun anlamı, bireyin kendi aklını ve sınırlı bilgi kapasitesini temel alarak, kurucu rasyonalist projelere kalkışmasının yanlış olduğudur. Çünkü bu tür bir proje, tam bilgi sahibi olmayı gerektirir. Oysa, değil modern toplumlarda, bir kabile toplumunda bile bir insanın veya bir grubun böyle bir bilgiye sahip olması mümkün değildir. Bkz. (Yayla, 1998:174).

yapılması”dır (Warnke, 1987:75). Aydınlanmanın bu önyargı anlayışını eleştiren ve önyargıya, hak ettiği değeri kazandırmayı amaçlayan Gadamer’e göre, saf görme ve saf duyma yoktur, nesnelerin algısı anlam ve yorumdan bağımsız değildir ve “algı anlam içermektedir”. Bu süreçte önyargı (*vorurteil*) veya ön-yargı (*vorurteil*), basitçe, tüm kanıtlardan önceki yargı anlamına gelir: “Bu nedenle bir önyargı, sonraki okumalar tarafından hem doğrulanabilir, hem de çürütülebilir. Aydınlanmanın yaptığı gibi tüm önyargıların gayri meşru veya yanlış sevk edici olduğunu farzetmek, Gadamer’in bakış açısıyla, sadece ‘önyargıya karşı önyargı’dır” (Warnke, 1987:76).

d. Hasta Bir Gelenekte Aklın İşlevi

Aklın gelenekle veya gelenekte somutlaşan önyargı ile sınırlandırılmasına ilişkin yaklaşım, uzunca bir tarih dilimi boyunca geleneğin geçirdiği değişim ve dönüşüm göz önüne alındığında tüm Yirminci Yüzyıl muhafazakârlarına çözüm olarak veya tek çözüm olarak görünmemektedir. “Gelenek hasta olduğunda aklın işlevi nedir?” sorusunu soran Parry’e (1964:108) göre, gelenek, “toplumun üyelerinin insan, Tanrı ve dünya hakkında sahip oldukları hakikatleri inşa eder. Bu sahip oluş, rasyonel bir yolla olur... Ancak geleneğin kurucu ilkesi, onun temel kavrayışları, hakikatin akli bir muhakeme ile temellendirilmesi yolundan ziyade inanç veya iman yoluyla ona sahip olunmasıdır”. Bir toplumun bütün bir tarihi içinde edinilen bu “tecrübe muhassalası” (compact experience) içinde bireyler iyi ve kötüye ilişkin algılarını oluştururlar ve “toplumun hakikatleri, onun üyelerinin içsel yaşamlarını biçimlendirir” (Parry, 1964:116,118).

Ancak Parry’e göre artık aklın doğru anlaşılmasını ve bu yönde bir işlev görmesini sağlamak için kendisine başvurulabilecek sağlıklı bir gelenekten söz etmek mümkün değildir: “Düzenleyici bir

ilke olarak gelenek yıkılmıştır ve dolayısıyla aklın dönebileceği, ondan önce varolan bir düzen kalmamıştır” (Parry, 1964: 121). Muhafazakâr düşünürlerin genellikle üzerinde anlaştıkları, ancak nedenini farklı biçimlerde temellendirdikleri bu krizin özünde, Parry’e göre, yüzyıllar boyunca Batı insanının, Hıristiyanlık üzerine kurulu olanla çelişen bir kesif deneyime dayalı seküler veya doğal bir uygarlık geliştirmiş olmaları vardır (Parry, 1964:126). Gelenek sadece çözülmekle kalmamış, aynı zamanda çarpık bir gerçeklik görüşünü taşıyan ve kibire bulaşmış bir akıl anlayışının saldırısına da uğramıştır. Çözüm doğal hukuk felsefesi de olamaz; çünkü o da geleneğin bir parçası veya deyim yerindeyse “üstyapısı”dır (Parry, 1964:122).

Parry’e göre, bozuk bir gelenek içinde bile aklın olumlu bir işlevinden söz edilebilir; ancak gelenek gibi akıl da sorundur. Akıl da içinde bulunduğumuz uygarlık krizinin bir parçasıdır; bir anlamda bu aklın krizidir. “Bu karmakarışık çağımızda şu soru sorulmalıdır: Kimin aklının doğru olduğunu nasıl bilebiliriz?” (Parry, 1964:112). Parry’e göre, “asıl karışıklık, aklın spekülatif akılla rasyonalistik özdeşleştirilmesiyle başlamıştır” (Parry, 1964:110). “Spekülatif akıl ahlaki hakikati keşfedemez; sadece ahlaki akıl bunu yapabilir. Akıl, geleneğin içinde bulunduğu bu krizin çözümünde bir rol oynayabilir”.³⁷ Bunun için öncelikle onun kati bir biçimde sınırlandırılmasının gerekliliğini kavramak gerekir. Akıl, öncelikle kendisini geleneğin krizinin içsel bir parçası olan bu kibirliliğinden arındırmak ve dünyayı mütevazı bir biçimde tetkik etmeye döndürmelidir (1964:123,109). “Bu muhafazakâr akıl yaklaşımı oldukça ılımlı, ideolojik olmayan, metafiziksel realizmden köklen[miştir] ve ciddi bir oranda doğal hukuk kuramıyla

37 Parry’e göre, sağlıklı bir toplumda ahlaki akıl doğal hukukun önemli bir bölümünü keşfedebilir; “ilke olarak bu tarz bir bilginin bozulmuş bir gelenek içinde bile mümkün olduğunu kabul edebiliriz. Mesele bu tür bir bilginin nakledilebilir (iletilebilir) olmamasıdır. En azından bir geleneğin yeniden tesisi için temel oluşturamaz” (1964:117).

ağırlıklandırılmıştır. Bu, geleneğin akıl aracılığıyla keşfine müracaat etmek demektir” (108). “Ahlaki akıl sübjektif bir nitelik taşır ve farklı ahlaki gerçekliklerden kaynaklanan ahlaki akıllar arasındaki iletişimi engeller” (Parry, 1964:113).

e. Rasyonalizmin Tanımadığı Bilgi Türü: Pratik Bilgi

Aydınlanma aklı ve rasyonalizm, farklı bir epistemolojik temelden de muhafazakâr eleştirinin konusunu oluşturmaktadır. Oakeshott, Gadamer’in “bütünüyle tarih dışı bir akıl anlayışı” (Warnke 1987:80) olarak tanımladığı Aydınlanma aklını veya köklerini Onyedinci Yüzyıla kadar gerilere götürdüğü rasyonalist düşünce biçimini, pratiği dışlamayan bir akıl anlayışı ve bilgi kuramıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Oakeshott’a göre, rasyonalizmin sakin görünen gölünün derinlerinde gizli bir akıntı vardır. Bu akıntı, beşerî bilginin kaynağına ve niteliğine ilişkin bir doktrini ifade etmektedir. Beşerî eylemlerle ilgili olarak iki ana bilgi türünden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, tüm bilim ve sanatlarda, tüm pratik eylemlerde mevcut olan “pratik bilgi”dir. Bu bilginin en önemli özelliği, kurallar hâlinde formüle edilebilir olmasıdır. Örneğin, “İngiltere otoyollarında motorlu bir araç kullanma tekniği, Otoyol Yasasında bulunabilir, yemek pişirme tekniği [de] bir yemek kitabında vardır...” (1991:12). Teknik bilgi bir kitaptan öğrenilebilir, ezberlenebilir ve mekanik bir biçimde uygulanabilir. “Kısacası teknik bilgi, kelimenin en basit anlamıyla öğrenilebilir ve öğretilir” (1991:15). Ancak bilginin ikinci bir türü daha vardır; ki “pratik bilgi” dediğimiz bu bilgi türü ancak uygulamada bulunur; “... dünsel değildir ve teknik bilgiden farklı olarak kurallar hâlinde formüle edilemez” (1991:12). Pratik bilgi ne öğrenilebilir, ne öğretilir; sadece “kesbedilebilir”. Onu elde etmek, tıpkı bir ustanın yanında çıraklık etmek gibidir. Ama bu bilgiyi ustanın öğ-

rettiği anlamına gelmez, “... o sadece daimi olarak onu uygulayanla kurulan sürekli ilişki içinde elde edilir” (1991:15). Bu bilginin elde edilmesi kuralların bilinmesiyle ilgili değildir; çünkü “... hiç kimse, iyi yemek pişirmeye ilişkin bilginin bir kitapta yazılı olanlardan ibaret olduğunu veya olabileceğini düşünmez” (1991:12).

Oakeshott’a göre, “[B]u iki bilgi türü birbirinden ayırt edilebilir, ama ayrılamaz. Bunlar her somut faaliyette mevcut olan bilginin ikiz parçalarıdır” (1991:12). Yaşamın birçok alanında bu iki bilginin fiiliyatta birlikte kullanıldığını görebiliriz. Örneğin doğa bilimciler, kullandıkları tekniğe ait gözlem ve doğrulama kurallarını kullanırlar, ama bilimsel keşif hiçbir zaman kuralları izleyerek başarılmamıştır (1991:13). Rasyonalizmin hatası, pratik bilginin bir bilgi olmadığını iddia etmesidir. Diğer bir ifadeyle “... teknik olmayan bilgi, yok demektir... Rasyonalist için ‘akıl’ egemenliği, tekniğin egemenliği anlamına gelmektedir” (1991:15-16). Çünkü rasyonalist zihin bilgide bir kesinlik aramaktadır. Bütünüyle mekanik bir nitelik taşıyan ve bir kitabın iki kapağı arasına sığdırılabilen bu bilgiye sahip olduğunu düşünen rasyonalist, kendi kesin bilgisini üzerine kuracağı tüm önyargılardan, ön kavrayışlardan arındırılmış boş bir zihnin “mutlak cehaletinin sarsılmaz kayalıklarına” ihtiyaç duyar (1991:16); ki bunun mümkün olması bir yana, siyasal sonuçları da yıkım getirecektir.

Muhafazakâr Akla Teorik ve Pratik Destek

Aydınlanma ve onun rasyonalizmi, farklı felsefi ve siyasî tercihleri olan kesimler tarafından, kimi zaman muhafazakâr argümanlarla da örtüşecek bir yönde eleştirilmiştir. Fransız Devrimi’nin ardından yaşananlar, bayraktarlığını yaptığı ideallerden dolayı Aydınlanmayı hararetle desteklemiş olan liberallerin yol ayrımını açıklamak için yeterliydi. Fransız Devrimi’nin ve devrimci idealerin ateşli savunucusu Thomas Paine’in bile, kendisini adadığı

devrimin önderlerince mahkûm edilmiş olması, bu trajik kopuşun bir simgesi gibiydi. Demokratik idealleri tüketen kitlelerin yönetimi, bireyin haklarını kolektivitenin -genel- iradesinin altında ezilmesi, ilerlemeci umutlarla uygarlığın tahrip edildiğine ilişkin kaygılar ve tüm bunların üstüne gelen devrimin terörü³⁸, liberallerin Aydınlanmayı sorgulamalarını gerektiriyordu. Saint Bartholomew katliamını “Katolik fanatizmi” ile açıklamak kolaydı; ama Tanrı’nın öldüğü bir çağda Austwitchz’deki vahşeti izah etmek için başka gerekçelere ihtiyaç vardı. Böyle bir sorunun varlığını yadsımayan ve köken itibarıyla Aydınlanmanın damgasını taşıyan bir felsefi geleneği temsil eden birçok düşünür, özellikle Yirminci Yüzyılda yaşanan acıların soy kütüğünü geriye doğru izlediklerinde, ipuçlarının, onlara kendi ideolojik köklerinin de içinde yer aldığı Aydınlanmayı işaret ettiğini gördüler. Aydınlanma ile yüzleşmek gerekiyordu. Onun rasyonalizmini masaya yatırmak, statükoculuk veya muhafazakârlarla örtüşme suçlamasına aldırmaksızın düşünce üretmek, ideolojinin yüzyılın başından beri içinde bulunduğu krizin analizi ve çözümü bakımından da bir açılım sağlayabilirdi.

Devrimin terörüyle sarsılan sağ ve sol, liberal ve sosyalist düşünürlerce başlatılan bu sorgulama, kuşkusuz çoğu kez muhafazakârlığın eleştiri noktalarından oldukça farklı zeminlerden getirilmiş olmasına karşın, sonuçta muhafazakârların seslerinin duyulmasına katkıda bulunmuştur. İşte bu nedenle, son iki yüzyılın Aydınlanmanın düşünsel mirasını taşıyan ve bazıları

38 Robespierre’e göre devrim zamanında hükümet etmenin ilkesi erdem ve terördü. Ona göre terörün tanımı, “[Ç]abuk, şiddetli ve eğilmez adaletten başka bir şey değildir”. Terör döneminde yirmi beş milyon Fransız vatandaşından beş yüz bininin siyasî şüpheli olarak hapsedilmiş olduğu, on beş binin üzerinde insan ölüme mahkûm edildiği ve on iki binden fazlasının ise yargılanmadan infaz edildikleri, sayısı belli olmayan binlerce kişinin ise hapishanelerde öldükleri ifade edilmektedir. Bkz. Carter (1982:140,133).

muhafazakârlıktan oldukça farklı dünya görüşlerinden gelen eleştirilere de değinmek gerekmektedir.

Bu toplumsal koşulların ve yüzyılın sonlarındaki siyasal gelişmelerin su yüzüne çıkaracağı eleştirilerin felsefî ve fikrî kökleri de Aydınlanma Çağının daha sonlarına gelmeden belirginleşmeye başlamıştı. Çağın Descartes'ta somutlaşan ve yukarıda ifade edilen felsefî dönüşümüne karşıt, alternatif ve farklı bir felsefî geleneği belki temsil etmeyen, ama böyle bir geleneğin kendisinden besleneceği fikirleri sağlayan ilk düşünürlerden birisi, yeni bir beşerî bilimler kuramını ifade eden *Scienza Nuova*'sıyla Vico'dur. Descartes'ın bilgi kuramına karşı çıkan ve onun hakikatin tek ölçütü olarak gördüğü açık-seçik tasarımın, aslında öznel ve psikolojik bir ölçüt olduğunu (Collingwood, 1990:79), “akıl adına muhayyilenin tard edilemeyeceğini” savunan (Freund, 1991:9) Vico, kartezyen akla karşı “tarihe, şiire ve hatta insanın ve toplumun tecrübi bilgisine yeniden itibar kazandırmaya gayret et[miştir]” (Aynı Yerde). “Akliliğe veya ilerlemeye zıt olduğu için çağdaşlarının yok etmeyi denedikleri şeyin (...) sebebini ve hayati anlamını yakalamaya çalış(an)” ve böylece düşünce dünyasında “şiiri, fabl’leri ve diğer muhayyile kalıpları”nı, hatta mitosları yaratan “şuur”a (Aynı Yerde) yer açan Vico, dönemin egemen felsefesinin göklere çıkardığı matematik bilimleri reddetmemiş, “[m] atematiksel bilginin geçerliliğini yalanlamamış, ama başka hiçbir bilgi türünün olanaklı olmadığını öngören Descartesçı bilgi kuramını yalanlamıştır” (Collingwood, 1990:79). İlerlemeci (progressive) tarih anlayışı yerine devri (cyclic) bir tarih anlayışını savunarak³⁹, sonraları muhafazakârların da karşı çıkacakları çağının

39 Vico'ya göre tarih doğrusal bir çizgi üzerinde, gelişme ve ilerleme gibi kavramlarla açıklanabilecek bir akışı ifade etmemektedir: “Düşünürlerin hemen hemen tamamının meseleleri terakki terimleri içinde düşündükleri bir devirde, Vico antik ebedi dönüş mefhumuna [...] yeniden itibar kazandır[mıştır]” (Freund, 1991:8).

diğer bir egemen fikrine, yani ilerlemeci doktrine ilk meydan okuyanlardan birisi de yine Vico olmuştur.

Aydınlanma değerlerinin tartışmasız egemenliğini ilan ettiği son iki yüzyılın yaşattığı hayal kırıklığı, muhafazakârlığın siyasi rakipleri için de geçerliydi. “Daha önce romantik ve Hıristiyan bedbinliğe muhalif olanlar, yani Aydınlanmanın apaçık varisleri olan liberaller ve sosyalistler bile, umutsuzluk doktrinlerine hakiki bir entelektüel alternatif sunmaktan vazgeçmişlerdi” (Shklar, 1969:24). Liberalizm kendisini yeniden temellendirmek için, artık Thomas Paine’in devrimci ideallerini veya T. H. Green’in rasyonalistik umutlarını değil, insan aklına sınır çizmeyi öneren Friedrich Hayek’in Kartezyen rasyonalizm eleştirisini esas alıyordu.

Akıl yoluyla dünyanın olduğu gibi anlaşılabilceği, tarihin ve toplumların tâbi olduğu “yasaların” bulunabileceği ve dünyanın rasyonel bir eylemle dönüştürülebileceğine ilişkin iyimserliğiyle sosyalizm de Aydınlanmanın veya en azından Aydınlanma rasyonalizminin mirasçılarında sayılabilir. Kuşkusuz liberalizm gibi Marksizm de ne Aydınlanmanın öngörülerini bir bütün olarak kabul ediyordu, ne de Aydınlanmanın kendisi böyle bir homojen bütünlük taşıyordu. Bununla birlikte aklın metafizik ve dinî öngörülerden soyutlanması, Marksist olan ve olmayan sosyalist doktrinlerin Aydınlanma rasyonalizmiyle paylaştığı önemli bir ortak paydayı ifade ediyordu. Bilimsel sosyalizm Aydınlanmayı eleştirirken,⁴⁰ onun akla yüklediği niteliğe, aklın, dünyayı nesnel bir biçimde anlama ve dönüştürme sürecindeki işlevine karşı çık-

40 Marx ve ilk Fabianlar Aydınlanmayı sadece aforoz ettikleri bireyciliğinden dolayı değil, insan aklının ürünü olarak doğal ahengi yansıtacak bir topluma olan inandan dolayı da reddediyorlardı (Shklar 1969:258). Sidney Webb’e göre de bireylerin değil kurumların anlamı vardı ve tarih büyük, gayri şahsi ve bilimsel olarak öngörülebilir bir hareketi ifade ediyordu. Yine Shklar’a göre, “...Marksizm ve Fabianizmin ikisi de muhafazakârlığın toplumda organik zorunluluk doktrinine, insanın kendi tarihini kendisinin özgürce [freely] yaptığına ilişkin radikal düşünceye olduğundan daha yakındır... Diyalektik materyalizm bireye, Burke’in veya Maistre’in teorilerinden daha fazla gerçek bir seçme hürriyeti vermiyordu”.

mıyor, hatta kendisi de bu *teorik akla* dayanıyordu. Bu nedenle demokratik soldan Marksist olanına kadar solun Aydınlanma rasyonalizmini eleştirisinin tarihsel olarak görece geç ve seyrek olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyılda tarihin akışı ve bu sürece tanıklık eden *pratik*, bu kesimi -pek gönüllü olmasa da- Aydınlanmanın sadece liberal boyutuna değil, onun kaynağındaki değere, yani akla da eleştirel bir bakışı zorunlu kılıyordu.

Sosyalist sol açısından bakıldığında, son iki yüz yıldaki savaşları belki kapitalizmin gelişme yasaları ile açıklamak mümkündür, ama bu savaşların niteliksel farklılaşmasını izah etmek için kapitalizm her zaman, her durumu açıklayabilecek yeterli bir gerekçe olmuyordu; en azından bazı düşünürler için bu böyleydi.

Kesler'e (1995:103) göre çağdaş solda Aydınlanma muhafazakârlarla "benzer bir çizgide, ama farklı bir dil kullanılarak, onun burjuva formalizminden veya teknolojik ruhundan (ruhun yokluğundan)" dolayı eleştirilmektedir.⁴¹ Gilles Deleuze, Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi düşünürler "bilimsel rasyonalizmin tiranlığından kaçınmak için" çabalamışlardır (*Aynı Yerde*). Ama hem kronolojik olarak bu düşünürleri önceleyen, hem de Aydınlanma eleştirisinde onlardan daha önce anılması gerekenler vardır. "Aydınlanma totaliterdir" mottosu muhafazakâr bir düşünüre değil *Eleştirel Kuramcılar*'a aittir. Aydınlanma aklını masaya yatırarak onun mitle savaşmak isterken kendisinin nasıl mitleştiğini, ürettiği doğaya hâkimiyet tutkusunun doğanın insan üzerindeki hâkimiyetine nasıl dönüştüğünü, araçsallaşan insanın nasıl faşizmin harcı hâline gelebildiğini söyleyen *Aydınlanmanın Diyalektiği*'dir (Horkheimer-Adorno, 1995). *Eleştirel Kuramcılar*'a

41 Kuşkusuz bu eleştirilerin dayandığı zeminin her zaman "anti-rasyonalizm" olmadığını belirtmek gerekebilir. Her ne kadar yukarıda alıntılıdığımız ifadesinde Kesler Aydınlanmanın muhafazakârlarla "benzer bir çizgide, ama farklı bir dil kullanılarak" eleştirildiğini söylüyorsa da bunun tersi de doğru olabilmektedir.

göre “Aydınlanmanın kalbinde gizlenmiş olan siyasal terördür. (...) Aydınlanma, siyasal teröre veya Holokost’un teknolojik olarak mümkün olduğunu gösterdiği insan yapımı kitle ölümüne karşı direnmek için kullanılacak hiçbir miras bırakmamıştır” (Outram, 1995:9). Sorunun özü, Aydınlanma’nın “akılcılık”a duyduğu güvende yatmaktadır. Bu yaklaşım “insanoğlunun hurafeyi, mitolojiyi ve korkuyu bırakarak, sorunların çözümünü nesnel bir biçimde doğru ve tüm ‘rasyonel’ zihinlerce kabul edilebilir olarak” ortaya koyabileceğini varsayar; ancak:

“Pratikte problem, *Diyalektik*’in de vurguladığı gibi, insanların gerçekte neyin ‘rasyonel’ olduğu konusunda görüş birliği içinde olmamalarıdır. Aydınlanma çözüme ulaşmada diğer yolların geçerliliğini yadsıdığı, yani gelenek, mitoloji, dinsel vahiy [gibi yolların geçerliliğini tanımadığı] sürece, bu çatışmaları kuvvet kullanmaksızın çözmek güçtür” (Aynı Yerde).

Günümüzün muhafazakâr kuramcıları ve siyaset adamları, Aydınlanmaya ve onun aklına karşı entelektüel mücadelelerinde hem daha donanımlıdırlar, hem de daha güçlü müttefiklere sahiptirler. Aydınlanma çağındaki seleflerinin *sapere aude* sloganı karşısındaki şaşkınlıklarının üzerinden çok zaman geçmiştir ve iki yüz yılı aşkın bir zamanın felsefi birikimiyle tahkim edilmişlerdir. Bu birikim, Hume’den Kant’a, Nietzsche’den Lyortard’a kadar muhafazakârlıkla özdeşleştirilemeyecek çok sayıda düşünürün Aydınlanma ve akıl eleştirisiyle zenginleştirilmiştir.

Muhafazakârlığın son iki yüzyıl boyunca biriktirdiği ve Aydınlanma ve akıl eleştirisini ifade eden bu miras, pratikte Aydınlanma ile ilişkilendirilen her akımın ve sonu yıkım olan her siyasal projenin uğradığı başarısızlıktan beslenmiştir. Bacon ve Descartes gibi erken dönem modern düşünürlerin akıl ve bilime inançları septisizme dönüşmüş, Hume ve Kant tarafından sorgulanmış (Tannenbaum-Schultz, 1998:266) ve aklın belirli felsefi sorunları çözebilirliğine ilişkin Kant’ın kuşkuculuğunu izleyen Nietzsche, ahlaki ve siyasî

değerler için bir temel oluşturma çabasında aklın kesin sınırlarını ifade etmiştir. Bu düşünüre göre, dinin yerine bilimsel aklı koyma çabası “aklın tiranlığına yol açmış, bu tiranlık insanın özgürlüğünü inkâr ederek insanlığı nihilizme, tüm hakikatlerin, aklın kendi meşruluğunun bile inkârına götüren kendi kendini yıkıcı bir yola koymuştur (1998:270,272). Edmund Husserl ve Martin Heidegger, bilimin, aklın ve teknolojinin sınırlarına ulaştığını ilan etmişler, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend, bilimin değerlerden arınmış bir bilgi türü olmadığını, rasyonel bir yapısının bulunmadığını ve birçok başka bilgi türünden birisi olduğunu açıklamışlardır. Onların ardından gelen Richard Rorty, Jean-François Lyotard ve Michel Foucault gibi postmodernist düşünürler de modernlerin akli etik, siyaset ve felsefe için bir temel olarak kullanmalarını eleştirerek (Tannenbaum-Schultz, 1998:266,274) modernizmin kendisini meşrulaştırmak için başvurduğu neredeyse tüm değerlerin, bu arada *aydınlanmış* aklın da geçerliliğini sorgulamışlardır.

Varoluşçuluktan postmodernizme uzanan geniş bir felsefi cepheden gelen bu akıl ve Aydınlanma eleştirilerinin muhafazakârlığın geleneksel vurgularıyla sıkça örtüştüğü görülmektedir. Aydınlanmayı ve onun merkezî değerini eleştirmekle kalmayıp, geleneği ve adetleri de olumlayan ve içinde yaşadığımız tarihsel döneme damgasını vuran bu yaklaşımlar, aynı zamanda Aydınlanma ve başta akıl olmak üzere onun bayraktarlığını yaptığı diğer değerlerin sorgulandığı bir modernite eleştirisi anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda muhafazakârlığın Aydınlanma ile bitmeyen savaşında en son ve en güçlü saldırıların kendisinden geldiği yeni müttefik ise postmodernizmdir.

Bu akımın önde gelen düşünürlerine göre bilimsel akılcılığın yıkılması, daha açık ve demokratik bir toplumsal düzeni üretecek, farklı ve çoğulcu toplum görüşünü ortaya çıkaracak ve aklın tiranlığından kurtaracak bir siyasete imkân verecektir (Tannenbaum-

Schultz, 1998:275). Çünkü siyasal iktidarı denetleyen bir azınlığın elindeki bilim, akıl ve siyaset bağlantısını bozmak isteyen “(p) ostmodern siyaset, akli siyasal hakikati tanımlayan tek güç olarak görmez ve aklın daha önceki özgürleştirici güç olarak hizmet etmeye devam etime kapasitesini tanımaz” (Aynı Yerde).⁴² Aydınlanma çağından üç yüz yıl sonra, aklın sınırlı kapasitesine ve gerçekliğin akıl aracılığıyla anlaşılmayacağına ilişkin muhafazakâr tezlerin daha çok kabul görmesini sağlayan diğer bir etken ise, pozitivizmin veya onun izlerini taşıyan teorilerin gözden düşmesini sağlayan güçlü eleştirilerden gelmektedir. Artık çok az sayıda insan olgularla diğer yargıların birbirinden tamamen ayrılabilirliğini veya bunun gerekliliğini kabul etmekte, gerçekliğin akıl aracılığıyla objektif biçimde kavranabileceğine ve objektif bir bilginin mümkün olabileceğine inanmaktadır.⁴³ Benzer bir çizgide, hermenötik eleştiri de Aydınlanmanın dayandığı zemini aşındıran ve Aydınlanmacı aklın gerçekliği anlama kapasitesi konusunda kuşkular uyandıran sürece bir yönüyle katkıda bulunuyordu. Aydınlanmanın “önyargısız akıl

42 Bu akımın düşünürlerinden olan ve aklın kendi gerçekliğini teyit etmeye yeterli olmadığını, bilimsel akılcılığın bilginin mutlak ve tek gerçek temeli olduğunu kanıtlamadığını ileri süren Rorty’ye göre siyaset ve felsefe “... evrensel temelcilik [foundationalism] inancını reddetmeli, onun yerine etik ve siyaseti, mahalli gelenekler ve adetler ile dünya hakkında çok çeşitli düşünme yollarının ve bilme tipinin kabul edildiği çoğulcu toplum perspektifini hesaba katan ve siyaseti *conversational* olarak adlandırdığı modelin üzerine kurmalıdır” (Tannenbaum-Schultz, 1998:274). Aydınlanmanın evrenselciliğini tanımayan diğer bir postmodern düşünür Lyotard’a göre de üst-anlatılarda (master-narratives) ifadesini bulan modernlik, “(b)ilimsel akıl yürütmenin evrenselliğinin reddi, mahalli geleneklere veya her bir topluluğun siyasal ve etik değerlerinin temelini oluşturan mini-anlatılara [mini-narratives] bağlı çoğulcu bir siyaset ve adalet kuramının ifade edilebilmesine izin verecektir” (Tannenbaum-Schultz, 1998:275). Rorty ve Lyotard’a göre, büyük-anlatılar veya (değerler değil, her biri kendi değerini ve hakikatini belirleyen yerel cemaatler, gelenekler veya mini-anlatılar vardır. Lyotard’a göre, her biri bir tarih felsefesine eşdeğer olan ve “(a)klın üretime, politika ve ahlaka uygulanması yoluyla ya da diyalektiğin motor gücünün bir sonucu olarak” ilerlemenin garanti olacağını öngören bu üst-anlatılara olan muhalefetleri, postmodernlerin “(m)odern devlet ve ideolojilerin en bariz yönlerinden biri olan büyük projelere ve tutkulu politik programlara karşı ... tahammülsüz” olmalarının (West, 1998:278, 270, 272) gerekçesine ışık tutarken, muhafazakârlığın Aydınlanmaya yönelttiği asil siyasî eleştiriye farklı bir dille tekrarlamış olmaktadır.

43 Özellikle Wittgenstein’in anti-pozitivizmiyle çağdaş muhafazakâr düşünürler arasındaki etkileşim için bkz. Cowell (1986).

kavrayışını veya ‘şeylerin, oldukları gibi’ koşulsuz [mutlak biçimde] algılanması düşüncesini ...” eleştiren Gadamer’e göre, Kartezyen anlamda objektif bir kavrayış yoktu; tüm kavrayışlar, onu yapanın durumundan gelen ve gözlenebilir “olgu”ların ötesine uzanan anlamlar içeriyordu (Warnke, 1987:83,77).

Sonuç olarak muhafazakârlığın akıl anlayışı, tarihinin en parlak dönemini yaşamaktadır ve bu akla dayanılarak yapılan toplum ve siyaset analizleri de artık daha çok destek bulmaktadır. Yirminci Yüzyılın başında “gerici” ve “tutucu” olarak etiketlenerek küçüm-senen muhafazakâr toplum anlayışı ve benzer biçimde teorik yetersizliğinden, hatta bir teori bile görülmeşiinden dolayı çözüm alternatifleri arasında değerlendirilmeyen muhafazakâr siyaset “teorisi” artık gündemdedir; ki bu çalışmanın sonraki iki bölümünün konusunu bu oluşturmaktadır.

II. Bölüm

Muhafazakârlığın Toplumu

CARLYLE'A GÖRE FRANSIZ DEVRİMİNİN TÜM UNSURLARINI, Voltaire'in yaşadığı çağda, yani "ihtilaf ve bölünme çağı"nda bulmak mümkündür. Bir yanda güçlü ve baskın bir araştırma ruhunu ifade eden, kendisinde her şeye ulaşma gücünü gören zekânın bir faaliyeti, yani akıl vardı. Beşerî ve ilahî şeyler aynı düzeyde ele alınarak, bu "sözde aklın palavracı hâkimi"nin huzuruna çağrılıyorlardı. Öte yanda ise her bakımdan zayıf düşmüş olan ve eskiyi temsil eden ruhbanlar, asiller, saray mensupları ve diğerleri vardı. Hikmetsiz zekâyâ sahip filozoflar ve onların dermansız ve öfkeli muhalifleri. Savaş tabii ki vahşi ve umutsuz olacaktı. (Lively, 1967:88)

Ortaçağın dayanışmacı toplum yapısı, kilisenin paternalist konumu, şövalyelik, kahramanlık, erdem ve asaletle birlikte gizemli bir dünya kaybolmuştu. Ardından gelen sanayi devrimi ve egemen olan üretim mantığı, yalnızlaşan bireye ve olumsuz yönlerinden soyutlanarak idealize edilen geçmişin külleri üzerinde yükselen soğuk ve ruhsuz bir dünyaya işaret ediyordu. Devrim ve isyanlarla, onların siyasal sonucu olan terör ise yitik cennetin cehenneme dönüşmesiydi. İşte Rönesans'tan itibaren Avrupa'da

başlayan; toplumsal, siyasal ve felsefî boyutlarıyla tarihsel bir farklılaşmaya işaret eden; Reformla dini, sanayi devrimi sürecindeki devinimlerle sosyolojik ve ekonomik boyutları ön plana çıkan bu dönüşüm eski yapıları yıkarak ilerlerken, aynı zamanda muhafazakârlığın üzerinde yeşereceği son derece zengin bir düşünsel zemin oluşturmuştu.

Bu uzun ve çalkantılı dönüşüm sürecinin ve bu süreçte çözülen toplumsal yapıların ve çatışmaların kaynağı nasıl açıklanmalıydı? Söz konusu sürecin böylesine büyük toplumsal çalkantı ve yıkımlara yol açması kaçınılmaz mıydı, yoksa bunun böyle olmasının daha derin, daha özel nedenleri de var mıydı? Mevcut toplumu beğenmeyen, insan zihni gibi onu da boş bir sayfa olarak görmek ve tepeden tırnağa yeniden kurmak isteyen, yaşanan acıları kimi zaman “izah eden”, hatta kimi zaman da meşrulaştıran düşünürlerin yanıldıkları bir yerler var mıydı? Onları bu yönde düşündüren, toplum projelerine kaynaklık eden ve sonuçta toplumu dönüştüren ekonomik ve siyasal dinamiklerin ona dayanılarak açıklandığı akıl, bütün bunlar için yeterli bir güç olabilir miydi? Kısacası bütün yaşanan kötülükleri felsefî ve siyasî sonuçlarıyla kendisinde taşıdığına inanılan Aydınlanmış akıl, toplumu anlamakta ve dolayısıyla ona ilişkin çıkarsamalarda bulunmakta nerede hata yapıyordu? İşte Aydınlanmış aklın topluma düşen gölgesinin gündeme getirdiği bu sorular, muhafazakârlığın alternatif bir toplum anlayışının inşasının da kaynağını oluşturmaktadır.

Bu çerçevede muhafazakârlığın topluma ve toplumsala ilişkin bu teorik inşasının kaynağı, -yine ilk ihtilaf noktasına dönecek olursak- insan doğasına ve bu doğa içindeki insan aklına yüklediği anlamdan çıkarılabilir. İnsan -ister ilk günahın, isterse de biyolojik/psikolojik yapısının bir ürünü olsun- mükemmel veya mükemmelleştirilebilir bir varlık değildir ve sınırlı bir akıl kapasitesi vardır. Muhafazakârlığın bu yetkin olmayan insan doğası

ve sınırlı akıl anlayışının topluma ilişkin sonuçları neler olabilir? İnsanın doğası gereği sınırlı bir varlık olduğunu kabul ettiğimizde, tek başlarına mükemmel olmayan bu varlıklardan yola çıkarak “iyi toplum”a ulaşmanın mümkün olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu önkabul, muhafazakârlığın toplumsala ilişkin sorunları ele alışı nasıl etkiler? Muhafazakârlığın, insanın akıl kapasitesinin sınırlılığına yaptığı vurguyu hatırlatan Rossiter’e göre, muhafazakârlar hoşnutsuzluğumuzun kaynağını “... kusurlu toplumsal düzendeki eksiklikten ziyade insan doğasındaki eksiklikte ararlar” (1982:22). Bunun anlamı, toplumsala ilişkin herhangi bir konunun değerlendirilmesinde, bireylerin bu tür bir doğaya sahip olduklarının gözden uzak tutulmamasıdır.

Kısacası muhafazakârlığın toplumu, onun akıl anlayışıyla uyum içindedir. Sınırlı aklın kavrayamayacağı ölçüde karmaşık, bireyüstü, geçmişten geleceğe uzanan bir organizmayı yansıtan ve bu nedenle bir karede dondurarak çözümlenebilmenin mümkün olmadığı bir bütünlüğü ifade eden bu toplum anlayışı, onun herhangi bir akılcı projenin malzemesi olmadığı anlamını taşımaktadır.

Muhafazakâr Birey ve Toplum

1. Sınırlı Ama Değerli Bir Varlık Olarak İnsan

Muhafazakârların bireyi, önceki bölümdeki muhafazakâr akıl anlayışından da çıkarsanabileceği üzere tek başına kendine yeterli bir varlık değildir. Daha çok liberal ve sosyalist hümanizmin insan doğasına ilişkin iyimser kavrayışlarına karşı bir eleştiriyi de ifade eden bu yaklaşımın taşıdığı karamsarlık, insanın kötücül bir yaratık olduğu anlamına gelmez. Buradaki asıl vurgu, insanın doğası gereği taşıdığı eksikliklerin onu zayıf kıldığı ve herhangi bir toplumsal teorinin geliştirilebileceği ana birim olarak bireysel insandan hareket etmeyi mümkün kılmadığıdır.

Muhafazakârlığın, kendisinden hareketle toplumun oluşumunu ve siyaseti anlayacağımız insan doğası kavrayışı, insanı öncelikle sınırlı bir varlık olarak görmeyi gerektirir. İster ilk günah gibi dinî, isterse seküler bir kaynaktan gelsin, insan yaratılışı veya doğası gereği böyledir; “(z)ayıflık, tembellik, zalimlik ve kötülük tüm insanlarda bir ölçüde, birçok insanda ise ciddi bir ölçüde bulunur ... İnsan doğası her yerde az çok aynıdır [ve] ... kanunla asla değiştirilemez” (Rossiter, 1982:183). Bu yetkin olmayış durumu, bireysel insanın değerinin akılcı bir biçimde yüceltimine engeldir.

Bu önkabulün doğal sonucu, bireyin, liberal düşünce geleneğinde olduğu gibi en temel ve en gerçek ontolojik varlık olarak kabul edilmemesi, ondan yola çıkılarak bir ideoloji inşa edilmeye kalkışılmaması ve bireyin potansiyellerini geliştirmesinin veya kendisini gerçekleştirmesinin önündeki tüm “engellerin” kaldırılmasının istenmemesidir. Muhafazakârlık açısından -hümanistlerin “evrensel insanlık”ı veya sosyalistlerin “sınıf”ı gibi- kolektif bütünlere kadar gerçek dışı ise liberal “birey” de o ölçüde gerçek dışıdır; çünkü “(s)oyut bireyler ve kozmopolit insanlık hayal gücünün uydurmalarıdır” (Vincent, 1992:74). Gerçek Muhafazakârlık, “... Spencer’cı veya Bentham’cı düşüncelerden hastalık bulaşmış muhafazakârlığın taban tabana zıddı”dır; çünkü bireycilik “toplumsal atomizm” demektir (Kirk, 1995:242). Boyson’a göre, insanı bir “iktisadî hayvan” olarak görme eğilimindeki klasik liberalden farklı olarak bir Tory, onun iktisadî boyutunun yanında dinî yönünü ve vatan bağını da tanır. İnsan, bu üç ayaklı sandalyeye oturur. Bu anlamda Tory, “daha bütüncül ve sahil bir insan doğası anlayışına sahiptir”; çünkü o, “... hem daha romantik, hem de daha aslı bir insan görüşünü temel alır. Bireysel önyargıları ve başarısızlıkları kabul eder. İnsanın romantik ve irrasyonel doğasını tanır. Mistisizme, hayranlık uyandırıcı görünüme ve mite, tüm hayatta olduğu gibi politikada da ihtiyaç olduğunu görür” (1975:5).

Muhafazakârlığın bireyi, ne liberalizminki gibi kendisinden hareketle bir ideolojinin inşa edileceği özerk bir varlık, ne de sosyalizminki gibi ancak ait olduğu kolektif varlığın veya üretimde ifadesini bulan “nesnel koşulların” bir belirlenimidir. Stankiewicz (1993:19)’in, muhafazakârlığın temel ontolojik varlık olarak kabul ettiği “ben (self)”, bireyin maddî ve psikolojik boyutlarının ötesinde metafizik bir boyutuna da işaret etmektedir. Burke’e göre de insan, fiziksel ve ahlaki iki parçadan oluşan bir bütündür. Bunlardan ilki onun hayvansal boyutunu ifade etmektedir. Ahlaki boyutuyla insan ise, fikirlerin, önyarguların, alışkanlıkların ve onlardan türeyen duyguların bir yaratığıdır; “Bunlar, ilahî takdirin [Tanrısal iradenin] bizleri yerleştirdiği ülkenin sakinleri ve toplumun üyeleri olarak bizim ikinci doğamızı oluşturur”⁴⁴ İkinci doğa metaforu, insanın doğal veya toplum-öncesi iyiliğini öngören argümanlara karşı miras alınan adetlerin ve kültürün önemini vurgulamaktadır (Muller, 1997:20). Gengembre (1992:394)’e göre Burke için adetler, çok daha önemli bir yerdedir ve “(a)det, ‘ikinci doğa’ olmanın çok ötesinde doğanın kendisidir”. Bunun anlamı, muhafazakârlığın bireysel insanı, devralmış olduğu tarihsel mirasın ve içinde yaşadığı toplumsal değerlerin onun neredeyse ikinci bir doğasını oluşturduğu ahlaki bir varlık olarak görmesidir. Toplumsal çevrenin neredeyse bir ikinci doğa olması, Muhafazakârlığın, bireyin toplumsal bir varlık olması boyutuna verdiği önemin ifadesidir. Gengembre (1992:394)’in de belirttiği gibi, Hume, Burke ve Bonald insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu vurgulamışlardır. Burke’e göre “insanın doğal durumu toplum içinde yaşamak ve medeniyete doğru yavaş yavaş ilerlemektir”.

İnsanın biyolojik organizmasının, onun kendisine ilişkin algılarının ötesinde aşkın bir boyutunu ifade eden bu “ölümsüz ben

44 James K. Chandler, *Wordsworth’s Second Nature: A Study of the Poetry and Politics* (Chicago, 1984), s. 71’den aktaran Muller (1997:19); Burke’ün 1794’te Warren Hastings davası dolayısıyla mahkemede yaptığı konuşma.

(self)”den yola çıkılarak organizmacı/dayanışmacı bir topluma ulaşmak mümkündür. Zira, Stankiewicz’e göre, bu ölümsüz ben’in önceliği nedeniyle “(m)al-mülk için rekabet etmek veya çıkar için çatışmak, doğası gereği öteki ruhlarla çatışmaması gereken ruhun önceliğine sadakatten ayrılmak demektir”. Dolayısıyla “iyi toplum”, kendisini çatışmadan kaçınacak biçimde organize etmelidir (Stankiewicz, 1993:19).

Aklın sınırlılığı ve insanın mükemmel olmayan bir varlık oluşu, onun içinde bulunacağı bir toplumsal yaşamı zorunlu kılmaktadır. Boyson’a göre, “(b)ir Tory, ilk günahı nedeniyle düşmüş [fallen, cennetten kovulmuş, günahkâr] veya doğal insan kavrayışından hareket eder; insanın kusursuz(laştırılabilir) olduğuna inanmaz. Eğer nispeten kabul edilebilir bir topluma ulaşabilirse, bunun, ulaşabileceklerin en iyisi olduğunun farkındadır” (Boyson, 1975:5). Bu ifadelerde dikkat çeken, ilk günahın yükünü taşıyan “düşmüş” insan ile “doğal” insanın aynı çerçevede ele alınıyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, muhafazakârlar, insanın doğası gereği kusurlu bir varlık olduğuna inancını ilk günah doktrininin yanında seküler bir perspektiften de temellendirebilmektedirler. Yine bunun diğer bir anlamı ise, kusursuz olmayan insanlardan oluşan toplumun, zorlama yoluyla “iyi” olmasını sağlama çabasının anlamlı olmadığıdır.

Bir siyasal düşünürün ilk ödevinin “insan doğasını anlamak” olması gerektiğini ifade eden Amerikalı muhafazakâr siyasetçi Barry Goldwater da, Boyson’un yaklaşımına paralel olarak muhafazakârlığın insan doğasının üç temel özelliğinden söz etmektedir:

“İnsan hakkında öğrendiği ilk şey, insan türünün her üyesinin biricik (unique) bir yaratık olduğudur... Muhafazakâr bilir ki, insana birbirinden farksız bir kitlenin parçası olarak bakmak, onu nihai olarak köleliğe teslim etmek demektir. (...) İkinci olarak, muhafazakâr, insan doğasının iktisadi ve manevi boyutlarının birbirinden sökülüp ayrılmaz bir örgü olduğuna

öğrenmiştir⁴⁵. (...) Üçüncü olarak, muhafazakâr, insanın maddî ve manevî yönlerden gelişmesinin, onun dışındaki güçlerce yönlendirilebilir bir şey olmadığının idraki içindedir. Herkes kendi iyiliği ve toplumun iyiliği için kendi öz gelişiminden sorumludur. Yaşamını yönetecek olan seçimler, onun yaptığı seçimlerdir”.

İnsan doğasını anlamak demek, hiç kuşkusuz onu çözümlemek demek değildir. Muhafazakârlığın insanın sınırlılığına ilişkin vurguları, yukarıdaki ifadelerle birlikte düşünüldüğünde onun aynı zamanda basit ve kolayca anlaşılabilir bir varlık olduğu anlamına gelmez. Muhafazakârların takdirini toplayan bir psikolog olarak Gardner Murphy'nin şu yaklaşımı genel bir kabulü ifade etmektedir: “İnsan hakkında bilinenler, inanıyorum ki, çok fazla değil. İnanıyorum ki, onun hakkında [gelecekte de] çok şey bilinemeyecek”. İnsan gizemli ve karmaşık bir varlık ve hiçbir düzeydeki psikolojik araştırma, onun gizemini ve karmaşık yapısını çözemeyecek (Rossiter, 1982:23). Muhafazakârlığın toplum kavrayışının ardındaki birey, işte bu çok boyutlu, ama aynı ölçüde mütevazı olan bir varlıktır. Üstün bir varlık oluşu, onun parçası olduğu bütünden ayrı bir değer taşıdığı anlamına gelmektedir; ama aynı zamanda insan bu değerini toplumun içinde bulmaktadır.

2. Organik Bir Varlık Olarak Toplum

Muhafazakârlık, liberalizmin bireye tanıdığı ayrıcalıkların bir bölümünü bu nedenle ondan geri alarak topluluklara ve topluma veya “tür”e devreder. Bireysel aklın tarih, tecrübe ve aşkın olanla sınırlandırılmasının bir sonucu olarak birey de içinde yer aldığı toplumla sınırlandırılır. Toplum, yaşayan, gerçek bireylerin oluşturduğu bir bütün değil, geçmişten geleceğe uzanan ve şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir “bütün”dür. Muhafazakâr yaklaşım, toplumun kökenini rasyonel bir kurgunun ürünü olarak

45 Goldwater'a göre, “(i)nsan siyasal bakımdan köleleştirilmişse, iktisadî bakımdan da özgür ve hatta etkili olamaz; buna karşılık, eğer iktisadî ihtiyaçlarında devlete bağımlı ise, insanın siyasal özgürlüğü de bir illüzyondan ibarettir” (Aynı Yerde).

açıklayan sözleşme kuramlarına da sıcak bakmaz. Burada belirleyici olan, muhafazakârların duyarlı oldukları değer ve kurumların bu kuramlar tarafından reddedilmesi değil (sözleşme kuramları bunu gerektirmeyebilir), toplumsal olanın sözleşmelerde ifadesini bulan soyut kuramların nesnesi hâline getirilmesidir. Oysa herhangi bir sözleşme varsa, bu sözleşme ve onun sonucu olan toplum, “yaşayanlar arasında bir ortaklık değil; yaşayanlar, ölmüş olanlar ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklık” (Burke, 1955:110) olarak tanımlanabilir. Toplum, görünen ve görünmeyen dünyaları birbirine bağlayan “sürekli bir sözleşmedir” (Aynı Yerde). Bu anlamda toplum “... parçaları birbiriyle yer değiştirebilir ve bireylerine ayrılabilir bir makine değil” (Nisbet, 1986:25), onu oluşturan parçaların varlığından ayrı bir bütünlüktür. Toplum, “liberallerin düşündüğü gibi⁴⁶ rasyonel bireyler tarafından inşa edilmiş, kurcalanıp bozulacak veya daha iyi çalışması sağlanacak bir makine değil”, “yaşayan bir şey, bir organizma”dır. (Heywood, 1988:62). Zamanla kaim, “kişisel ve ruhsal bir varlık” olan toplum, onu oluşturan tüm parçaların toplamından fazla bir şeydir ve muhafazakârlara göre bizler, “(b)ütünü oluşturan parçaların davranışlarını açıklayarak bu bütünün davranışını açıklayamayız” (Honderich, 1990:152, 154, 156). Toplumun birbiriyle karşılıklı ilişki içindeki parçalardan oluşan bir bütün olması, onun mekanik bir bütünlük olduğu anlamına gelmemektedir: “Toplum devinimi hep aynı olan ve içindeki her parçanın diğer parçaların ne yaptığına dair bir fikir sahibi olmadığı bir makine, örneğin bir saat gibi değildir. Aksine, her birinin kendi rolünü anlamış olduğu ve toplumu bir bütün olarak gördüğü birçok parçanın bileşimidir.” (Macridis, 1992:81).

Bu bütün, bireylerin toplamından ibaret olmayıp karmaşık bir yapıya sahiptir. Burke’e göre toplumsal eylemin nasıl sonuç vereceğini öngörmek de mümkün değildir. Onun teoriye karşı itirazı-

46 Burada “rasyonalist liberallerin düşündükleri gibi” demek daha doğru olacaktır.

nın temelinde de teorilerin toplumun karmaşıklığını görmezden geldiklerine ilişkin yargısı bulunmaktadır (Shklar, 1969:223).

İnsan bedeni ile toplum arasında benzeşim kuran Lammenais, Maistre, Müller veya Novalis gibi düşünürler organizma olarak toplum kavrayışına dinî ve mistik bir temelden hareketle ulaşırlarken, seküler muhafazakârlar bu benzeşime “topluluğun veya millet olmanın önemini sembolize etmek için” başvurmuşlardır (Vincent, 1992:74). Bu yaşayan organizmanın içindeki organlar arasında da bir işbölümü, hiyerarşi ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır :

“... her parça bu karşılıklı bağımlılığın farkındadır. Her biri, kendi işini yapar, ancak ona anlam kazandıran, bütünü bunu anlaması ve değerlendirmesidir. Çiftçiler ürün yetiştirirler, askerler düzeni korurlar ve himaye ederler, rahipler fikrimizi ve ruhumuzu yüceltirler ve liderler çeşitli parçaları yönetir ve dengelerler, ayrılmaları durumunda hemen hemen tüm parçalar anlamlarını yitirirler” (Macridis, 1992:81).

Toplumu oluşturan parçalar arasındaki bu karşılıklı bağımlılık ve birbirini tamamlama ilişkisi, çatışmacı değil uzlaşmacı ve dayanışmacı -veya aşağıdaki ifadelerin sempatik olmayan bir şekilde okunmasıyla konformist (uyumcu)- bir toplum anlayışını yansıtır:

“Sınıflar ve sosyal gruplar, insan bedeninin çeşitli organları gibi birbirleriyle uyum içindedirler. Biri diğerinden ayrılamaz; onlar olmadan çalışamaz. Aralarındaki ilişki uyumlu ve dengeli olmak zorundadır, her grup ve her sınıf, bütünüün sıhhati için diğer parçaların ihtiyaç duyduğu fonksiyonları(nı) icra etmelidir”(Aynı Yerde).

Toplumun bu terkihi, onun tüm bileşenlerinin tek bir nedene indirgenemeyecek çok çeşitli eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkar. Toplum, “kendiliğinden ve sürekli olarak kendi düzenini üretir ve bunu hem kendi çıkarına hem de başkalarının çıkarına yönelik faaliyet içinde olan üyeleri aracılığıyla gerçekleştirir” (Whitney, 1997:508). Bu ilişkiler ağında devlet ikincil bir konumda kalırken, toplumsal kurumlar öne çıkar. Burke’ün sivil

toplumun gönüllü kuruluşlarını “küçük müfrezeler” (Aynı Yerde) olarak tanımlaması anlamlıdır.

Bu organizmanın bir *telos*'u var mıdır? Toplumu ister ilahî planın bir ürünü olarak alsınlar, isterse daha seküler bir temelde kurulasınlar, onu oluşturan parçaların ayrı ayrı amaçlarının üstünde bir amaca yönelmiş olduğu genellikle kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre “(m)akinadan farklı olarak toplum, bu bütünün bir amacı olduğunu bilir” (Macridis, 1992:81).

Bu bütünün, birbirinden farklı işlevleri olan parçalarıyla bir eşitsizliği içerdiği açıktır. Liberalizm açısından da toplumdaki herkesin eşit olması mümkün değildir; ancak muhafazakârlık, liberalizmden farklı olarak bu eşitsizliğin sadece bireysel farklılıkların bir sonucu olmadığını, ama “organik bir toplumun kaçınılmaz görünümü olduğunu” (Heywood, 1988:65) kabul eder. Burke’te de eşitlik düşüncesi yaratılışa ve Tanrı karşısında bir eşitliği ifade eder; sosyal statü veya gelirdeki eşitliği değil. Burke’e (1955) göre insanlar eşit şeylere değil, eşit haklara sahiptirler. Toplumdaki bu farklılık veya çeşitlilik, soyut ilkeler adına tahrip edilmemelidir.

3. Bir “Sivil Birlik” Olarak Toplum

Muhafazakârlığın toplum kavrayışını çağdaş muhafazakâr yazarlardan Michael Oakeshott’ın “sivil birlik” kavramı çerçevesinde temellendirebiliriz. Oakeshott, klasik muhafazakârlığın belirlediği siyasal otoritenin sınırlarını, daha liberal bir çizgide ve daha farklı bir kavramsallaştırmayla ifade edilmiştir. Oakeshott’un kavramsallaştırması bu anlamda liberal bir mirasa dayanmaktadır.⁴⁷

47 O’Sullivan, bu anlamda muhafazakârlığın liberalizmle paylaştığı “sınırlı siyaset” bağlantısını onun Whig kökeni ile açıklarken (1994:60); Tannsjö de Karl Popper ve Friedrich A. Hayek gibi liberallerle paylaşılan “kanun hâkimiyeti” yaklaşımının öncelikle Aristo’dan ve daha sonra David Hume’un ‘*On Civil Liberty*’sinden geldiğini belirtir (1990:14).

Oakeshott'a göre, "Çağdaş Avrupa devletlerini en iyi bir biçimde anlamak için, onları Ortaçağ'dan miras kalan ve birbirine aykırı iki birlik yöntemine göre" ayırmak ve bu çerçevede gelişerek her ikisi de günümüze kadar gelen iki ana biçimde ele almak mümkündür. Bunlar "sivil birlik" (civil association) ve "amaçlı birlik" veya "girişim birliği"dir. (enterprise association) (Green):

"Bir girişim birliği, ortak menfaat veya amacı izlemek üzere bir araya gelmiş kişilerden oluşur. Bu tür bir birlikte -en saf şekliyle- muhtelif amaçlar değil tek bir hâkim amaç vardır. Liderin ödevi, bu hedefin izlenmesi faaliyetini düzenlemek ve bireyleri uygun biçimde yönlendirmektir. Bir ulusta bu tür girişim birliklerinden, ticari şirketler de dahil olmak üzere, çok sayıda olabilir; ama burada belirtilen, bu niteliği taşıyan ulus-devletlerdir" (Aynı Yerde).

Yirminci Yüzyılda en canlı örneklerine sol ve sağ otoriteryen devletlerle tanık olduğumuz bu "girişim birliği"nin karşısında, tarihsel süreç içinde onunla birlikte varolmuş olan "sivil birlik" yer almaktadır: "Sivil birlik toplumlarında ise insanların birbirleriyle ilişkileri, somut bir hedefi paylaştıkları veya müstakil bir ödevle bağlı oldukları için değil, [üstün] bir hükmetme yetkisi taşıyan bir otoriteyi kabul ettikleri içindir" (Aynı Yerde). Buna benzer şekilde Roger Scruton da, bir toplumda, devlette ve ailede özel amaçların mevcut olduğunu, ancak bu amaçların "toplumun hedefi" veya genel amacı olmadığını belirtmektedir. Sosyalizme karşı muhafazakâr eleştiri noktalarından birisi de bu konuya ilişkindir: "Muhafazakârlar sosyalizmde birçok yanlış bulurlar, ama bunlar arasında belki de, onun bir 'ortak amaç' arayışı kadar yanlış olanı yoktur" (1991:11).

Sivil birlik toplumunda hükümet etme "tanımlanmış ve sınırlı bir faaliyet" olup "bir işletmenin yönetimi gibi değil, herkesin kendi seçtiği girişimlerinin [oluşturduğu] büyük bir çeşitliliğin yönetimidir". Yine o, "somut kişilerle değil faaliyetlerle ilgilidir; ve faaliyetlerle de, sadece onların birbirleriyle çatışma eğilimleri hususunda ilgilidir. Ahlaki doğrular ve yanlışlarla ilgili değildir, insanı iyi, hatta daha iyi yapmak üzere tasarlanmış da değildir"

(Oakeshott, 1975:44). Yukarıda belirtilen spesifik ve sınırlı faaliyet yürütme amacına başka bir amaç daha eklendiğinde bozulma ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede devletin görevinin neler olmadığı da belirtilmelidir: “[Devletin görevi] kendi öznelerine başka inanç ve etkinlikler dayatmak, onlara öğretmenlik yapmak veya eğitmek, başka bir yolla onları daha iyi ve daha mutlu yapmak, onları yönetmek, onları bir eylem için harekete geçirmek, onlara kılavuzluk etmek veya doğabilecek bir çatışmaya meydan vermeyecek biçimde onları koordine etmek değildir”. (Oakeshott, 1975:42). Devletin görevi “sadece kural koymaktır” (Aynı Yerde). Bu anlamda siyaset de kurgulanabilecek bir nesne veya bütünlük olmayan toplumu ve onu oluşturan unsurların tercihlerini tanımak zorundadır.

Kurumlar, Normlar ve Semboller

1. Toplumsal Kurumlar ve Normların Vazgeçilmez Önemi

Muhafazakârlara göre toplum, çeşitli kurumlar ve normlardan oluşan bir bütündür. Muhafazakârların değerli gördükleri bu kurumlar doğal hakların, evrensel insan eğilimlerinin veya açık bir sözleşmenin değil, tarihsel gelişimin bir ürünü olarak ortaya çıkarlar (Muller, 1997:11). Din, gelenek, görenek, adet, anane ve hatta önyargı gibi kurumlar ve bu kurumların içerdiği normların bu ayrıcalıklı konumu muhafazakârların toplum anlayışının temel özelliklerinden birisidir. Disraeli’nin, partisinin üç büyük hedefinden ilkinin, “ulusun kurumlarını idame ettirmek” (Schwarz, 1986:164) olarak ilan etmesinin nedeni de bu kurumlara duyulan muhafazakâr bağlılıktır. Muhafazakârlara göre uzunca bir tarih sürecinde varolan bu kurumların varoluş gerekçeleri ve amaçları kendilerinde içkindir ve kolektif bilgelik onlarda cisimleşmiştir. (Kristol, 1999:191).

Herhangi bir ülkede toplumsal organizmanın mevcut ilişkileriyle kendiliğinden bir biçimde oluşan ve/veya Tanrı tarafından takdir edilen anayasalar da, bilinçli bir yapım değil, doğal bir oluşumu ifade ederler. Farklı muhafazakâr geleneklerde farklı işleniş ve içeriklendiriliş biçimleri olmakla birlikte, *doğal anayasa* fikri önemli bir vurgu olarak ortaktır.⁴⁸

Sadece siyasetin ve yasaların belirlediği normlar değil, din, adet, gelenek ve görenek gibi kurumların ürettiği normlar da aynı ölçüde geçerli ve bağlayıcıdır. Bu anlamda muhafazakârlar her toplumun kendi tarihsel deneyiminin ve geleneğinin belirlediği “normlar bütünü”ne inanırlar:

“Muhafazakârlar için geleneksel normlar, insan davranışıyla birlikte, onları ancak kendimizi tehlikeye atma pahasına gözardı edebileceğimiz geniş bir bütün oluştururlar. (...) [Oysa] liberaller ve sosyalistler karakteristik biçimde toplumsal yaşamın normlarını bir hükümet sistemini ifade eden normlar dizisinden çıkarılabilecek bir bütüne indirgemeye (böylece eşitliği, özgürlüğü ve hakları belirleyici normlar olarak almaya, bireysel bilincin kalan normlarını terk etmeye) girişmektedirler” (Stankiewicz, 1993:21).

Bunun anlamı, toplumda, tek başına hiç kimsenin egemen olamayacağı bir normlar çoğulculuğunun varlığının kabul edilmesidir.⁴⁹

48 Maistre, *doğal* anayasaların yazılı anayasalardan üstünlüğünü, dinî bir perspektif ve kendi ülkesindeki pratiğin alaycı bir eleştirisiyle değerlendirmektedir. Düşünürü göre, “... insanların en delileri bir masanın etrafında toplanmış ve şöyle demişlerdir: ‘Fransız halkını eski anayasasından ayırıp, ona başkasını vereceğiz’ (şu veya bu anayasa olması fark etmez)” (1965:106). Maistre’e göre, “(bu s)adece bir halkın kendisine bir anayasa verememesi meselesinden ibaret değildir, bir meclis, toplam nüfusa göre az sayıda bir insan topluluğu da bu tür bir görevi ifa edemez”; bunun mümkün olabileceğini düşünen Paine’nin hata olarak gördüğü şey, bir doğa yasasıdır (1965:107):

“Her anayasa ... kelimenin tam anlamıyla bir *yaratıştır* ve her yaratış, insanın kudretinin ötesindedir. Yazılı bir yasa, ancak ondan önce mevcut olan ve yazılı olmayan bir yasanın ilan edilmesidir, insan kendi kendisine hak başılayamaz; o sadece üstün bir güç tarafından kendisine başılanmış olanları savunur; bu haklar da *iyi geleneklerdir*. İyidir, çünkü yazılı değildir, başlangıcı veya onları kendisine atfedebileceğimiz bir müellifi yoktur” (Maistre, 1965:108).

49 Bu yaklaşım, III. Bölümde de görüleceği gibi, muhafazakârlığın siyasal iktidarın mutlak gücünün öteki normlar lehine sınırlandırılmasına ilişkin ısrarlı tutumuyla demokratik yönetim ilkesini destekleyici bir işlev de görmektedir.

Modern ve rasyonalist yaklaşımın sıkça küçümsediği ve önemini yadsıdığı bu normlar, ilk bakışta “hikmeti” anlaşılamayabilecek bir değeri ifade ederler. Justus Möser’in şu sözleri bu konudaki muhafazakâr duyarlılığı en iyi yansıtan ifadelerdendir:

“Ne zaman bizim modern anlayışımıza uygun olmayan eski bir adet veya alışkanlıkla karşılaşsam, kendime, atalarımızın budala olmalarına inanmam için bir sebep olmadığını söylerim. Ardından, mantıklı bir açıklamasını bulana kadar problemi incelerim... (b)unu bulduktan sonra, bu açıklamayı eski geleneklere cahilce saldıranlara yöneltirim ve onlarla alay ederim” (Vincent, 1992:71).

Muhafazakârların geleneğe olan güvenlerinin kökeninde, bireysel insanın sınırlı olan aklı ile her şeyi anlamasının mümkün olmadığına ilişkin inanç vardır. Burke’e göre, “(g)elenek, insanlara toplum ve toplumsal ödevler hakkında akıldan daha fazla şeyler söyler” (Tannenbaum-Schultz, 1998:221). İnsan tarihin ve deneyimin birikimini dikkate almadan, salt kendi aklına dayanarak bir toplum ve bir siyasal sistem oluşturamayacağına göre, bu ikisinin kaynağı, bireysel insan veya toplumun belirli bir andaki kolektif varoluşu olmayacaktır. Yapılması gereken, bu varoluşa tarih boyutunu da katmak ve her toplum için uzunca sayılabilecek bir süre içinde kendiliğinden oluşan değer ve kurumlarda somutlaşan bilgiğe güvenmek olmalıdır. Dindar muhafazakâr için bu süreç, odağında dinsel olanın yer aldığı aşkın değer ve kurumlar iken, diğer muhafazakârlar için gelenekte somutlaşan diğer tüm toplumsal kurumlar olabilmektedir.

Bunlar arasında en önemlisi veya diğer değerli kurumların kendisinden sonra geldiği kurum ailedir. Muhafazakârlığın, kendisinden hareketle bir ideoloji olarak inşa edildiği en küçük ontolojik varlığın aile olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Aile, ister Hıristiyanlıktan gelen ilk günah nedeniyle olsun, isterse seküler gerekçelerle, kusurlu olan insanın içinde en ideal biçimde varolabileceği ilk kurumdur. Onun eksikliklerini telafi eden, maddi ihtiyaçlarının meşru biçimde

tatmininin yanında, asıl gerekli olan sevgi ve bağlılık hislerinin içinde geliştiği ve sağlıklı bir toplumun en küçük parçası olan kurum da ailedir. Thomas Fleming (1990:13)'e göre, aile, "... beşerî toplumun ve yönetimin nihai temeli, (...) hür bir toplumun hakiki dayanağı, [ve] (...) aslı bir toplumsal kurumudur. Mükemmel olmayan *imperfect* insanı olgunlaştıran da, ona asıl kimliğini kazandıran da, ona bir geçmiş ve gelecek duygusu veren de odur; "bireyler unuttukandır, ama ailenin hafızası vardır" (Aynı Yerde).

Kusurlu olan insan, iyi ve kötü arasında tercih yapabilmek ve ruhsal ve bedensel yapısının ihtiyaçları meşru yollardan karşılayabilmek için ailenin "kurumsal rehberliğine" muhtaçtır: "Örneğin, diğer isteklerimiz gibi, insanoğlunun cinsel arzuları da önemli ve uygun bir amaç için Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Cinselliği evlilik ve aile dışında arayan bireyler ve gruplar, görünüşte iyi olan bir şeyi aile yapısının kurumsal rehberliği olmadan talep etmenin kötü sonuçlarından mustarip olmuşlardır ve olmaktadır" (Liggio, 1990:24).

İnsanın kendi ailesine karşı sevgi ve bağlılık duyması ile bu kurumlar arasında bir benzeşim kuran Burke'e göre, aileye sevgi duymamız normal iken, geleneksel siyasal pratiklere ve kurumlara karşı bu tür bir duygu hissetmeyiz. Bunu ancak, daha önce bıkmıklık duyduğumuz bu pratikler ve kurumları kaybettikten sonra anlarız (White, 1993:518).

Muhafazakârların çoğu, Heywood (1988:59)'un da belirttiği gibi, "ilahî bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın geleneği desteklemektedirler". Geçmişin erdemlerinin birikimini yansıtan bu kurumlar "zamanın sınamasından geçmiş" olduğundan dolayı yaşayanlar ve gelecek kuşaklar yararına korunmalıdır. Darwinci diyebileceğimiz bir inancı yansıtan bu kurumlar "doğal ayıklanma" süreci ile onaylanmış ve hayatta kalmaya layık olduklarını göstermişlerdir (Aynı Yerde). Toplumun sahip olduğu en önemli kuralların insanın

doğal içgüdülerinden kaynaklanmayıp tarihsel tecrübeden çıktığım ve topluma yararlı olduğu için uygulandığını ve bu anlamda “doğal” değil “yapay” olduklarını belirten Hume’a göre ise, kurallar ve uygulamalardan oluşan “teamüller” [conventions], bilinçli bir kurgulamanın ürünü olmayıp, tarihsel deneyimden çıkmıştır ve yararlı olduğunu gösterdiği için muhafaza edilmiştir (Muller, 1997:36).

Seküler bir yaklaşımı ifade eden Oakeshott’da da gelenek kavramının merkezi bir yeri vardır. Bir davranış geleneği, ona göre, geçmişten gelen ve geleceğe uzanan bir “süreklilik ilkesi”dir. Bu anlamda bir davranış geleneği siyasal faaliyette herhangi bir teoriden veya ideolojiden daha iyi bir rehberdir, “çünkü yaşamdan çıkarılan bazı soyutlamaların değil, yaşamın bütünü üzerinde temellenmiştir” (Sigler, 1968:19).

Geleneğin bu hararetli savunusu modern insan için her zaman kabul edilmesi kolay olamayan bir muhafazakâr duyarlılığı yansıtmaktadır. Ancak bunlar arasında belki de en ilginç ve kabul edilmesi en güç olanı ise, bu çalışmanın ilk bölümünde akıl ile ilişkisi bağlamında ele alınan önyargının övülmesidir. Ancak Möser’in yukarıdaki alıntıda yer alan ifadelerinde de görüldüğü gibi önyargı gelenekten çok da ayrı bir değer ifade etmemektedir. Burke, “uzun bir kullanım süresinin takdir ettiği ‘ferasetli önyargı’, denenmemiş ve test edilmemiş fikirlerden daha iyidir” (Macridis, 1992:84) derken, aynı zamanda geleneğe de işaret etmektedir.

Ancak burada sorun, özellikle karşıtları tarafından muhafazakârlığa yöneltilen eleştirilerde de somutlaştığı gibi, salt akla dayalı spekülasyonlarla, rasyonalist projelere veya toplumu atomize bireylerden ibaret gören, toplumsal değer ve normların kendinde somutlaştığı geleneğin önemini yadsıyan yaklaşımların taşıyabileceği olası yanlışlıkların, geleneğin böylesi bir savunusunu haklılaştırmaya yetip yetmeyeceğidir. Muhafazakârlığı en sert eleştiren yazarlardan

Auerbach'a (1959:307) göre bu ideoloji salt gelenekselcilik üzerinde ısrar ederek, bütün bir "doğal hukuk" fikrini yadsmaktadır. Başka bir ifadeyle, muhafazakârlık, "(i)yi bir ahlaki geleneği kötüsünden ayırmayı sağlayacak herhangi bir 'doğal hukuk'a ..." sahip değildir. Childs'in Russell Kirk'ü eleştirirken, onun gelenekçiliğine yönelttiği itirazlar da ilgi çekicidir. Childs'e (1968:12) göre :

"... geleneksel adetlerin ve alışkanlıkların düşüncesizce tekrarı insanın herhangi bir sorununu çözebilir mi? Çözemez. Gelenek, başka insanların iyi gerekçelerle, kötü gerekçelerle veya hiçbir gerekçe olmaksızın izlemiş oldukları kurallardan başka bir şey değildir. Bu, ilkel atalara tapınmakla aynı kapıya çıkar ve bizi hiçbir yere götürmez".

Liberteryen bir perspektiften bakan O'Connell da gelenekselcileri, rasyonalist liberallerin akıl yürütme biçimlerinden doğan hatalardan dolayı aklı küçümsemekle suçlamaktadır. Ona göre "(g)elenek ve göreneğin kendi başına bir geçerliliği yoktur; bunların doğrulukları veya yanlışlıkları, sadece beşerî eylemi düzenleyen ve akıl tarafından keşfedilebilen ilkelere uygunluklarına bağlıdır" (1962:18). Geleneğe yönelik eleştirinin diğer bir gerekçesi ise, uzunca bir süre varolmanın veya devamlılığın geleneği savunmak için yeterli olmadığı yönündedir. Gerçekten de Nozick'e (1993:130) göre "kölelik [de] uzunca bir zaman diliminde varolmuştur. Kadınların toplumda ikinci sınıf olarak görülmesi, ırksal hoşgörüsüzlük, çocukların istismarı, ensest ve Sicilya mafyası [da öyle]". Gelenek adına bunlar da savunulabilecek midir? Eğer seçici olunacaksa bu seçiciliğin kriteri var mıdır? Bu sorunun cevabı ve geleneğin savunulma kriterlerine ilişkin bir düşünce, çağdaş muhafazakâr düşünürlerden Scrutan'dan gelmektedir:

"Scrutan'a göre birbirine rakip gelenekler vardır ve her gelenek muhafazakârlık açısından aynı ölçüde korunmaya layık değildir. İşkence, suç ve devrim gelenekleri vardır ve muhafazakârlığın bir geleneği desteklemesi için tatmin edici üç bağımsız kriter ihtiyacı vardır. Scrutan'a göre ilk kriter, geleneğin, şanlı bir tarihin verdiği değere sahip olmasıdır. İkinci kriter, o geleneğin, bağlılarının sadakatini içinde barındırıyor

olmasıdır ve üçüncü kriter ise kaynaklandığı fiilden daha uzun ömürlü olması ve ona anlamını vermesidir” (Tannsjo, 1990:141).

Gelenek donuk ve değişmez bir yapıda da değildir. Oakeshott’a (1991:36) göre, rasyonalistlerin geleneğe malettikleri katı ve sabit karakter, aslında ideolojik siyasete aittir. Geleneğin içerisindeki her şey tüm dönemler için “iyi” olmayabilir; ancak ister romantik muhafazakârlar gibi geçmişin yüceltilmesinden, ister dinin somutlaştığı bir bütünü yansıtmaktan, isterse de Oakeshott gibi “pratik bilgi”nin taşıyıcısı olmasından dolayı olsun, gelenek temel bir yer işgal etmekte ve muhafazakârlar açısından bizleri bireysel aklın “zayıflıklarından” korumak için sığınacak bir liman olma özelliğini korumaktadır. Çağdaş muhafazakârlığın refah devletine karşı oluşunun temel nedeni de refah programının, toplumsal bünyenin birer organı olan bu kurumları zayıflatması ve sonuçta yıkıma uğratmasıdır.⁵⁰

Bu kurumlar üzerindeki muhafazakâr ısrar, siyasal sonuçları bakımından özellikle önemlidir. Çünkü güçlü toplumsal kurumların yıkıntıları üzerinde despotizm kolaylıkla yükselebilmektedir. Burke’ye göre eski kurumların yıkılması güç olmayabilir. Ancak yıkımın kaosunun üzerine yeni bir düzenin kurulması pek zor bir iştir ve kolaylıkla tiranlığa dönüşebilir. Dolayısıyla, Burke’te “... radikal siyasetle tiranlık arasındaki zorunlu ilişki sadece metafiziksel değildir”; zayıf teorilere dayalı siyasî eylemlerin sosyolojik sonuçlarından da gelmektedir (Freeman, 1992:400).

2. Toplumsal Semboller, Nostalji ve “Biz” Duygusu

Muhafazakârlığın eskisinin de yenisinin de, “paleo”sunun de “neo”sunun da, dinî ve seküler olanının da önemi üzerinde uzlaşıtları bir konu, “toplumu bir arada tutan değerlerin vazgeçilmez önemidir. Muhafazakâr için toplum yaşayan bir organizma oldu-

50 Refah devletinin ara kurumlara olumsuz etkisine ilişkin muhafazakâr argümanlar için bkz. III. Bölüm.

ğuna göre onun akli kadar duyguları, inançları ve onu kederlendiren anıları da vardır. Onlara göre, “toplumu bir arada tutan dogmalardır” ve bu dogmaların gerçek ile ilişkisi ikincil bir konudur. Sözelimi yaşandığına inanılan “şanlı tarih” büyük ölçüde kurgulanmış bir tarih olabilir. Din de toplumu bir arada tuttuğu, sıradan insanı bile iyi davranışa ikna ettiği ve aidiyet bilinci sağladığı ölçüde ateist muhafazakârlar için bile vazgeçilmez bir toplumsal kurum olarak saygıyı hak etmektedir. Her toplumun kendisine özgü sembolleri vardır ve bunlar korunmalıdır. İngiltere için bu sembollerden birisi kral ile kraliçe’nin temsil ettiği makamı (Taç) ve kişilerden bağımsız olarak Burke makamın önemine inanıyordu.

“Burke Kral ve onun bakanlarının çoğu ile otuz yıl boyunca kavga etti. Amerikan siyaseti üzerindeki münakaşa süresince [Kral] George’a karşı büyük bir şiddetle muhalefet etti. Bununla birlikte Taç müessesesine hep sadık kaldı; ve radikaller Fransız usulü ‘kralları kovmaktan söz etmeye başladıklarında -cephe değiştirerek ana zeminini de muhafaza ederek [karşı çıktı]” (Kirk, 1995:44).

Amerika’dan bir örnekte ise Kenneth Boulding, “Kapitol’ün üstündeki lüzumsuz kubbe”nin “ulusal kimliğin ve karşılıklı ilgi ve çıkarın bir sembolü” olarak lüzumlu bir işlev gördüğünü ifade etmektedir (Banfield, 1997:357).

“Biz”e ilişkin bu ısrarlı vurgu, muhafazakârlığı bireyciliğin temel değerlerden olduğu klasik liberalizmden ayırırken, söz konusu “biz”e yüklenen manevî/metafizik anlam da Marksizm gibi seküler kolektivist ideolojilerden ayırır. Muhafazakâr için değişimin peşinen iyi olmaması, hatta çoğu kez kötü olabilmesi, idealize edilen bu nostaljik “geçmiş”ten de doğmaktadır. Churchill’in “geçmişte yaşamayı seviyorum. İnsanların gelecekte daha mutlu olacaklarını zannetmiyorum” (Nisbet 1986:19) sözleri, Burke’ün “(ş)övalyeliğin devri geçti. Safsatacılar, iktisatçılar ve hesapçılar muvaffak oldular ve Avrupa’nın şanı ebediyen kayboldu” (Burke, 1955:86) şeklindeki yakınısının bir devamı gibidir.

Muhafazakâr bir düşünür ve şair olan J. Crowe Ransom (1993:217)'a göre, “(f)izik olarak ifade etmek gerekirse nostalji, bir tür büyüyen acıdır. Geçmişin anılarına, adına nostalji denilen [bu] bir kısım acı eşlik eder... Bizim için artık zamanın geldiğine karar verdiğimizde, ... eski evi, eski köy ortamını ve alışkın olduğumuz eski yaşam tarzını terk ettiğimizde, bizdeki kederde belirginleşir”. Yine Ransom (1993:217)'a göre, “köksüz kalma” tehlikesine karşı, “başka bir şey değil, sadece nostalji, [sökülüp] diğer bir yere konulmaya bu içgüdüsel itiraz, insan toplumunun köklerini kaybetmesini önleyen başıca [etkendir]”.

Ulusal şeref vurgusu da muhafazakârlığın, onu diğer ideolojilerden ayıran ve milliyetçiliğe en fazla yaklaştığı noktayı ifade eden bir boyuttur. Muhafazakârlığın klasik döneminde sayısız örnekleri bulanabilecek olan “ulusal gurur” nosyonu, Yirminci Yüzyılın son çeyreğinde yeni sağ içindeki muhafazakâr cephenin sıkça kullandığı ve en somut örneklerini Ronald Reagan ile Margaret Thatcher'da gösterdiği bir boyutunu ifade etmektedir.⁵¹ Bütün bu değer ve semboller, yaratılışı veya doğası gereği yetkin olmayan bireye sığınabileceği bir liman, bir hafıza ve deyim yerindeyse içinde yer alabileceği bir aile albümü sağlamaktadır.

Daha çok gelenekselci muhafazakârların vurguladıkları nostalji, onu eleştirenlerden Thomas Cook'a göre bir “siyasî ölüsevicilik (necrophilia)”tir; bu insanlar, reformun olduğu kadar değişimin de düşmanı olan, Webster veya Washington'un günlerini boşuna özleyen ve “akut kültürel şizofreni” içinde yaşayan hasta insanlardır (Rossiter, 1982:168). Ancak bu nostalji, günümüze yönelik yoğun bir eleştirel bakışın ürünü olarak da değerlendirilebilir. Muhafazakârların kopuştan duydukları rahatsızlık ve tarihsel sürekliliğe verdikleri önem de

51 Günümüzde daha çok neo-muhafazakârlıkta belirginleşen bu vurgunun özellikle dış politika alanında nasıl hiç de masum olmayan bir işleve dönüştüğü, bu çalışmanın III. Bölümündeki tartışmalarda görülebilir.

nostaljinin değerini açıklamaktadır. Cook'un ifadelerindeki gibi değişime karşı bir düşmanlık olmasa bile, ona tereddütlü veya ihtiyatlı bakışla bu nostalji arasında bir ilişki kurmak mümkündür.

Değişim ve Devrim

"... Muhafazakârlar, yaprakları ve dalları budamayı, kökleri koparmaya tercih ederler."

(Minogue, 1987:33)

1. Toplumsal Değişimin Anlamı ve Niteliği

Muhafazakârlığın toplum kavrayışında geleneğe yapılan bu ısrarlı vurgu ve tarihsel süreç içinde tecrübe edilmiş olanın önceliği, muhafazakârlığın toplumsal değişime bakışına ışık tutmaktadır. Muhafazakârlığa yöneltilen yaygın bir eleştiri, onun değişime karşı bir ideoloji olduğudur. Auerbach'a (1959:309) göre, değişimin bir dönemine, eskinin geleneklerine bağlılığıyla muhafazakârlık, kendisini geleceğe uyarlayabilme yeteneğinden yoksundur. Diğer ideolojilerde de sınırlı durumlarda değişimi durdurma çabası vardır; ancak muhafazakâr direnç, kendisini bir teori olarak inşa etmiştir (Auerbach 1959:313). Bu ve benzeri eleştiriler bağlamında öncelikle belirtilmesi gereken, muhafazakârlığın toplum ile ilişkili olan her değişime karşı olmadığı, değişimin yönüne ve niteliğine bağlı olarak her durumda ayrı bir konum belirlediğidir. Minogue'un (1987:35) deyiimiyle, muhafazakârlar açısından asıl önemli olan değişimden çok, "değişimin *kaynağı*'dır". Kuşkusuz muhafazakârlıkta Lord Hugh Cecil'in vurguladığı bilinmeyene duyulan güvensizliğin belirlediği bir "değişimden çekinme eğilimi" (Boyson, 1975) vardır; ancak bu "eğilimi" değişime genel bir karşı oluşu ifade eden tutum anlamındaki "tutuculuk" ile karıştırmamak gerekir.

Muhafazakârlığın değişime ilişkin bu ihtiyatlı tutumunun kökleri derindedir. Felsefi anlamda Aydınlanma aklının muhafazakârların

el üstünde tuttıkları geleneksel kurum ve değerleri aşındırması, nostaljik geçmişin sıcaklığının giderek yerini soğuk bir dünyaya bırakması, değişimin sonuçlarından duyulan kaygıların doğurduğu güvensizlik duygusu... Bütün bunlara bir de 1789'daki gibi devrimci kopuşların yaşattığı acılar eklendiğinde, muhafazakârlığın değişime ilişkin tutumlarını anlamak mümkündür. Dahası, ister Hıristiyan mükemmel olmayış (imperfectiveness) kavrayışından, isterse spekülâtif akla pratik nedenlerle duyulan güvensizlikten kaynaklansın, toplumun bir organizma olarak kavranışını yadsıyan ani ve hızlı değişim tüm muhafazakârlarca mahkûm edilmektedir. Oakeshott (1975:27) değişim konusunda muhafazakârların “soğuk ve tenkitçi” olduğunu söylerken daha çok bu tür bir değişimi kastetmektedir.

Toplumun bir organizma olarak kavranışı, organizma kavramının zorunlu olarak değişimi de içerdiği gerçeğini gözden tutmazsak, değişime karşı olmamayı gerektirmektedir. Whitney'in (1997:508) de belirttiği gibi “(e)ğer toplum bir organizma gibiyse, bunu [zorunlu olarak] bir değişimin olacağı [düşüncesi] izler”. Ancak bu nasıl bir değişimdir? Organizmanın, özellikle de insan organizmasının yavaş ve ılımlı bir değişimle büyüyüp geliştiği açıktır, bu anlamda, muhafazakârlar toplumun evrimci bir süreç içinde geliştiğini kabul ederler. Minogue (1995:7) bu evrim kavrayışının esasen teolojik bir kökten geldiğini ve “Tanrının dünyayı yönetmesinin mucizelerde veya güdümcülüğün [dirigisme] bu türden olağanüstülüklerinde değil, toplumsal evrim yasalarının düzenli işleyişinde bulunabileceğini ifade eder”. Muhafazakârlığın dindar veya seküler, eski veya yeni olanının toplumsal değişime ilişkin yaklaşımları temelde aynı evrimci sonuca ulaşmaktadır ve evrimin en temel özelliği ise onun müdahaleden uzak kendiliğinden niteliğinde somutlaşmaktadır.

Kendiliğinden oluşan toplumsal kurumlara duyulan saygı ve evrimsel sürece yapılan vurgu ve hepsinden önemlisi hızlı ve bü-

yük değişimlerin yarattığı hayal kırıklığının biriktirdiği tecrübeler, Muhafazakâr ihtiyatlılığı açıklamaktadır. Bu ihtiyatlılığı yansıtan en çarpıcı ifadelerden birisi şöyledir:

“İstikrar, yenilikten daha karlı; kesinlik spekülasyondan daha değerli; aşına olunan kusursuzluktan daha arzuya şayan; bilinen bir hata, tartışmalı bir doğrudan üstün; hastalık, tedaviden daha katlanılabilir; beklentilerin tatmininin, beklentinin kendisinin ‘adil’ olup olmadığından önemli; herhangi bir kuralın varlığının, büsbütün kurlsız olma riskinden daha iyi olduğu sürece, muhafazakâr olma eğilimi, herhangi bir başka eğilimden daha uygun olacaktır” (Oakeeshott, 1975:33).

Bu eğilim, belirli bir siyasal tutumu ortaya çıkaran bir ruh hâlini veya bir kişilik yapısını da yansıtmaktadır. Rossiter (1982:49)’e göre, muhafazakâr, “pratik adam” diyebileceğimiz bir insandır; “arzulanandan çok mümkün olanla, soyut olandan çok gerçekle, umut ve temenniden çok olgu ve hâl ile ilgilidir”. Onun değişime bakışını da pratikle olan bu ilişkisi belirler. Oakeshott (1975:28)’un “gönülsüz yenilik yanlıları” olarak nitelediği muhafazakârlar, “(d) eğişiimi ondan hoşlandıkları için değil, -Rochefoucault’un ölü mü kabullenmek için söylediği gibi- kaçınılmazlığından dolayı kabullenirler.” Muhafazakâr birey için değişim “(n)eşeden ziyade keder üretir. Cennet de kusursuz olduğu kadar değişmez bir dünya hayalidir” (Aynı Yerde). Oakeshott, değişime ilişkin olarak muhafazakâr bireyin taşıdığı duyguları şöyle ifade etmektedir:

“Küçük bir koruluğu silip süpüren ve gözde bir manzarayı bozan bir fırtına, dostların ölümü, arkadaşlarla küsme, [belirli bir] davranış geleneğinin ortadan kalkması, gözde bir palyaçonun emekli olması, gayri iradî bir sürgün, talihin ters dönmesi, sahip olunan bazı yeteneklerin kaybedilmesi ve onların yerinin başkalarınca doldurulması... Bunlar, belki de sadece telafisi mümkün olmayan değişiklikler değil, muhafazakâr mizaçlı insanı kaçınılmaz olarak kederlendirecek değişikliklerdir” (1975:25).

Muhafazakârlığın toplumsal değişime ilişkin bu “ihtiyatlılığı”, farklı muhafazakâr kalemlerde farklı düzeylerde kabul görür. Onu katlanılması gereken, kaçınılmaz bir olgu olarak görüp ka-

bul edenlerin yanında, olumlu bakanlar da vardır. Onları aynı “muhafazakâr” etiketi altında birleştiren payda ise, yukarıda belirtilen değişimin sınırları konusundaki ortaklıkta bulunmaktadır. İhtiyatlı değişime ilişkin bir muhafazakâr duyarlılık, varolandan duyulan hoşnutsuzluktan dolayı değişimi ne pahasına olursa olsun savunan veya değişimi sırf değişim adına isteyen bir anlayışın eleştirisini yansıtır, “kırılmamışsa yapıştırma” veya Falkland’ın söylediği “değişim zaruri değilse, değiştirmemek zaruridir” sözleri bu duyarlılığın ifadeleridir (Nisbet, 1986:26). Diğer bir muhafazakâr duyarlılık ise Hume’un yaklaşımında seçilebilir. Düşünüre göre, tüm beşerî kurumlarda bazı değişiklikler veya yenilikler yapılmalıdır. Akıl, özgürlük ve adalete uygun biçimde yapıldığında bunlar mutluluk vericidir; ancak şiddetli yenilik yapmaya hiçbir bireyin salahiyeti olamaz. Hatta yasama organının bile buna kalkışması tehlikelidir (Hume, 1953:52).

Burke’e göre de, “(b)azı değişim araçlarına sahip olmayan bir devlet, onu muhafaza etmenin araçlarına da sahip değildir” (1955:24). Burke, değişime ilişkin olarak, biri “muhafaza”, diğeri “düzeltme” olmak üzere iki ilkenin altını çizmektedir:

“İki ilke, muhafaza ve düzeltme ilkeleri, İngiltere’nin kralsız kaldığı iki kritik dönemde, yani Restorasyon ve Devrim dönemlerinde güçlü bir biçimde iş görmüştür. Bu iki dönemde de ulus eski yapısındaki birlik bağını yitirmiş; bununla birlikte o sağlam bünyesini bozmamıştır. Aksine, her iki durumda da eski anayasanın eksik kısımlarını, bozulmamış kısımları vasıtasıyla islah etmiştir. Bu kısımları olduğu gibi tutmuş, onlara uyan yeni parçalar bulmuştur” (Aynı Yerde).

Bunun anlamı, temel yapının korunması ve değiştirilmesi gereken parçaların bu yapıya uyacak biçimde üretilmesidir. Muhafazakârlığın değişime ilişkin bu tutumu, onun sadece engelleyemediği değişimi kabullenmesi anlamında yorumlanmalıdır. Değişime ilişkin tutum, her tarihsel dönemin özgül koşulları ile ilişkisi bağlamında somutlaşmaktadır. Bu somutlaşma,

muhafazakârların korumayı istediklerinin ne olduğuna da bağlıdır. Örneğin, Burke, 1780’lerde parlâmentoda bir seçim reformu yapılarak oy hakkının genişletilmesini savunanları, bunun “(g)eleneksel siyasal pratikler ve kurumlar üzerindeki muhtemel sonuçlarını dikkatli bir biçimde düşünmeleri konusunda sertçe uyarılmış ancak, [tasarıya] mutlak anlamda karşı olmamıştır” (White, 1993:516-7). Öte yandan, dayanışmacı bir organik yapı olarak gördükleri toplumsal yapıyı korumak, kimi zaman cüretkâr önlemler almayı gerektirdiğinde de muhafazakârlar buna genellikle hazır olmuşlardır. Örneğin, İngiltere tarihinde “Tek Ulus” sloganı ile yeni bir dönemi başlatan Benjamin Disraeli de, bu politik “mutabakat”ı bozarak “İki Ulus” projesini hayata geçirmekle suçlanan Margaret Thatcher da muhafazakârdır.⁵² Ancak her ikisinin de rakibi oldukları siyasetçilerden farkları, *topluma değil siyasete ilişkin*⁵³ değişiklik yapmaları, dahası bu değişiklikleri toplumsal yapıyı ve istikrarlı değişimi koruma kaygısına dayandırmış olmalarıdır.

Değişimin “toplumun muhafazası aracılığıyla” olmasını isteyen Kirk’e göre bu süreç “tıpkı insan vücudunun kumaşı eskitmesi ve yenisini almasında olduğu gibi” dir. (Kirk, 1965: xviii). Değişimin niteliğinin yanında sınırları da yine muhafazakâr duyarlılığı yansıtmaktadır: “... muhafazakâr devlet adamı, eski biçimden yenisine doğru gidişte topluma rehberlik görevini çok hassas bir biçimde, ihtiyat ve basiretle deruhte etmelidir. Eğer tasarlanan değişim herhangi bir insana karşı adaletsizliği öngörüyorsa, ahlaki yasaları ihlal etmektense değişimi ertelemek evladır” (Aynı Yerde). İnsan

52 Bu iki slogandan ilki, Muhafazakâr Parti önderliğinde, İngiltere halkının zenginler ve yoksullar olmak üzere adeta iki ayrı ulus hakine gelmesi tehlikesine karşı refah devletçi bir ekonomi politikasının tercih edilmesini simgelerken, diğeri ise yine aynı partinin özel teşebbüs ve serbest piyasa yönündeki yeni tercihini simgelemektedir.

53 Bu ayrımın ihmal edilmesi, sıklıkla muhafazakârlığın değişime ilişkin yaklaşımını anlaşılabilir kılabilecek somut kriterler içermediği yönündeki eleştirileri beraberinde getirmektedir. Örneğin, Auerbach’a (1959:306-7) göre, muhafazakârlığın “anahtar kavramları” anlamsızdır, muhafazakâr bilincin vurgu yaptığı “toplumsal ahenk”i açıklayacak somut ve makul kriterleri bulunmamaktadır.

kendisini artık eskimiş olandan kurtarmalı ve yeni enerjiye bir çıkış yolu bırakmalıdır; ancak her değişimin gelişme olmadığını da bilmelidir. Burada kriter, “...her kuşak için, insan hürriyetini ve topluluk bağlarını yıkmaksızın değişimi sağlayabilecek basiretli değişimi ayırt etmektir” (Whitney, 1997:508).

İnsan vücudu ile toplum ve elbise ile değişim benzeşiminin gösterdiği, toplumun birincil bir değer olarak kabul edildiği, değişimin de içeriğe değil biçime ilişkin ikincil bir değer olarak kurgulandığıdır. Yine değişim “adalet” gibi bazı ahlaki normlarla kayıtlanmaktadır. Kısacası, değişim, toplumun değil kuralların tadilatıdır. Bu “tadilat”ın sınırları, başka bir ifadeyle şöyle çizilebilir : “kuralların tadilatı, [o kurallara] tâbi olanların faaliyet ve inançlarındaki bir değişimi yansıtmalı, ancak asla bunu onlara empoze etmemeli ve asla bütünü yıkıma uğratacak ölçüde büyük olmamalıdır” (Oakeshott, 1975:46).

2. Toplumsal Düzen ve Devrim:

Karşı-Devrim Değil, Devrim Karşıtlığı

“Karşı-devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz”

Joseph de Maistre (Tannsjö, 1990:5)

Muhafazakâr düşüncenin vurguladığı doğal düzen, kendiliğindenlik, evrim ve organizmacı toplum anlayışı, onun herhangi bir radikal değişime karşı oluşunu kesin bir biçimde açıklamaktadır. Devrim karşıtlığı muhafazakârlığın başlangıçtan itibaren varolan en temel yaklaşımlarındandır.

Stankiewicz (1993:36) muhafazakâr insanı “toplumsal ve siyasal kurumlar hususunda deneme yanılma yöntemine karşı olandır” biçiminde tanımlamaktadır. Ona göre bu tanım muhafazakârın “sosyal deneyime karşı olan kişi” olduğu biçiminde okunmamalıdır; çünkü bu tür bir yaklaşım “deneyim” ile “deneme yanılma

yöntemi”ni özdeşleştirdiğinden dolayı hatalıdır (Aynı Yerde). Başka bir ifadeyle, muhafazakâr, toplumun herhangi bir değişim projesinin nesnesi durumuna getirilmesine karşı olandır. Fransız Devrimi patlak verdiğinde kıdemli bir Whig olarak Burke’ten onu desteklemesini bekleyenlerin hayal kırıklığına uğramalarının nedeni buydu. Onun devrimde asıl karşı olduğu sadece devrimin getireceği terör değil, ondaki “değişim ruhu” idi: “özellikle ölümcül olan (ise) bu, değişim ruhunun beşerî kurumlara uygulanmasıydı” (Nisbet, 1986:26). Burke’e göre, “(r)asyonalist çılgınlık, reformcuları değişimi değişim için isteyen havarilere çevirmişti” (Gengembre, 1992:396).

Burke’ün Fransız Devrimine karşı çıkışı, muhafazakâr aklın toplum algılayışının doğal bir sonucu olarak görülebilir. Ona göre, Fransızlar, asla cüret edilmemesi gereken bir şeyi yaparak “kurucu aklın özentilikleri”ne kapılıp bütün bir toplumu devlet gücünü kullanarak değiştirmeye kalkışmışlardı. Burke’ün 1688 İngiliz Devrimini ve 1776 Amerikan Devrimini destekleyip Fransızlarına karşı çıkışının da anlamı buydu. 1688 Glorious Revolution “kralın tecavüzüne karşı İngilizlerin eski özgürlüklerini muhafaza etmek için yapılmış koruyucu bir eylem” (Levy, 1974:36) olarak saygıyı hak ediyordu.

Amacı, İngiliz Hükümetinin “tahrip edici gücünden özgürleşmek” olan Amerikan Devrimi ise “özgürlüğü hâli hazırdaki, yaşayan insanlar ve onların adet ve gelenekleri adına talep ediyordu” (Nisbet, 1986:5). Kısacası, bu iki “devrimi” de, yeni bir durum yaratmak amacıyla topluma yöneltilen siyasal güçten kaynaklanmıyor, tersine varolan ama siyasal iktidarlarca gaspedilen hakların geri alınması için gerçekleştirilen meşru bir talepten doğuyordu. Dolayısıyla, bu ikisinin Fransızlarınkı ile birlikte “devrim” olarak adlandırılıyor olmaları, muhafazakârların öncekileri desteklerken bu ikincisine karşı çıkmaları bakımından bir çelişki yaratmıyordu.

David Levy (1974:36-37), Burke ve diğer muhafazakârların bu tutumunu açıklamak için “devrim” kavramının değişen anlamına işaret etmektedir. Levy’ye göre, 1688’in Whigler’i bu olayı devrim diye adlandırdıklarında, kavramı bugünkü bilinen anlamından farklı bir şekilde kullanıyorlardı: “Kelime, özellikle eski durumu geri getirdiği görülen olaylara uygulanabilir[di]”. 1688 sürecinde “devrim” ve “restorasyon” sözcükleri eş anlamlı olarak kullanılırken, Burke’ün zamanında geçmişten gelen kurumlar da bu kavramın kapsamına sokulmuştur. Bu anlamda devrime “şiddete başvuran, siyasetin ve toplumun temellerinde genellikle kanlı bir değişimi ifade eden anlamı veren sadece Fransız Devrimiydi” (Levy, 1974:37). Yine Burke’te, bu tür bir devrimci dönüşümü yansıtan “değişim” ile yukarıda ifade edilen restorasyon kavramına benzer bir kullanıma konu olan “reformasyon” kavramları arasındaki ayrım da aynı muhafazakâr perspektifi yansıtmaktadır. Burke, *Defense of His [Own] Life*’ında (1795) bu ayrımı şöyle koymaktadır: “Değişim ... nesnelerin özünü değiştirir ve tesadüfen onlara eklenmiş olan kötülüklerle birlikte hakiki iyiliklerini de atar... Öte yandan reform, özdeki bir değişim veya aslı bir tadilat değil, ilacın doğrudan şikâyet edilen yere uygulanmasıdır” (O’Sullivan, 1976:12).

Fransız Devriminin -ve onun açtığı yoldan giden ve özellikle Yirminci Yüzyıla damgasını vuran devrimlerin- bu kesin reddedişinin özünde, onların toplumsal yapıya karşı giriştikleri müdahaleler kadar, bu müdahalelerin sonuçlarından reel özgürlükler adına duyulan kaygıların da etkisi vardır. 1789’un terörü, Burke’e göre, “Devrimci Meclis’ten geçen yasalardan daha az haince” idi; Burke, “geleneksel toplumsal düzeni yok eden veya ciddi bir biçimde sakatlayan bu yasaların açtığı boşluğu ‘devletin yeni silahları’nın dolduracağını düşünüyordu” (Nisbet, 1986:11). Burke’ün “Allah’a karşı hüremetsizlik, onun inayetine karşı küstahça müdahale” (Kirk,

1965:xii) olarak tanımladığı şiddete dayalı devrime yöneltilen bu itirazlarda demokratik bir özün varlığını da görmek mümkündür.

İngiliz ve Amerikan devrimlerinden farklı olarak Fransız Devrimi, devletin bu “yeni silahları”nı toplumsal yapıya, daha önce Rousseau tarafından “genel irade” lehine mahkûm edilen loncalar, manastırlar ve korporasyonlara çevirmişti. Aristokrasi ortadan kaldırılmıyordu. 1791’de tüm loncalar ilga ediliyordu. Le Chapelier Kanunu “Bundan sonra devlet içinde hiçbir korporasyon yoktur, her bir bireyin özel çıkarı ve genel çıkar amacı vardır” diyordu. Aile de hedefteydi, çünkü patriyarkal ailenin devrimin gücünü kesmesi kaçınılmazdı. Filozoflar’ın genel inancı, geleneksel akrabalık yapısının “doğaya karşı ve akla zıt” olduğuydu. 1792’de evlilik bir sivil sözleşme olarak ilan edilirken, mülkiyet de yaşama etkinliğinin bir nesnesi durumuna getirildi. (Nisbet, 1986:9). Din de toplumu “dönüştürmeye” kararlı bir devletin nesnesi olmaktadır kendisini kurtaramadı. Fransız Devrimi, Hıristiyanlığı tasfiye ederek yerine aklın ve bilimin belirlediği yeni bir “insanlık dini” tesis etmek istiyordu. Muhafazakâr duyarlılığın bütün bir toplumsal dönüşüm projesi içinde en çok şikâyetçi olduğu konulardan birisi de buydu. C. S. Lewis belki de bu nedenle Fransız Devrimini “Amerikan bağımsızlık savaşından farklı olarak entelektüellerin sözde aydınlanmasının çocuğu” olarak görüyor ve Aydınlanmayı da “dinî açıdan ‘zulmet (karanlıklanma)’” şeklinde tanımlıyordu (Vanauken, 1993: 29).

Kısacası, hem dinî gerekçelerle hem de değişime ilişkin diğer genel çekinceleri nedeniyle muhafazakârlığın devrime, devrimci kopuşlara kategorik bir karşıtlığı söz konusudur. Dolayısıyla çoğu kez hangisinin temel nedeni oluşturduğunu ayırt etmemizin mümkün olmadığı dinî ve dinî olmayan gerekçeler birlikte, muhafazakâra aynı şeyi söyletmektedir. Örneğin, Burke, bu karşıtlığını izah ederken zaman zaman dinî gerekçelerden de yarar-

lanmaktadır. Burke, toplumun “Yaratıcımız’ın yasaları” veya yine onun kullanımıyla “doğa yasaları” tarafından biçimlendirildiğine inanıyordu (Heywood, 1988:58). Dolayısıyla bu yasaların beşerî bir otorite tarafından değiştirilmesi çabası, Tanrı’nın koyduğu yasaların ihlali anlamına geliyordu.

Kıscacası, mükemmel olmayan bir insanın veya bir grubun, kendi akıl yürütmelerine dayanarak, dininin, geleneğin, tecrübenin ve diğer bireysel insanı aşan değerlerin kendisinde topladığı bilgeliğin ürünü olan toplumun değiştirilmeye kalkışılmasına yol açan tüm devrimci dönüşümler yanlıştı. Özellikle Anglo-Amerikan dünyanın tarihsel tecrübeyi spekülâtif olana önceleyen amprisizminin, muhafazakârların istediği yönde “ideal” bir toplumu -yeniden- kurma amacına yönelik bile olsa, devrimin her türüne karşı çıkması söz konusudur. Başka bir ifadeyle, kötü olan devrimci dönüşümün amacının ne olduğu değil, kendisidir. 1688 ve 1776’yı “devrim” olarak adlandırmamış olmaları, onun yeni bir durum yaratmayı öngören devrimler olmayışlarındandı.

Ancak düşünce sisteminde amprisizmin değil, rasyonalizmin belirleyici olduğu Kıta Avrupası’na gelindiğinde, devrimin dostlarının sadece Aydınlanma rasyonalizmini temsil edenler olmadığını görürüz. Muhafazakâr siyasal ideolojide Yirminci Yüzyılın başlarından itibaren silinmeye yüz tutan⁵⁴ ve aslında karşıtla-

54 O’Sullivan bunun tersini düşünmektedir. Ona göre, “devrimci muhafazakârlık” bugün bütünüyle sona ermiş değildir: “1970’ler ve 1980’ler boyunca bu hareket Almanya’nın dışında yeni bir yaşam alanı bulmuştur; İtalya’da Nuovo Destra, daha etkili biçimde ise Alain de Benoist (1943-)’den aldığı ilhamla Fransa’da” (O’Sullivan, 1994:59). Ancak, O’Sullivan’ın sözünü ettiği bu “yaşam alanı”nın, sadece muhafazakârlığın orijinal felsefi köklerini içinde barındıran ve Anglo-Amerikan geleneğinin damgasını taşıyan günümüz muhafazakârlığı içinde değil, Kıta Avrupası’nda bile kayda değer bir yer işgal etmediğini söylemek mümkündür. Dahası, O’Sullivan’ın bu yaklaşımı, onun muhafazakârlarla bazı sağcı grupları birbirinden ayırma konusunda yeterli titizliği her zaman göstermediğini düşündürmektedir. Öte yandan, kendisine atıfta bulunduğu van der Bruck’un -ki ölüm tarihi 1925’dir- bu yaklaşımının günümüzde genel bir kabulü değil bir istisnayı ifade ettiğini söyleyebiliriz.

riyle benzer bir rasyonalistik zeminden hareket eden “devrimci muhafazakârlar” a değinmekte yarar olabilir.

Devrimci muhafazakârlık gibi paradoksal denebilecek bir ifadeyi nasıl açıklamalıyız? Bunun cevabını “devrim gerçeğinden kaçınmak veya ona karşı olmak yerine onunla birlikte çalışmalıyız” diyen Moeller van der Bruck’ta (O’Sullivan, 1994:57) bulabiliriz: “‘Muhafazakârlık ve devrim, birbirlerini ancak yıkarlar’ der Bruck, ama şunu da ekler: ‘eğer muhafazakârlar, muhafazakâr hedeflere devrimci postülelerle ve devrimci araçlarla da ulaşılabilirliğini kabul etme siyasal erdemini gösteremezlerse’” (Aynı Yerde).

İngilizce konuşan ülkelerden çok Kıta Avrupası’nda rastlanan ve Platon, de Maistre, Cortes, Newman ve Voeglin gibi düşünürlerin rehberliğini kabul eden (Schuettinger, 1969:24) bu muhafazakârların genel karakteristiği şöyle özetlenebilir:

“Toplumları onların kendi görüşlerini yansıttığında en katı tutucu onlardır, ama sıkça olduğu üzere kendi görüşleri reddedildiğinde radikal değişimin en hararetili taraftarları olurlar. Amprik muhafazakârlardan farklı olarak soyut, evrensel ilkelere bağlıdırlar ve daha çok tümdengelimci, *a priori* akıl yürütmeyi tümevarıma, *a posteriori* akıl yürütmeye tercih ederler. Dogmatizmden korkmak yerine çoğu kez onu hoş karşılarlar” (Aynı Yerde).

Kıta Avrupası’ndaki muhafazakârlığı devrimci kılan etken, rasyonalizmin yanında, aynı zamanda bu coğrafyada devrimci kopuşların yaşanmış olmasıyla da açıklanabilir. Özellikle, Ondokuzuncu Yüzyıl muhafazakârlarına göre, devrimin toplumsal bünyedeki tahribatı o denli büyük olmuştur ki, toplumu eski hâline getirmek, yani “düzeltmek”, benzer bir güçle önce siyasal erke, ardından da topluma yönelmeyi zorunlu kılmıştır. Ama bu kaygı aynı zamanda Kıta Avrupası’nın devrimci muhafazakârlığını, kendisine karşı olarak doğduğu devrim silahını istemeyerek dahi olsa eline alma paradoksuna ve dolayısıyla yıkıma götürmüştür. Muhafazakârlığın bu damarının tarihte kalmış olmasının bir nedeni de budur. Kalıcı

olan, bu silahı kullanmayı her hâlükarda reddetmeyi göze alabilen Anglo-Amerikan muhafazakârlığı olacaktır ve öyle de oldu.

Otorite ve Özgürlük

1. Toplumsal Düzen ve Otorite

Muhafazakârlığın toplumsal düzen ve istikrara verdiği önem, onun diğer bir ayırıcı özelliğidir. Liberal sözleşme kuramlarını reddeden muhafazakârlar açısından otorite de toplum gibi kendiliğinden bir süreç içinde gelişmiştir. Otorite, herkesin “nerede durduğunu”nu bilme ihtiyacının gerektirdiği rehberlik, destek ve güvenlik duygusu açısından gerekli ve yararlıdır (Heywood, 1988:64). Bunun anlamı, muhafazakârlığın otorite anlayışının temel özelliğinin, siyasal otoriteyi aşan ve bireye davranışlarında itaat etmesi gereken ahlaki kodların çerçevesini veren dinî veya dinî olmayan üstün bir buyurma gücünün belirleyiciliğini öngörmesidir. Otoritenin bu geniş anlamı ve önemi, onun gerektiğinde devlet otoritesi olmasa bile -veya ona karşı bile olsa- bireyi ve toplumu düzen içinde bir arada tutmayı sağlamasıdır. Medved (1995:51), verili bir zamanda devlet otoritesine karşı çıkışın bile daha üst bir otoriteye olan bağlılıkla dengelediğini Amerika tarihi örneğiyle desteklemektedir.⁵⁵ Bu anlamda otoritenin mutlaka gözle görünür bir iktidarda somutlaşması gerekmez; yaşamın sürekliliği içinde kendisine başvurulabilecek üstün bir kurallar sistemi de muhafazakârların saygı duyduğu bir otoriteyi simgeleyebilir. Bu nihai kurallar, aynı zamanda, siyasal olanı da da-

55 Ona göre dinî baskı nedeniyle Amerika'ya göç eden ilk Avrupalıların da otoriteye saygısızlık ettikleri düşünülebilir. Ancak bu ilk yerleşimciler, bozulmuş bir dünyevi otoriteyi arkalarında bırakarak, kendilerini bağladıkları daha üstün bir otoriteye, Tanrının otoritesine itaat ederek bunu gerçekleştirmişlerdir. Bu anlamda otoriteye saygısızlık etmiş değildirlir. Onlar İngiltere'yi, orada uğradıkları baskıyı terk ederek “Her şey Kadir Tanrının daha yüce olan otoritesi altında” Amerika'ya gelmişlerdir. Alexis de Tocqueville'in Amerika'ya geldiğinde gördüğü dinsel coşku, orada sadakat gösterilecek düklere ve prenslerin değil sadece Tanrının varlığından kaynaklanıyordu. Başka bir ifadeyle, otoriteye saygısızlık değil, daha üstün bir otoriteye bağlılık söz konusuydu (Medved, 1995:51).

hil çeşitli otoritelerin meşruluğunun değerlendirilmesinde de bir kıstas olarak görülebilir.⁵⁶

Muhafazakârlar, otoritenin kaynağını sözleşme kuramlarıyla temellendiren liberal filozoflardan farklı olarak, rasyonel bir tasarıma veya bilinçli bir kurguya bağlı olarak açıklamazlar. Sözleşme kuramlarını reddeden ve Aydınlanma filozoflarının ulaştıklarını düşündükleri “yeni rasyonel temeller”i sorgulayan Hume’ü izleyen Burke; Hobbes, Locke ve Rousseau’nun toplumun doğasını ve siyasal yükümlülüğü açıklamada başarısız olduklarını, aklın bunları ne keşfedebileceğini, ne de yeni bir tane yaratabileceğini, bunların zaman içinde toplumsal teamül yoluyla oluştuğunu ifade etmektedir (Tannenbaum-Schultz, 1998:219, 221).

Scruton bu kaynağı “rıza” kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre muhafazakârların sözleşme kuramlarını reddetmeleri, onların siyasî otoritenin rıza üzerine kurulmasına ilişkin liberal yaklaşımı da reddetmeleri anlamına gelmemektedir. Muhafazakârlığın farkı, rıza kavramını, sözleşme kuramlarından daha çok boyutlu bir oluşum sürecini ifade eden bir çerçevede ele almasıdır. “... rıza çok şey demektir... Meşru yönetimin ne olduğunu bize bildiren rıza, sadakatten gelir. Birey, topluma, kurumlara, geleneklere ve birliklere ve hatta devlete sadakatle kuşatılmıştır” (1991:10).

“Düzen” kavramına atfettikleri önem muhafazakârların sosyoloji bilimine verdikleri özel önemi de açıklamaktadır. İlk bakışta

56 Basketbol oyunundan verdiği bir örnekle bu otoriteye açıklık getiren Medved (1995:52’ye göre, bu oyunda kimi zaman hakemin otoritesine karşı çıkılabilmektedir; “Ancak oyunun esas kurallara göre oynandığına ilişkin bir fikir vardır. Yani daha yüksek bir otorite vardır. Hakemle mücadele edebilirsiniz, ama kazanmaktan veya kaybetmekten daha büyük olan esas kuralları sorgulamazsınız”. Günümüz Amerikan toplumunda bu otoritenin önemini kaybetmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getiren Medved, bunu sinema dünyasındaki değişen kahraman tipiyle açıklamayı denemektedir. Ona göre, *Posta Arabası* gibi western filmlerindeki kahraman otoriteye saygılı değildir, ancak o, kendisini nihai olarak bağlı kıldığı ilke ve kanunlarla yaşamaktadır. Onu kahraman yapan da budur. Onun dünyasıyla bugünün *Pulp Fiction*’ında belirginleşen ve hiçbir nihai otoritenin tanınmadığı “bü-tünüyle barbarca ve nihilistik” dünya arasında büyük bir fark vardır (Aynı Yerde).

ilişkilendirilmesi güç görünse de August Comte'un kimi zaman muhafazakâr bir düşünür olarak tanımlanmasının nedeni budur. "Düzen" in taşıdığı bu önem, siyasal otoritenin toplumdaki aynı ölçüde saygın diğer otoritelerden sadece birisi olmasına karşın, düzenin korunması amacıyla klasik liberal bir demokrasinin ötesinde paternalist bir rol, bir baba rolü üstlenmesini de mümkün kılabilir. Bu çerçevede "liderlik ve disiplin" e özel bir önem atfeden muhafazakârlık açısından "kanun" ve "düzen" kavramları sıkça kaynaşmış ve tek bir kavram olarak algılanır (Heywood, 1988:64, 60). Ancak siyasal otoritenin sınırlandırılması da aynı ölçüde güçlü bir muhafazakâr vurgu olarak vardır.⁵⁷

2. Özgürlük

Muhafazakârlığın özgürlük kavrayışını, liberalizm ve sosyalizmin özgürlüklerini açıklamak için kullanabileceğimiz "negatif" ve "pozitif" özgürlük ikilemiyle açıklamak ve anlamak mümkün değildir. Muhafazakârlıkta özgürlük, sınırları evrensel geçerliliği olabilecek biçimde net olarak çizilebilecek bir kuram oluşturmaya izin vermeyen bir çeşitlilik ve her toplumun kendi tecrübelerini yansıtan bir kendine özgürlük taşır. Bu özgürlükler, doğal haklar veya sözleşme kuramlarından doğmaz; somut toplumsal kurumlar, normlar ve ilişkiler çerçevesinde anlam kazanır ve bunların belirlediği bir atmosferde yaşar. Öte yandan muhafazakârlığın özgürlük anlayışı, yukarıda ifade edilen otorite ile ilişkisi bakımından da vurgulanması gereken farklı bir nitelik taşımaktadır. Liberal ve sosyalist doktrinlerden farklı olarak muhafazakârlığın otorite vurgusunun özgürlükle bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu da bu bağlamda önem taşımaktadır.

57 Otorite kavramının siyasal boyutu ve sınırları için bkz. III. Bölüm: "Muhafazakâr Siyasetin Anlamı: Sınırlı Bir Etkinlik Alanı Olarak Siyaset".

Öncelikle belirtilmesi gereken, otoritenin olmamasının insanı özgür kılacağına inanan herhangi bir muhafazakâr ekolün mevcut olmadığıdır. Otoritenin niteliğine ve sınırlarına ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte, onun gerekliliği tartışma konusu değildir. Bu otorite belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda somutlaşmış bir kurumdan öte, insanın kendisini bağlı saydığı belirli bazı üstün ilkelerin varlığını gerekli kılmaktadır. Çünkü, “(n)ihai bir otorite fikri olmaksızın, belirli bir nihai sorumluluk fikri olmaksızın, belirli bir nihai doğru ve yanlış şuuru ve bazı nihai düsturlar olmaksızın...” insan “bir vahşi” ve “dürtülerin kölesi” olacaktır (Medved, 1995:52). Özgürlüğün bu felsefi dayanağı, onun bireysel, toplumsal ve siyasal anlamlarını da belirlemektedir. Bu çerçevede muhafazakâr özgürlüğü çeşitli boyutlarıyla ele alabiliriz.

a. Soyut Değil Somut Özgürlük

Özgürlük, tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız düşünülebilecek soyut bir ilke değildir. İnsan hakları ve eşitlik gibi özgürlük de kullanıldığı tarihsel ve toplumsal bağlamda anlamını bulur. Özgürlüğün bu tür bir ayrıma konu oluşunun ve muhafazakârların bunlardan “somut” olanını tercih edişlerinin kökenini, Aydınlanma filozoflarının evrensel bir özgürlük kavrayışı geliştirmelerine ve onların ürünü olan özgürlüğün Fransız Devrimi ile birlikte pratiğe aktarılması için gösterilen çabalara kadar izlemek mümkündür. Burke için, “...(m) etafizik soyutlamanın tüm çıplaklığında ve tüm yalnızlığında, bütün ilişkilerinden soyundurulmuş bulunan” bir nesnenin övülüp yerilmesi mümkün değildi; çünkü her siyasal ilkeye ayırt edici rengini ve etkisini veren, “(h)er sivil ve siyasal tasavvuru insana yararlı veya zararlı kılan...” işte bu gerçek durum ve koşullardı (1955:8). Soyut anlamıyla, bir hükümete sahip olmak iyi veya kötü değildi; bir hükümete bu vasıfları veren onun doğası ve nasıl yönetildiğiydi. Aynı yaklaşım özgürlük için de geçerliydi. Burke, aksi hâlde, hücresinden kaçan bir deli veya hapisten kaçan bir eşkiya ile onların “metafizik

şövalyelerinin”⁵⁸ yaptıklarının da aynı soyut ve bağlamından kopuk “özgürlük” adına savunulması gerektiğini ileri sürüyordu (1955:8-9). Bu yüzden Devrim’in ilk günlerinde, Fransa’daki yeni özgürlüğü (liberty) kutlamak için acele etmediğini yazıyordu:

“Kutlamamı, bu özgürlüğün hükümetle, kamu gücüyle, ordunun disiplin ve itaatiyle, etkili ve iyi bölüştürülmüş bir gelirin toplanmasıyla, ahlak ve dinle, mülkiyetin sağlamlığıyla, barış ve düzenle, sivil ve toplumsal usullerle nasıl birleştiği hususunda bilgilendirilinceye kadar ertelemeliyim. (...) Liberty’nin bireyler üzerindeki etkisi, onların hoşnut oldukları neyse onu yapabilmeleridir; [dolayısıyla,] kısa bir süre sonra şikâyet etmeye dönüşebilecek bir kutlamayı göze almadan önce, bu hoşnutluğun onlara neyi yapacağını görmemiz gerek.” (1955:9).

Burke’ün ve diğer muhafazakârların bu noktadaki asıl vurgusu, gerçek, kazanılmış haklara, bu hakların tartışılmaz yerine ilişkindi. Bu anlamda, Nisbet’in de belirttiği gibi, otoritenin muhafazakârlıktaki merkezî kavramlardan birisi olmasına karşın, bu durum muhafazakâr bir değer olarak özgürlüğü yerinden etmez: “Her şeyden önce Burke’ün Amerikan kolonicileri, Hindistan ve İrlanda halkları üzerine yaptığı konuşmalardaki ısrarlı ilgisi, kendi öz adetleri ve gelenekleri ile yaşayan insanların özgürlüklerine ilişkindi” (Nisbet, 1991:35). 1688’de kralın gaspetmeye çalıştığı özgürlükler İngilizlerin sahip olduğu gerçek özgürlüklerdi ve bu nedenle desteği hak ediyordu, ama 1789’un devrimcilerinin talep ettiği özgürlükler, tıpkı diğer haklar gibi soyut ve evrensellik iddiasında olduğundan dolayı zararlı, varolan özgürlükleri de tahrip ediciydi. Soyut insan haklarının yaşayan, kanlı canlı insanların gerçek hakları ile çelişkisi, bu haklar kapsamındaki “özgürlük hakkı”nın da statüsünü belirlemekteydi.

Özgürlüğün somut bir belirlenim olarak ele alınışı, onun herkesin uyması veya uydurulması gereken evrensel bir biçiminin

58 *Reflections*’ın editörü Thomas H. D. Mahoney, yazarın bu ifadeyle, her insanın özgürlük hakkına sahip olduğu gerekçesiyle suçluları serbest bırakan Don Kişot’a atıfta bulunduğunu belirtmektedir (Bkz. Burke, 1955:d.9).

söz konusu olabileceğine ilişkin mutlakçı özgürlük kuramlarına karşı olmayı gerektirmektedir. Muhafazakârlığın özgürlük anlayışının bu boyutu, onun Manş'ın öteki yakasındaki ve Amerika'daki egemen entelektüel geleneğe olan yakınlığını da izah edicidir. Son iki yüzyılın kavşağında yaşayan ve Kıta Avrupa'sı kökenine karşın Anglo-Sakson düşünce geleneğine yakın bir düşünür olan George Santayana (1863-1952), "İngiliz özgürlüğü" olarak tanımladığı bu entelektüel gelenek içindeki özgürlük anlayışını savunurken, onun temel özelliğini "serbest işbirliği ruhu" olarak belirlemektedir (1968:69). Ona göre, İngiltere'den Amerika'ya giden hemen her şey farklılaşmış, ama bir tek bu ruh değişmeden, üstelik de daha müsait gelişme ortamı bularak yaşamıştır. Birçok ulusun "mutlak özgürlük" adına hor görebilecekleri bu "İngiliz özgürlüğü, bir amaç değil, bir yöntemdir", "... bir işbirliği teklifidir, sınırlı bir ortaklık projesidir, herhangi birinin üzerine empoze edilecek dört başı mamur bir yaşam planı değildir" (Santayana, 1968:72,73). Bunun karşıtı olan, savunucularının rasyonel olan herkesin kabul edeceğini sandıkları ve "mutlak irade havarileri"nin "hürriyetin en yüce biçimi" olarak gördükleri özgürlük ise, ona ulaşmak için tüm kaynakların organize edilmesinin gerekliliğine inanılan bir amacı ifade etmektedir. İngiliz özgürlüğünün olumlu yönde tahrip ettiği bu anlayışın ifadeleri olan Fransız Devrimi ve onun bugünkü Rus versiyonu, Santayana'ya göre, "...toplumu nihai olarak bazı ebediyen doğru olan ilkeler üzerine kurmayı, tüm gelenekleri, ilgileri, inançları ve hatta kendi sistemlerine uygun olmayan kelimeleri bile ortadan kaldırmayı amaçlamıştı" (1968:79-81).

b. Yasa ve Normlar Çerçevesinde Özgürlük

Özgürlüğün somutluğu, onun sadece yasal ve siyasal normlar çerçevesinde değil adet, gelenek, görenek, ahlak ve din gibi toplumsal normları da içerecek biçimde genel bir *normlar bütünü* içinde anlaşılmasıdır.

Bunun özgürlükle ilgili sonucu nedir? Örneğin, muhafazakârlar “basın özgürlüğünün sansürü bütünüyle dışlamayı gerektirdiğine inanmazlar. Basın özgürlüğü kadar önemli olan başka normlar da dikkate alınmadan pornografi, iftira ve insanların kötü takdim edilmesi gibi konularda geçerli bir karar vermek mümkün değildir” (Stankiewicz, 1993:21). Bu anlamda muhafazakârlık kendisini liberal özgürlük kavrayışından daha avantajlı görmektedir. Çünkü, sözgelimi doğal hukuk kuramı hangi normun neden öncelikli olması gerektiğini kendisinden hareketle söyleyemez. Özgürlüğün de neden öncelikli olması gerektiğini açıklayan “ilave bir teoriye ihtiyacımız vardır”; çünkü doğal haklar teorisi “normları sıraya koymanız için bir yöntem sağlamaz. Bir din, ideoloji veya bir felsefe tarafından tamamlanmaya ihtiyaç duyar” (Aynı Yerde). Muhafazakârlık, tarihsel olarak kendiliğinden bir süreç içinde gelişmiş olan ve toplumsal anlamda geçerliliği herhangi bir yasal veya siyasal direnme olmadan da mevcut olan normların kendi aralarında oluşturdukları bir bütünün veya bir binanın içinde yaşayan insanın özgürlüğünden söz eder. Bu çerçeve özgürlüğün hem kaynağı, hem de sınırınıdır. Uzunca bir alıntı olmasına karşın özgürlüğün anlamının muhafazakâr yaklaşım içindeki yerini etraflıca yeniden özetlemesi bakımından yeniden Burke’ye başvurmakta yarar vardır:

“Sivil özgürlük, Baylar, birçoklarının sizi öyle olduğuna ikna etmeye çalıştıkları gibi kavranması güç bir bilimde saklı değildir. Soyut bir spekülasyon değil bir nimet ve faydadır... Sosyal ve sivil özgürlük, her topluluğun mizacına göre sonsuz bir çeşitlilik içinde biçimlenmiştir. Özgürlüğün aşırısı (ki onun bu soyut mükemmelliğidir, aynı zamanda da hakiki kusuru) hiçbir yere ulaştırmaz. Ulaştırmaması da gereklidir; çünkü hepimizin bildiği gibi, hayattaki ödevlerimiz veya tatminlerimizle ilgili olan her noktadaki aşırılıklar hem erdemi hem de [bu şeyden] yararlanmayı tahrip edicidir. Özgürlük de, ona sahip olunabilmesi için sınırlı olmalıdır. Kısıtlamanın derecesini her durum için kesin olarak tayin etmek imkânsızdır. Fakat, toplumun bu kısıtlamanın ne kadar azı veya ne kadar çoğuyla varlığını idame ettirebileceğini ihtiyatlı tecrübeler, rasyonel ve soğukkanlı çabalarla bulmak, akli başında her kamusal

görüşün daimi amacı olmalıdır; çünkü özgürlük geliştirilmesi gereken bir iyidir, azaltılması gereken bir kötü değil.⁵⁹

Muhafazakâr özgürlüğün somutluğunun anlaşılması bakımından “Freedom” ve “Liberty” kavramlarının açıklayıcılığına başvurabiliriz: “eşitlik ve freedom” soyut önermelerdir, muhafazakâr ideoloji tarafından kabul edilebilir değildir. Muhafazakâr ideoloji bunların yerine hak ve *liberty* [kavramlarını] vurgular. Bunlar rasyonel ilkelerden veya doğal hukuktan gelmezler. Belirli bazı kurumsal ve hukuki düzenlemelerden, tarihten ve gelenekten doğarlar, bunlar bireylere ve gruplara işlevleri ve rolleri ile orantılı belirli yararlar, korumalar ve talep [edebilecekleri] haklar sağlarlar (Macridis, 1992:81).

Burke’ün özgürlüğü ele alışında, Hayek’teki gibi, hukukun hâkimiyeti ve “toplumsal düzen” ilkelerine ısrarlı bir atıf vardır. Otorite, düzen ve özgürlük kavramları liberal kavranışının aksine muhafazakârlar açısından birbirleriyle çelişmesi zorunlu olmayan, hatta ancak birlikte varolabilen değerleri ifade etmektedir.⁶⁰ Öte yandan, özgürlük, somut yapı ve ilişkiler içinde değerlendirilmelidir. Bu nedenle Burke, somut durumlarla ilişkisinden soyunmuş “metafizik soyutlamalar”ı övmek veya yermek istemediğini ifade ediyordu (Burke, 1955:8). Russell Kirk de “kanun hâkimiyeti altındaki sınırlı hükümet” üzerinde ısrar ederek, özgürlüğün düzen içinde mümkün olabileceğini (ordered freedom) savunmuştur (Whitney, 1997:509).

c. Bir Sonuç Olarak Özgürlük

Bir siyasal sistemde özgürlük, yukarıda ifade edilen normları kendi bünyesinde toplamış olan kurumların oluşturduğu bir denge

59 Burke, E., “Letter to the Sheriffs of Bristol”, *The Works of The Right Honourable Edmund Burke*, (London, 1826)’dan aktaran Kirk (1982:5-6).

60 Düzen ve özgürlük arasında Burke’ten Hayek’e kadar birçok filozofun vurguladığı bir ilişki vardır.

noktasında belirginleşir. Bu denge, liberal demokrasinin sağladığı özgürlüklerden daha gerçek ve daha sürekli özgürlükler yaratan bir tür plüralizmi ifade eder.

Aile, kilise (din/örgütlü din) ve siyasal hükümetten hiçbiri diğerinin alanına giremez. “Tiranlık” der Louis de Bonald, “bu alanlardan birinin diğeri üzerindeki ihlalden doğar. Fransa’da-ki devrimci devletin total gücü, aile ve kilise alanlarına ahlaksızca saldırmasından ileri geliyordu” (Nisbet, 1991:38). Toplumdaki bu otorite bölünmüşlüğünün önemini ısrarla vurgulayan Burke de, Fransa’daki Etats-Generaux’yu bu nedenle önemsiyordu. Ona göre, Fransa’da bu kurum, birbirinden farklı kesimlerin ve çıkar- ların karşı karşıya gelip mücadele ettikleri bir mekanizma olarak korunmalıydı (Burke, 1955:40). Almanya’da Hegel de benzeri bir yaklaşımla, kilisenin, ailenin, aristokrasinin ve siyasî hükümetin oluşturduğu çoğulcu bir yapıdan söz ediyordu. Haller de *Siyasal ve Toplumsal Bilim Kuramı* adlı eserini “alanların ayrımı ve aileden başlayarak tüm grup ve toplulukların hakları” üzerine inşa etmişti (Nisbet, 1991:38).

Bir toplumda *liberty*’nin farkedilebileceğini, ama *freedom*’u anlamanın bazı koşullara bağlı olduğunu ileri süren Oakeshott’a göre, güç yoğunlaşmasının olmayışı onun genel karakteristiğidir ve bu özgürlük diğer özgürlükleri de içine alır:

“O ne kilise ile devletin ayrılmasından doğar, ne kanun hâkimiyetinden, ne özel mülkiyetten, ne parlamenter hükümet sisteminden, ne habeas corpus fermanından, ne yargı bağımsızlığından, ne de toplumumuzun diğer binlerce aygıt, düzenleme ve [diğer] özelliklerinin birinden doğar; ama bunların her birinin ifade ve temsil ettiklerinden, yani toplumumuzda karşı konulmaz bir iktidar yoğunlaşmasının mevcut olmamasından doğar” (Green).

Sigler’e (1968:20) göre de, “(s)iyasetçinin görevi, toplumda güç yoğunlaşmasını önlemek ve tehlikeli olma yolundaki iktidar yoğunlaşmasını dağıtmaktır”. Bu çerçevede Oakeshott’u değer-

lendiren yazar, özgürlük ve mülkiyet ilişkisinde, onun - laissez faireci liberalizmden farklı olarak- özgürlüğün yaşayabilmesi için ekonomi alanında da güç yoğunlaşmasına karşı yaklaşımını şöyle değerlendirmektedir:

“... Oakeshott özel mülkiyet kurumundan yana olmakla birlikte, kesin bir biçimde anti-tekel yasalarını desteklemektedir. Bireysel özgürlüğün en emin siperi olarak gördüğü özel mülkiyeti savunmaktadır; ancak mülkiyetten kaynaklanan gücün mümkün olduğunca dağılmış olmasının, özgürlüğün kaynağı olduğu kanıtlanmıştır. Büyük çaplı işletmelerin ve büyük çaplı sendikaların ikisi de bireysel davranışın önceliği üzerine sınır koyarak özgürlüğü tehdit etmektedir” (Aynı Yerde).

Kısacası, liberalizmin “yalnız ve köksüz bireyi” de, dayanacağı tüm geleneksel kurumların tasfiye edildiği sosyalizmin bireyi de gerçek bir özgürlük için gerekli asgarî koşullardan yoksun iken muhafazakârlığın bireyinin onlara sahip olduğuna inanılmaktadır.

Modern Topluma Muhafazakâr Eleştiri

Muhafazakârlığın ayırıcı vasıflarından birisi, onun Batı toplumuna yönelttiği ve kökleri çok eskilere dayanan eleştirilerde belirginleşmektedir. Bu eleştiriler, organik ve dayanışmacı toplumdan günümüz modern topluma kadar gelen değişimin niteliğine göre, kimi zaman sanayi toplumunun, kimi zaman ilerleme düşüncesinin, kimi zaman çağdaş toplumun bunalımını açıkladığı düşünülen diğer dinamiklerin mercek altına alınması demektir. Bu eleştiriler, Batı uygarlığının krizlerini veya sorunlarını üreten maddî etkenlerin yanında, onun kadar önemli gördükleri değerler alanındaki veya zihniyetteki değişimi ifade eden manevî etkenlerle de ilişkilidir. Rönesans, Reform, sanayi devrimi ve Aydınlanmanın beraberinde gelen toplumsal hareketlilik ve değişimin yönü, muhafazakârlığın onaylayabileceği bir değişim ve gelişimi yansıtmamaktadır. Bu anlamda, muhafazakârlığın modern olana yöne-

lik köklü bir hoşnutsuzluğundan, muhalif duruşundan ve varolanı tereddütlü bir kabulünden söz etmek mümkündür.

Muhafazakârlığa göre içinde yaşadığımız dünya ve günümüz toplumları, derin kökleri olan çok boyutlu bir sorunlar yumağıyla karşı karşıya bulunmaktadır. Ondokuzuncu Yüzyılın muhafazakâr isimlerinden Orestes Brownson'a (1803-1876) göre, modern tarihin başlangıcından itibaren dünya her yönden büyük bir canlılık ve gelişme göstermiş, üslup inceltilmiş, hâl ve hareket tarzı ile alışkanlıklar ve duygular yumuşatılmış, daha insancıl kılınmış, ancak ahlaki ve entelektüel alanlarda bir kazanımdan çok kayıp söz konusu olmuştur. Maddî kaynaklarda geniş çapta bir gelişim sağlanmış, bilimin üretken sanatlara uygulanmasında büyük bir ilerleme kaydedilmiş, maddî mallar olağanüstü artmıştır. Ancak bütün bunlara karşın "(m)addî mutlulukta herhangi bir artışın olup olmadığı şüphelidir" (1996:279). Çünkü maddî mutluluk, siyasal iktisatçıların sandığı gibi tüketilebilir bir şey değildir ve şu eski vecizede, liberallerin kabul edebileceklerinden daha fazla bir bilgelik vardır: "Bir insanı mutlu etmek istiyorsan, onun mallarını artırmaya değil, talebini azaltmaya çalış" (Brownson, 1996:279-280). Muhafazakâr düşünür, bu ifadeden anlaşılacağı üzere merceği üretimden veya bölüşümden çok, onun öznesine çevirmektedir.

Brownson'dan bir yüzyıl sonra yaşayan diğer bir muhafazakâr düşünürün de varolana ilişkin benzer eleştirileri vardır. James McAulay'e (1917-1977) göre, ekonomik gelişmenin beraberinde getirdiği "niceliğin egemenliği", niteliği, yaşamın metafizik desteğini, anlamlı düzenini, deruniliğini (inwardness) kaybettirmiştir; "Endüstriyel gelişmenin dünyası, beşerî tatminin en derin kaynaklarından koparılmış, huzursuz ve ahenksiz, teskin edilmemiş ihtiraslar tarafından anlamsız ve istikametsiz bir rotada seyrettilen bir mahrum bırakılmış varlıklar dünyasıdır" (1996:540). McAulay'e göre kişisel düzensizlik ve mahrumiyet, endüstriyel

üretimin “beşerî hezimet duygusu”nu arttırdığı (Elton Mayo), aş-kınsal ilişkilerden kopan insanın yaşamının anlamsızlaştığı (Werner Sombart) çözülen bir toplumda cereyan etmektedir:

“Ahenksizlik ve istikrarsızlık aile yaşamına, komşuluk ve cemaatsel bağlardaki bozulmaya kadar ulaşmakta, toplumsal denetim zayıflamaktadır. Toplum kendi organik bağlılığını ve kendiliğinden özdisiplinini ne kadar kaybederse, köksüz kalan kitleleri açık veya örtük materyalist ideolojilerin tabelaları altında, üretim ve yönetimin gereklerine uygun olarak tanzim eden yüzeysel ve mekanik örgütlenme biçimlerinin uygulanması o kadar fazla kaçınılmaz hâle gelir” (McAulay, 1996:540-541).

Toplumların çoğunda insan maddi ihtiyaçlarını “doğanın zarif cömertliğinden” karşılamak suretiyle ve kendisini doğal çevreye uyumlu kılarak başarmıştır. Bunu doğayla “karşılıklı saygı ve dostluk” temelinde yürütülen bir barış sözleşmesi gibi düşünmek de mümkündür. Ancak günümüz toplumları, doğayla “onurlu bir barış değil, amansız bir mücadele” ve savaşı öngören bir düşünce tarafından esir edilmişlerdir. İnsan için artık belirli bir ihtiyacın gerektirdiği yararlanmanın ötesinde, doğanın “fethedilmesi” veya köleleştirilmesi peşindedir (Ransom, 1993: 217). Ransom, bunun nedenini “ilerleme” fikrinin başlattığı bir değişimde bulur: “İlerleme mefhumu, insanın tabiat güçleri üzerinde gittikçe artan kumandası ve sonuçta ona tamamen kumanda etmesi mefhumudur; kibrimizi artırmaya dünden razı olan ve yaşamımızı gaddarlaştıran bir mefhum”. Ona göre “ilerlemenin ilmihali”ne bir “iş ilmihali” eşlik etmiştir; “bizim kocaman sanayi makinemiz, deney laboratuvar merkezleriyle, yaygın kitle üretim organlarıyla, tam manasıyla savaş için örgütlenmiş ve barışa asla rıza göstermeyen Prusyalastırılmış bir devlettir” (Ransom, 1993:218-219).

Bu anlamda sanayileşme de doğaya karşı kazanılmış bir “Pirus zaferi”dir. Ransom’a göre, bir yüzyıl önce Ruskin ve Carlyle’in korktukları, bugün (1930) İngiltere’de kısmen, Amerika’da ise

tamamen gerçekleşmiştir (Ransom, 1993:219). “Hırslı insanlar, her şeyden önce, tabiata karşı savaşmışlar; tabiatı ökçelerinin altına almaya niyetlenmişlerdir”. Düşünür uyardır: “... belirli bir noktadan sonra bu kavga boşunadır ve eğer uzatırsak kendi kendimizi tüketeceğiz. [Çünkü] (i)nsan doğayı yıpratmadan, doğa insanı yıpratıp bitirebilir”⁶¹ (Ransom, 1993:218).

Görüldüğü gibi muhafazakârlık, içinde yaşadığımız modern çağa, onun belirlediğı toplumsal ilişkilere ve ortaya çıkardığı sorunlara karşı derin kökleri olan bir eleştiriyi ifade etmektedir. Kuşkusuz oldukça geniş olan muhafazakârlık üst başlığı altında yer alan ve bu tür eleştirilere katılmayanlar olabilir. Ancak konumuz açısından önemli olan, Burke’den günümüze gelen çizgide muhafazakârlığın esas olarak bu eleştirileri içinde taşıyor olmasıdır; ki onun bu özelliğı, muhafazakârlık, statüko ve radikalizm ilişkilerinin ele alınacağı IV. Bölümdeki tartışmalar ve vargılar açısından önemli görünmektedir.

61 Burada bir kez daha Eleştirel Kuramcılarını hatırlamak kaçınılmaz görünmektedir. Ransom’un 1930 yılında yazdığı bu makaleden kısa bir süre sonra, Aydınlanma sonrası doğa ve insan ilişkisinin bozuluşunu oldukça farklı bir düşünce geleneğinden analiz eden bu düşünürlerin, muhafazakârlarla, vardıkları sonuçlardaki olduğu kadar, kullandıkları üsluptaki benzerlikleri de görüldüğü gibi dikkat çekicidir.

Marx’taki siyasal iktisat eleştirisinin yerine araçsal aklın ve teknik medeniyetin eleştirisini koyan (Wellmer, 1974:130) bu düşünürlerin, insanın doğa ve ardından da diğer insanlar üzerindeki hâkimiyet tutkusunun “insandaki doğanın inkârına” yol açtığını; doğayı kendilerine tâbi kılmaya, şeyleştirmeye (*reification*) ve mitten arındırmaya (*demythisation*) kalkışan öznelerin, sonuçta kendilerinin baskı altına girdiklerini ve böylece özgürleştirici çabalarının tamamen tersine döndüğünü; Aydınlanmanın bireye mutluluk ve bağımsızlık ve toplumsal özgürlük vaat ettiğini, ancak onun içindeki gizil mantığın bunu söndürdüğünü ve insanı kendi kendisini tahrip etmeye götürdüğünü (Wellmer, 1974:131-132) dile getirilerini, oluşturmaya çalıştıkları kendi özgün düşünme ve analiz tarzının (*negatif diyalektik*) yanında bu bağlamda da değerlendirmek gerekir.

III. Bölüm

Muhafazakârlığın Siyaseti

"... ve siyaset insanın akıl yürütmesine (reasoning) değil, doğasına uy durulmalıdır; ki akıl onun [insan doğasının] ancak bir parçasıdır, ama hiçbir surette en büyük parçası değildir."

Burke (1955:xiii)

FRANKENSTEIN ROMANI YAYIMLANDIĞINDA BİRÇOK KİŞİ onu başarılı bir fantastik korku öyküsü olarak okumuştı. Oysa romanın çoğu okurun farkında olmadığı bir felsefi ve siyasal arka planı vardı. Mary Shelley, iyi niyetli yaratıcısının denetiminden çıkarak bir canavara dönüşüp tahripkâr hâle gelen rasyonel tasarımın ürünü bir yaratıktan söz ediyordu.

Muhafazakârlar açısından Aydınlanma aklı ve onun siyasetteki sonuçları da tıpkı Frankenstein gibi kendini yaratanlardan başlatarak tüm dünyayı yıkıma uğratan bir felaketi ifade ediyordu. Bu akıldan hareketle geliştirilen siyasal projeler ilk bakışta ne kadar çekici ilkeler ve idealler olursa olsun sonuç hep yıkım oluyordu. Bu sadece “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” idealleriyle yola çıkarak kısa bir süre sonra jakoben terörünü ve giyotini icat ederek kendi evlatlarını bile yiyen Fransız Devrimi için geçerli değildi. Aydın-

lanmanın yarattığı “rasyonalist politika”, asıl korkunç tahribatını Yirminci Yüzyılda gerçekleştirecekti.

Yirminci Yüzyılın totalitarizmi yaşanmamış olsaydı ve yaşananlar yalnız 1789’un acılarından ibaret olsaydı muhafazakârlık belki de tarihin bu döneminde bu kadar revaçta olmayacaktı. Ancak 1917 Ekim Devrimi’nin yarattığı hayal kırıklığı, onun kapitalist hasımları kadar Burke’ü ve muhafazakârlığı da yeniden gündeme getiriyordu. Muhafazakârlığın bu süreci nasıl açıkladığı, ne tür bir siyasetin karşısında olduğu ve neyi önerdiği sorularını gündeme getiren, muhafazakâr felsefecilerden çok yaşanan pratikti. Daha iyi bir dünya vaatleriyle harekete geçen kitleler, yolun sonunda Austwictz veya Gulag’larla karşılaşmışlardı. Yaşananlardan Kant’ın “*sapere aude!*” çağrısında somutlaşan Aydınlanma rasyonalizmi ve onun ürünü olarak algılanan siyasal teori ve pratiklerini sorumlu görenlerin zaman içinde oluşturdukları eleştirel birikim, liberalizm ve sosyalizmin yanında yüzyılımıza damgasını vuracak üçüncü bir siyasal doktrin olarak muhafazakârlığın yükseliş gerekçesine de ışık tutuyordu. Muhafazakârlık, Aydınlanmanın doğrudan ürünü olan ideolojilerden farklı olarak siyaseti tamamen farklı bir akıl kavrayışının üzerine inşa ediyordu. Bu çerçevede muhafazakâr ideolojinin siyaset anlayışının temelinde, insanın kusursuz olmayan bir varlık olarak kapasitesinin sınırlılığı; insan aklının tarihsel süreklilikten, -insanın gerçek değerini onların bir parçası olarak bulduğu- toplumsal kurum ve normlardan soyut, bağımsız bir kurucu güç değil sınırlı bir değer olduğu; rasyonalist toplum projelerine kuşkulu ve çekinceli bir mesafe ve sonuçta siyasal olanın bu temel öncelikler doğrultusunda sınırlı bir etkinlik alanı olarak algılanmasına ilişkin temel önkabuller vardı. Muhafazakâr siyaset de bu temel önkabuller çerçevesinde biçimlenecekti.

Mükemmelleştirilemezliğin Siyaseti

1. Modern Ütopyacılık veya Rasyonalist Siyaset

“Kubbeleri ve katedralleriyle eski şehir merkezlerimiz dağıtılmalı ve yerlerine gökdelenler dikilmeli... Sıfırdan başlamanız gerekir!”

Le Corbusier (Röpke, 1960:85).

“Hayal kurma ile kural koymanın bir araya gelmesinden tiranlık doğar.”

Michael Oakeshott (1975:49).

Muhafazakârlar, Aydınlanmanın rasyonalist siyaseti üreten felaket getirici düşünme biçiminin köklerini genellikle tarihin daha eski dönemlerine kadar izlemeye çalışırlar. Bu düşünme biçimi, hangi nedenle olursa olsun, muhafazakârlığın temel düşüncesi-nin, insanın doğası gereği kusurlu bir varlık olduğunun ve onun akıl kapasitesinin sınırlılığının reddedilmesini ifade etmektedir. Frank S. Meyer’e (1996:94) göre:

“Batı uygarlığının başlarından itibaren, insan ve onun gelişimi hakkında klasik düşünceden veya Hıristiyan düşüncesinden radikal bir biçimde farklı diğer bir düşünce tarzının fısıltısı duyulmuştur. Bu dünyada bir cennet yaratma rüyası gören, insanın mükemmel olmayışını tabii bir durum olarak kabul etmeye yanaşmayan ve siyasî güçte kendi mükemmellik hayallerindeki göre bir dünya yaratmanın mekanizmasını gören ütopyacılar, devleti yüceltmiş ve tanrılaştırmışlardır.”

Irwing Kristol’e (1999:184) göre, tarihin başlangıcından itibaren “insanı mükemmelleştirme rüyası” görmeyen bir insan topluluğu yoktur. Sorun bu gibi rüyaların kendisi değildir. Ancak modern tarih, rüya ile gerçeği birbirinden ayıramayan çılgınların günahlarıyla doludur. Ondokuzuncu Yüzyılın Comte, St. Simon ve Fourier gibi ütopyacılarını okumak, bir *fantazmagorya*’ya girmek gibidir. Modern ütopyacılığın temel özelliği ise “akılcı [rational] olanla makul [reasonable] olanın birbirinden ayrılmamış olması”dır. Ütopik rüya, rüya görmenin çok özel bir türüdür. Tevrat, İncil ve Kuran bize bir ütopya sunmazlar, “cennetin toplumsal ve

ekonomik yapısını” vermezler. Bir tür mit veya şiir sunarlar, bir siyaset felsefesi değil (Kristol, 1999:186). Oysa örneğine ilk kez Eflatun’un Devlet’inde rastladığımız ütopyacı düşünce ise tam tersine felsefi bir düşüncedir: Burada felsefe kendisini mitten ayırır ve kendi bağımsızlığını ilan eder. Aslında ütopya kurmak felsefi tasavvurun en yararlı yoludur. Ancak Thomas Morus’tan sonraki dönem artık bir *ütopyacılık* [utopizm] dönemidir. Ütopyacılık’ın anlamı, sözcüklerde veya felsefi bir düşüncede değil, fiiliyatta onun gerçekleşmesi için çabalamaktadır” (Kristol, 1999:187-190). Frank S. Meyer de benzer bir kavramsallaştırmayla “Babil ütopyacıları”nın tarihini M.Ö. iki binli yıllara, Babil Kulesi Mitini üretenlere ve Mısır’ı tek bir nesil üzerine yeniden kurmaya kalkışan Firavun Akhenaton’a götürür. Bu örnekler, “... insanın mükemmel bir dünya yaratabileceğine inancın varlığının en erken kanıtlarıdır” (Meyer, 1996:94-95). Bu inanç Helenistik dönemde egemen klasik siyasî teoride Pisagorcularla Platoncular arasında, bazı Gnostik gruplarda varlığını sürdürmüş ve oradan da Batı uygarlığına geçmiştir (Meyer, 1996:95).

Ancak buraya kadarki süreçte ütopyacılık henüz asıl yıkıcı karakterini kazanmış değildir. Çünkü, insanlığın mutlu olacağı bin yıllık bir geleceği kurma çabası anlamında *Millienarianism*’in bu modern versiyonunu bu ölçüde güçlü kılan, onun bilimsel rasyonalizmle ve modern teknolojiyle bir araya gelmesidir (Kristol, 1999:191). Tekniğin egemenliğine ilişkin bu gelişimin Onyedinci Yüzyıldan beri gelen diğer bir kaynağı veya boyutu daha vardır: Oakeshott (1991:23)’a göre, daha derin bir belirleyici etki, Avrupa toplumunun içindeki “örtük bir değişimden” kaynaklanmıştır: “Bunun Tanrı’nın inayeti inancının zevali ile kesinlikle yakın bir bağı vardır: Lütufkâr ve yanılmaz Tanrı’nın yerine, lütufkâr ve yanılmaz teknik geçmiştir”.

Modern devletin gelişimiyle paralel olan bu süreçte ideal bir dünya veya ideal bir toplum hedefine ulaşmak için dünyayı yeniden kurma yetkisini akla tanıyan ve tekniğin silahlarıyla donanan bu düşünme biçimi, modern rasyonalizmin bir önceki aşamasıdır. Bilimsel rasyonalizm bu oluşumun diğer bir bileşimidir: “Gerçekliğin soyut insan aklı tarafından bütünüyle anlaşılabilceğini ve böylece varolan her şeyin açık ve sonuçları öngörülecek şekilde ve akılcı yolda anlaşılabilceğini ifade eden bilimsel rasyonalizm Onaltıncı Yüzyılda ortaya çıkmıştır” (Kristol, 1999:191).

Oakeshott ise, modern Avrupa tarihini, “rasyonalizm politikalarının döküntü yığını” hâline getiren bir süreç olarak tanımladığı bu gelişimin tarihini Onyedinci Yüzyılın başlarına kadar geri götürür. Ona göre bu tarihlerde belirginleşen yeni akıl anlayışının karakteristik bir örneği Bacon’da görülebilir. Bacon *Novum Organum*’un başında “doğal akıl”ın kesin bilgiye ulaşmadaki yetersizliğinden söz açmakta ve yeni bir “araştırma sanatı” önermektedir. Kesin bilgiye ulaşmak için zihnin temizlenmesi gerektiğini savunan ve bu çerçevede yeni bir yöntem öneren Bacon’un mekanik tasarımında somutlaşan bu “aklın egemenliği”, Oakeshott’a göre, tekniğin egemenliğini ifade etmektedir (1991:20-21).⁶² Bacon gibi kesin bilgi sağlayacak bir araştırma tekniğini savunan Descartes için de kesin bilgiye ancak içi boşaltılmış bir zihinden başlanabilirdi. Descartes’ın izleyicileri, onun tevazuundan farklı olarak Descartes’dan “yanılmaz bir yöntemin mümkünlüğü konusunda kuşku duymama”yı öğrenmişlerdir. “Tarihin mazur görülebilir bir kısa özetlemesiyle rasyonalist karakter,” der Oakeshott,

62 Aklın bir teknik olarak algılanması, toplumsal yaşamın her alanında bir “teknik yoğunlaşması”nı beraberinde getirmiştir. Bu yüzyıldan itibaren “(m)atbaadan ‘şiiir sanatı’ üzerine, ‘yaşama sanatı’ üzerine, ‘düşünme sanatı’ üzerine bir kitap irmağı akmıştır; artık modern yaşamın her alanında gözle görülebilir bir teknik yoğunlaşması vardır: “Ne din ne de doğa bilimleri, ne eğitim ve ne de hayatın idamesi kendisini bu yeni rasyonalizmin etkisinden kurtarabilmiştir; ondan bağışık hiçbir faaliyet, onun dokunmadığı hiçbir toplum kalmamıştır” (Oakeshott, 1991:22).

“Bacon’un umutlarının abartılmasından ve Descartes’in kuşkuculuğunun ihmal edilmesinden kaynaklanmıştır ...” (1991:21-22).⁶³

Rasyonalist siyasetin gelişiminin son aşaması ise, bu “bilimsel rasyonalizm” in toplumsal kurumlara uygulanmasıdır. Bunun anlamı “... mevcut kurumların gelenekle, adetlerle veya başka bir şeyle değil yalnızca akıl yoluyla meşrulaştırılabileceği anlamına gelmektedir. Aydınlanma sürecindeki bu radikal- ütopyacı düşünce tarzı modern muhafazakârlığı doğurmuştur”. (Kristol, 1999:191). Rasyonalist felsefenin ve onun Aydınlanma çağındaki temsilcilerinin izleyicileri daha da ileri giderek, kendilerinde toplumu yeniden kurabilme yetkisini görmeye başlamışlardır. Rousseau, sorunların başlıca kaynağının yanlış veya bozuk toplumsal örgütlenme olduğunu düşünmüş, ancak insanın toplumsal çevresini siyasal yöntemler kullanarak değiştirmenin, onun doğasını kusursuz yapmaya yetmeyeceğini, bunun insan üstü “Yasa Koyucu” nun yapabileceği bir şey olduğunu belirtmiş olmasına karşın onun ardından radikal düşünürler, siyasal araçlarla insanın yenilenmesini amaçlayabilmişlerdi (O’Sullivan, 1976:11). Fransız Devrimi, bu felaket getirici düşüncenin siyasete aktarılmasıdır. Frank Meyer’e göre, Ortaçağ döneminin milyenarist “küfür” hareketlerinde belirginleşen ütopyacılık, Batı düşüncesinde iki ana biçimde; Anabaptislerin veya Püritenlerin “tutkulu devrimcilikleri” ile Faust’un öyküsünde veya daha ölçülü biçimiyle Lord Bacon’un denemelerinde belirginleşen “güç olarak bilgi” yaklaşımında ifadesini bulmuştur. İşte Fransız Devrimi, bu iki biçimin bir araya gelmesidir. Aydınlanma filozofları, “bu afetin” ve onu izleyen “ulusun ve devletin tanrılaştırılmasının” eşit düzeyde yaratıcıları olan Rousseau ve St. Just’un tutkularını paylaşmışlardır. Ardından gelen “Yirminci Yüzyılın baskın ideolojileri, komünizm, faşizm, sosyalizm, pozitivistimin amalgamı pragmatizm ile kolekti-

63 Oakeshott (1991:22)’a göre “Descartes hiçbir zaman kartezyen olmamıştır.”

vist liberallerin ideolojisi refah devletçilik, bu ütopyacı tutumun en son aldığı biçimlerdir” (Meyer, 1996:95).

2. Rasyonalist Siyasete Muhafazakâr Eleştirisi

“Şimdi tutuşturdukları ateşe, eğer bu abuk sabuk reformcular kendilerini atmış olsalardı, her şey daha iyi olurdu! ... dedi yaşlı bir adam. ‘Sabırlı ol,’ diye cevapladı, sebatkar bir Muhafazakâr, ‘sonuçta [zaten] oraya gelecek. Ateşe önce bizi atacaklar, en son da kendilerini!’”

Earth’s Holocaust (Hawthorne, 1982:251).

Muhafazakârların karşı olduğu rasyonalist nasıl bir insandır? Rasyonalizmi, “modern rasyonalizm” anlamında kullanan Oakeshott’a göre, rasyonalist karakteri tanımlamak güç değildir. Rasyonalist, temelde insan zihninin akıl hariç her türlü otoritenin zorlamasından bağımsız olması gerektiğini savunur:

“Onun zihinsel tutumu, her şeyden önce şüpheci ve iyimserdir: Şüphecidir; çünkü hiçbir düşünce, hiçbir adet, hiçbir inanç, ne kadar güçlü bir biçimde yerleşmiş veya ne kadar yaygın kabul görüyor olursa olsun, hiçbir şey yoktur ki, kendi ‘aklı’ olarak tanımladığı şeyle sorgulamakta ve yargılamakta tereddüt ‘etsin. İyimserdir; çünkü rasyonalist, (gereği gibi uygulandığı takdirde) bir şeyin değerini, bir düşüncenin gerçekliğini veya bir davranışın uygunluğunu belirleme konusunda kendi ‘aklının’ gücünden asla kuşku duymaz” (Oakeshott, 1991:6).

Çağdaş politikada rasyonalizmin dört ana boyutu veya özelliği vardır. Öncelikle onun sadece “aklı” kutsuyor olması, toplumun sosyal, hukuki ve kurumsal mirasına meydan okumakta ve onu büyük ölçüde tahrir etmektedir. Yine o, “mükemmellik politikasının basit ütopyacılığını içermekte ve son olarak da özgürlük karşıtı bir “tekbiçimlilik (uniformity) politikasını empoze etmeye yönelik bir eğilim taşımaktadır (Cowell, 1986; 119).

Oakeshott’un, günümüzde “tüm hatırı sayılır politikaların karakteristik tarzı” olduğundan yakındığı rasyonalizmin eleştirilmesi, Pitkin (1974:246)’in de belirttiği gibi “(a)kla veya akılsallığa (rationality) karşı husumet” anlamına gelmemektedir. Yayla

(1998:174), “Hume’dan Hayek’e kadar uzanan ve anti-rasyonalizm olarak adlandırılan düşünce çizgisinin akli tamamen dışladığı, yok saydığı veya aklın insan eylemleri ve ilişki sistemleriyle hiçbir alakasının olmadığını kabul ettiği sonucuna varılmamalıdır” uyarısında bulunmaktadır. Rasyonel olmak, rasyonalist olmak demek değildir; çünkü “(b)ilimciliğin [scientism] bilimle, ahlakçılığın [moraism] ahlakla aynı şey olmaması gibi, rasyonalizm de rasyonellikle aynı şey değildir” (Pitkin, 1974:246). Bunun anlamı, kendine özgü bir düşünme biçimi olarak rasyonalizmin akıldan veya rasyonel olmaktan ayırt edilmesi ve sadece onun mercek altına alınmasıdır.

Muhafazakâr siyaset, varolan dünyayı köktenci bir biçimde değiştirmeyi öngören türden talepleri içeren herhangi bir siyasi teoriye sıcak bakmaz. Muhafazakârlar da daha iyi bir dünya ideali taşıyabilirler; ilk günahattan veya insanın doğası gereği kötülüğe eğilimli bir varlık olduğuna inanmalarından kaynaklanan kötümserlikleri, onları olabilecek dünyaların görece iyisi için mücadeleden alıkoymaz. Tersine, insanı kuşatan “nesnel” koşulların değiştirilmesi yoluyla insanın yetkinleştirileceğine inanan Marksizm gibi insan doğası hakkında iyimser olan ideolojiler kadar muhafazakârlık da böyle bir dünya için çabalamayı önemser. Bu anlamda muhafazakârlık, ütopyik imgelemi mahkûm etmekle özdeş değildir. Ancak muhafazakârlığın farkı, (1) böyle bir dünyanın içeriğinin (amaç) ve ona ulaşma yollarının (yöntem) mutlak bir biçimde saptanamayacağı ve (2) siyasetin bu amacın gerçekleştirilmesini öngörece bir ideolojik kullanıma konu edilemeyeceği hususlarındaki ilkesel tercihleridir. Muhafazakârların karşı oldukları rasyonalist siyaset ise, tam tersine, bu iki konuda insan aklına belirleyici bir rol biçer. Bu yaklaşımda akıl, hem ulaşılması gereken ideal dünyanın mahiyetini, hem de ona ulaşmak için siyasal süreçlerin nasıl örgütlenmesi gerektiğini bildiren ni-

hai otoriteyi ifade etmektedir. Bu tür bir otoritenin varlığını tanımayan ve “modern ütopyacılığı” ütöpik imgelemden ayıran muhafazakârlık, ideal dünyayı önemser ama ona götüreceği umulan toplumsal mühendisliği reddeder. Bu çerçevede muhafazakâr siyaset anlayışının odağında kararlı bir anti-rasyonalist vurgunun varlığından söz edebiliriz.

Nisbet’e (1986:34) göre, “Burke, siyasal rasyonalistin zihninin, Irving Babbitt’in *Liderlik ve Demokrasi*’sinde ‘demokratik emperyalizm’ olarak nitelediği bir tür iç emperyalizme doğal olarak eğilimli olduğunu ilk görenlerdendi”. Burke’ün bu yaklaşımını, uzunca bir dönemin tarihsel pratiği açısından değerlendiren diğer muhafazakâr düşünürler de bu yaklaşımı biraz daha belirginleştirmektedirler. Sigler’e göre, rasyonalist teorinin kusuru, “zihin” denilen hatadan arınmış bir aygıtın varlığını öngörmesidir. Rasyonalist, geleneğe ve otoriteye aldırmaksızın tüm zamanlardan ve durumlardan bağımsız bir zihnin varlığını savunur. Kendi akıl kapasitesine güvenen rasyonalist için “tecrübî birikimin bir anlamı yoktur” ve kendi başına (unaided) aklın sınırlılığına veya kendisinin yol açabileceği sorunlara aldırmaksızın iyimser bir “mükemmeliyet politikası”nı sürdürür (1968:19-20). Rasyonalistin bilgisi yarı-bilgidir; hakkında sadece yüzeysel bir bilgi sahibi olduğu geleneği hakir görür, adet ve ananeler onun için bizatihi kötüdür ve bir tür kendisini kandırma ile aslında ideolojik siyasete ait olan katılığı ve sabit karakteri geleneğe maleder. Kısacası rasyonalist, işlerin kontrolünü eline aldığı anda tehlikeli ve maliyetli bir karakterdir; “(e)n fazla zararı [ise] işlerin üstesinden gelemediğinde değil, başarılı görüldüğünde verir” (Oakeshott, 1991:36).

Oakeshott’a göre de, her şeyden önce rasyonalist kendisini bir mühendis gibi görür, onun için akıl yürütmek, sonuca varmak için gerekli teknikleri uygulamayı ifade eden bir süreçtir. Bu mühendis mantığının ilk adımı, belirlenen spesifik amaçla

ilişkili olmayan her şeyi zihinden kovmaktır. Voltaire'in, "iyi yasalar yapmanın tek yolunun mevcut tüm yasaları yakarak işe yeni baştan başlamak" olduğuna dair sözlerinde somutlaştığı üzere rasyonalistin ilk ödevi, geleneğin yönlendirdiği atalar tarafından irrasyonel biçimde karalanan *tabula rasa*'nın firçalanarak temizlenmesidir (Oakeshott, 1991:9). Rasyonalistin diğer özelliği veya rasyonalist politikanın öteki iki karakteristiği ise mükemmeliyet (perfection) politikası ile tekbiçimlilik (uniformity) politikasıdır; "bunlardan birisi olmadan rasyonalist siyaset olmaz, rasyonalizmin esası, bu ikisinin birleşimidir" (1991:9-10). Onun zihninde "koşullara bağlı olarak en iyi" değil [sadece] "en iyi" vardır, "rasyonel çözüm" doğası gereği mükemmel çözümdür. Farklı koşulların gereklerini tanımayan bu şemada farklılıklara yer yoktur: "Şeylerin doğası gereği tek bir en iyi yönetme biçimi vardır. Siyasal eylem, mükemmeliyetin üniform koşullarının beşerî davranışa uygulanması olarak kabul edilir" (1991:10).

Oakeshott gibi Madison (1986:212) da, akıl kavramına yüklenen yanlış bir anlamdan kaynaklanan rasyonalizmin bu tekbiçimlilik siyasetini Montesquieu ile Fransız devrimcilerinin akıl anlayışları arasındaki farklılıktan yola çıkarak ortaya koymaktadır:

"Bilge bir yasa yapıcı, diyordu Montesquieu, göreceliğin farkında olmak ve mutlak bir tekbiçimliliği, sanki bu bizatihi en yüce iyiymişçesine gerçekleştirmeye kalkışmamalıdır. 'Hangi durumda tek biçimin, hangi durumda farklılıkların zaruri olduğunu' bilmelidir. (...) *Medeni kanundan metrik sisteme kadar her konuda mutlak bir rasyonalizasyona ve tekbiçimliliğe ulaşmaya çalışan Fransız Devrimcileri* ise, Montesquieu'dan farklı olarak neyin sadece akılcı, neyin gerçekte makul olduğu arasındaki ayrımı ve buna bağlı olarak akılcı [rasyonel] toplum ile 'akılcılaştırılmış' [rationalized] toplum arasındaki farkı anlamaktan acizdiler".

Ancak Amerika gibi kendisine dayanılacak bir geleneğin olmadığı, tarihin bir noktasında her şeyin sıfırdan başlanarak kurulduğu bir ülkede rasyonalist olmamak mümkün müdür? Oakeshott'a göre, Amerika'nın kurucularını rasyonalist olarak görmek yanlıştır;

çünkü “Amerikan bağımsızlığının kurucuları hem Avrupa düşünce geleneğini, hem de yerel siyasî alışkanlıkları ve deneyimleri almışlardır” (1993:31). Aynı paralelde Kirk’e göre de, “... Amerikan Anayasasını yapanlar, Montesquieu’nün yasaların, sivil ve siyasî kurumların halkın ortak deneyiminden, gelenek ve göreneklerinden çıkıp gelişmekte olduğuna ilişkin görüşlerini ve Hume’ün siyasetin ‘mistifikasyondan, bayağı hatalardan ve fanatik mütalaâlardan’ bağımsız olması gerektiğine ilişkin görüşlerini paylaşmışlardır” (Pongracic, 1992:51). Burke’ün gelenek ve önyargıda somutlaşan rasyonalizm sınırlaması, Oakeshott’ta teknik bilginin pratik olanla, başka bir ifadeyle yazılı bir kurallar dizgesi hâline getirilemeyecek olan pratik bilgiyle sınırlandırılmasıdır. Çünkü “siyasete ilişkin bilgi, hem teknik, hem de pratiktir; bu ikisi ne ayrılabilir, ne de birbiriyle özdeşleştirilebilir” (Oakeshott, 1991:13).

3. Muhafazakâr Siyasetin Anlamı:

Sınırlı Bir Etkinlik Alanı Olarak Siyaset

“Kötü görünüyor. Aslında öyle de. Ama senin gözden kaçırdığın bazı nedenlerden dolayı çok daha kötüye de gidebilir, hem de hayal bile edemeyeceğin kadar kötüye...”

(Muller, 1997:16).

Onsekizinci Yüzyılda Maistre, siyasette akıl ile pratiki birbirinden ayırmış ve onları “birbirlerinin değişmez karşıtları” olarak nitelemiştir. Tarih bilim adamlarının pratik işlerde hünerli olmadıklarını kanıtlıyordu. Düşünürü göre, “(s)iyasal kuramların rasyonelliği [de], genellikle insanoğlunun ve özellikle de toplumsal bütünlerin derin irrasyonelliğini unuttuğundan dolayı yararsız veya yıkıcı(ydı)” (Maistre 1922:108-9’dan aktaran Shklar, 1969:20). Bu ayrımın ardında, pratik bir faaliyet olarak siyaseti kuramlardan, siyasal projelerden ve projecilerden koruma kaygısının yattığını çıkarmak mümkündür. Aynı şekilde Burke de “... ne akli reddetmiştir, ne de siyasetin rasyonel olması gerektiğini”

(Freeman, 1992:399). Burke'ün toplumu radikal siyasetten korumaya ilişkin kaygısı, onun sonraki izleyicilerince paylaşılan ortak bir tutumu ifade etmektedir. Muhafazakârlara göre "... herhangi bir toplum mühendisleri zümresi hiçbir zaman dünyada bir ütopya yaratamayacaktır" (Whitney, 1997:508). Mark Gerson'a göre muhafazakârlığın temel ilkelerinden ilki, hayat ve siyasetin sonsuz derecede karmaşık olduğunu kabul etmek ve bu nedenle ütopyik ve geniş ölçekli toplum mühendisliği girişimlerinden kaçınmaktır (Nuechterlein, 1996:7).

Klasik muhafazakârlardan günümüze uzanan çizgide tüm çeşitliliğine karşın muhafazakâr düşünür ve devlet adamları siyaseti beşerî eylemin bağımsız bir alanı olmaktan çok sınırlı bir etkinlik alanı olarak algılamışlardır. İnsanın *mükemmel olmayışı* aklın *sınırlı kapasitesi* inancı ve toplumsal alana yapılan ısrarlı vurgu, bu tercihi anlaşılır kılmaktadır. Kuşkusuz bunun anlamı, aklın siyasete müdahalesinin engellenmeye çalışılması gibi anlamsız bir çaba değildir. Muller'in (1997:14) de belirttiği gibi, muhafazakârlar, bilginin ve zekanın toplumsal ve siyasal faaliyetlere katılmasına değil, "bilginin ve analizin epistemolojik bakımdan aşırı iddialı [pretentious] biçimlerine" karşıdırlar;⁶⁴ muhafazakârların sürekli kınadıkları, "aşırı soyut, rasyonalistik ve deneyimden uzak olarak karakterize ettikleri bir düşünme biçiminin topluma ve siyasete uygulanması"dır (Aynı Yerde). Başka bir ifadeyle, muhafazakârlığı belirleyici tutum, kendisinde "birikmiş tecrübenin ve türün gelişiminin" (Whitney, 1997:508) somutlaştığı toplumun değerini vurgularken, onun "derin bir biçimde kusurlu ve yetkinlikten

64 "İster 'aklın suiistimali' (Burke) ve 'siyasette rasyonalizm' (Oakeshott), isterse de 'kuruculuk [constructivism]' (Hayek) biçiminde kavramsallaştırılmış olsun, liberal ve radikal düşünceye yöneltilen muhafazakâr eleştirisi temelde aynıdır: liberaller ve radikallerin, dönüştürmek istedikleri cari kurumların karmaşıklığını ve hususiyetlerini hesaba katmakta başarısız olan sistematik, indirgemeci ve evrenselci bir akıl yürütme biçimine bağımlı olmaları." Muller (1997:14).

uzak” (Aynı Yerde) bir varlığın siyasal projelerinin nesnesi olmasını engelleme kaygısıdır.

Siyasetin bu ele almış biçimi, muhafazakâr düşünce geleneğinde iki farklı etkinlik alanına tanınan önceliğin bir sonucudur. Bunlardan ilki *siyaset felsefesidir*: “Siyasal ideoloji, siyasal felsefenin soluk bir gölgesidir, soyutlamanın soyutlamasıdır. Büyük siyaset felsefecileri, çağdaş siyasal ideologlar gibi siyasal aktivitenin her hâlükarda iyi olduğuna inanmak yerine ‘siyasetin kendiliğinden bir amacı ortaya çıkarmayıp, onun gerçekleşmesine katkıda bulunduğuna’ inanmışlardır”. (Sigler, 1968:18). Siyasetin kendiliğinden bir amacının olmaması, diğer bir etkinlik alanına, *deneyime* tanınan öncelikle de ilgilidir. Bu alan, Oakeshottçu anlamda “pratik bilgi”yi ve deneyimi ifade etmektedir. “Hiçbir siyasal teori veya ideoloji deneyimin bütününe kavrayama[yacağına]” (Sigler, 1968:19) göre siyasetin, ancak böylesi bir bilgiye sahip olunması durumunda kalkışabileceği düzenlemelerden uzak tutulması zorunludur.

Burke’te teori “gerçek değil spekülâtifti; toplumun gerçek sorunlarının her biri ayrı özellik taşıyordu ve dolayısıyla çözüm de ayrı ayrı olmalıydı. Toplumsal sorunlara teorik yaklaşım “... karakteristik bozukluklara ve radikalizm tehlikesine yol açıyordu. Çözümleri realiteden çok uzak ve soruna göre fazla büyüktü” (Freeman, 1992:399). Oysa siyaset, toplumdaki bireyler arasında “en iyi uzlaşmayı bulabilme” meselesiydi (Gengembre, 1992:395).

Ancak muhafazakârlığın soyutlamalara dayalı bir siyaset anlayışının olmayışı, siyasetin dünyasını basitçe amaç ve araçlardan oluşan pragmatik bir teknik olarak gördüğü anlamında da yorumlanmamalıdır. Özellikle günümüz Amerikan muhafazakâr düşüncesine egemen olan pragmatizm, başta Burke olmak üzere bu gelenek içinde yer alan düşünürlerin statükoyu ve mevcut siyasal söylemi meşrulaştıracak yeni bir okunuş biçimine sahne olmak-

tadır. Burke'ün Amerikan siyasal söyleminde bu çerçevede anlaşılmaya çalışılmasını eleştiren Carlin'e (1985:422) göre Burke, Fransız Devrimcilerinin veya Amerika'da bir imparatorluğu kaybettiren döneminin İngiliz Hükümetinin soyut ahlakçılığına karşı çıkmıştı, ancak somuta ilişkin arayışı, onu hiçbir zaman siyasetin tâbi olması gereken birtakım üstün ilkelerin varolduğu fikrinden ayırmamıştı. Burke, Machiavelli'den farklı olarak "...siyasetin yüce bir yasaya, 'insan eliyle yapılmış olmayan' bir yasaya tâbi olması gerektiği fikrini terk etmemişti".

Hindistan'da işledikleri suçlardan ötürü Warren Hastings'lerin cezalandırılmaları için olağanüstü bir uğraş veren Burke'ten -veya Burke'ün muhafazakârlığı ile ilişkisi ölçüsünde günümüzde muhafazakâr siyasetten- sözgelimi Japonya'ya atılan atom bombasını onaylamasını bekleyemeyeceğimizi savunan Carlin'e göre, iki yüz bin insanın ölümüne sebep olmakla birlikte, belki bu sayının çok daha üzerinde Amerikalı ve Japon insanın yaşamına malolacak bir gidişi durduran "savaş bitiren bomba"yı etkililik adına belki Machiavelli onaylayabilirdi, ama Burke değil; "... Machiavelli'nin bu bombalamaların altına imzasını atabileceği muhakkaktır. İkincisi için olayın istenen sonucu verebilme özelliği [efficacy] her şey demek iken ilki için ancak öykünün yarısı, [hatta] ondan da azıdır" (1985:423). Bu çerçevede muhafazakâr siyasetin ilk özelliğinin, onun sınırlı bir etkinlik alanı olduğu tespiti yapılabilir. Buna bağlı olan diğer özelliği ise, Burke'ün ifadelerinde de belirginleştiği üzere, aşkın olandan veya pragmatik amaçları kendisine boyun eğdirecek temel ilkelerden bağımsız olmayışdır. Hawthorne'un "(h)alka ilkelerle rehberlik edilmelidir; yeter ki bu ilkeler dogma düzeyine çıkarılmasın" (Mendilow, 1995:137) şeklindeki yaklaşımı da muhafazakâr siyasetin ilkeli ve/ama sınırlı özelliğine ışık tutmaktadır.

Siyasal yönetimin tâbi olması gereken ve toplumdan topluma değişebilen bu siyaset üstü ilkeler, yöneten-yönetilen ilişkisinin barışçıl işleyişinin de garantisidir. Orestes Brownson (1986:276)'a göre, insanlar gibi yönetimler de bencil ve güce sahip olduklarında onu suiistimal etmeye eğilimlidirler. İnsanların sorumluluk duygularına ve sadakat hislerine değil, sadece insanın bencilliğine veya “aydınlanmış kişisel çıkar”a dayanan yönetimler ayakta kalamazlar. Dolayısıyla, “(i)nsanlar sadece kendi çıkarlarından dolayı değil, ama ahlaki ve dinî ödevlerinden dolayı da yönetimi destekleme gereğini hissetmelidirler”.

Siyasetin sınırlılığı, özel ve kamusal alan ayırımına dayalı olarak da temellendirilebilmektedir. Avrupa’da Ortaçağ’ın sonlarında belirginleşen ve devlet ile toplum arasındaki farklılaşmaya işaret eden bu ayırım, muhafazakârlar tarafından devlet gücünün eşitlik, sosyal adalet veya refah adına yaşamın diğer alanlarına doğru genişlemesinin doğurduğu bir tehdidin izahı açısından önem taşımaktadır (O’Sullivan, 1976:12). Burke’ün *Etats-Generaux*’nun korunmamasından kaygı duymasının⁶⁵ bir nedeni de, toplumda ve doğada var olan çeşitliliğin ve çelişkilerin reddinin egemen otorite tarafından barışa değil çatışmaya neden olacağını düşünmesiydi. Fransa’daki dostuna şöyle sesleniyordu Burke (1955:40):

“Tüm çıkarların birliğine ve tüm çıkarların zıtlığına [bir arada] sahiptiniz; evrendeki uyumun bir ifadesi olan ve uzlaşmaz güçlerin karşılıklı mücadelesinden gelen, doğal dünyadaki ve siyasal dünyadaki eyleme ve karşı- eyleme [yine bir arada] sahiptiniz. Sizin eski, bizim şimdiki anayasamızın koyduğu ve sizin büyük bir kusur olarak gördüğünüz bu birbirine zıt ve çatışan çıkarlar, aceleci çözümlere karşı yararlı bir denge oluştururlar; ... tüm değişimi bir uzlaşma konusu hâline getirirler.”

Sınırlı tarzda politikanın anlamı, özel alan ile kamusal alan arasındaki ayırımın korunması (O’Sullivan, 1976:12), siyasal etkinliğin bu ikinci alana ilişkin sınırlı bir etkinlik veya bir sonuç olarak

65 Bkz. II. Bölüm, “Bir Sonuç Olarak Özgürlük”.

ele alınmasıdır. Bu anlamda siyaset, reel toplumsal çeşitlilik içinde Burke'ün ifadesiyle, bir uzlaşmayı ifade etmektedir.

Siyasal teorinin gerçekliği bütünüyle kavrayabileceğinden kuşku duymanın ve siyasal eylemin sınırlarına ilişkin bu çekincelerin temelinde, yaşamın karmaşıklığının ve toplumun çeşitliliğinin, rasyonel bir tasarımı imkânsız kılması yatmaktadır. Siyasal eylemin amaçlanmamış olumsuz sonuçları olabilir. Örneğin, rekabetçi piyasa mekanizmasında kendi refahlarını artırmak için faaliyet gösteren bireyler, sonuçta toplumun refahına da katkıda bulunurlar. Refahın bu toplumsal boyutu, amaçlanmamış olumlu bir sonuçtur (Muller, 1997:15-6).

Toplumun *kendiliğinden doğan düzen*'ine (*spontaneous order*) müdahale anlamını taşıdığı sürece siyasal erki dışlayan muhafazakârlık bu yönüyle bir ideoloji sayılabilir mi? Heywood (1988:54)'un da belirttiği gibi muhafazakârlar "(h)erhangi bir 'izm'e veya ideolojiye karşı olarak inançlarını 'bir zihni durum' veya bir 'hayat görüşü' olarak ifade etmeyi tercih ederler". Kısacası, "(m)uhafazakarlığın anlaşılması en güç argümanlarından birisi... onun, terimin sıradan anlamıyla bir ideoloji olmadığıdır. Buradaki paradoks, onun teoriyi reddeden bir teori olmasıdır" (Vincent, 1992:82). Shklar (1969:225)'a göre de iç tutarsızlığıyla, muhafazakâr yazarların her birinin tarihsel geçmişe farklı bakışları göz önüne alındığında muhafazakârlık genel bir felsefe olarak tanımlanamaz; "(h)atta sadece Burke'ün *Reflections*'ı bile tek bir teori oluşturmaz". Zaten tecrübî birikimden gelen bilginin ve her topluluğun kendi özgün deneyiminin "teorik spekülasyona" tercihi, siyasetin bilimselliğini de kuşkulu kılmaktadır.⁶⁶ Ancak Vincent ve Shklar'ın bu yaklaşımlarının aşırı genellemeci bir

66 Yaptığı işin siyaset *bilimini* açıklamak olduğunu söyleyen Machiavelli'nin bir noktayı gözden kaçırdığını ifade eden Oakeshott'a (1991:29) göre, "(b)ir bilim, somut bir bilgidir ve bu nedenle ne ulaştığı sonuçlar, ne de bu sonuçlara ulaşmak için kullanacağı araçlar bir bütün olarak bir kitapta kayıt altına alınabilir".

nitelik taşıdığı ve muhafazakârların, başta Burke olmak üzere radikal siyasete ve onu üreten siyasî teorilere karşı oluşu ile teoriye karşı oluşunu özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz. Burke'ün siyasî bir teori inşa etmek için özel bir çaba harcamamış olması, onun teorisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Kuşkusuz Burke'ün bütün teorilere soğuk bakmış olduğu doğrudur. Ancak “banal ve ikna edici olmayan” bir metafiziğe dayandığı kaydını eklemekle birlikte, Freeman, Burke'ün siyasî teorisini temel özellikleri itibarıyla şöyle belirlemektedir: “Onun siyaset teorisi, tabiatın bir düzeni olduğu metafizik doktrinine dayanıyordu. Bu doktrin iki anlamı vardı. Tabiat istikrarlı bir biçimde düzenlenmişti, iyi düzen tüm iyi şeylerin temeliydi. Tabiatın ayrıca belirli bir nizamı vardı. Bu nedenle siyaset, keşfedilebilir yasalara tâbi idi” (1992:399).

Muhafazakârlığın sınırlı siyasetten yana oluşu, liberalizmin siyasetin alanını sınırlandırmaya yönelik yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak O’Sullivan (1976:13)’ın da belirttiği gibi, liberalizmin tarihi, aynı zamanda “özellikle Ondokuzuncu Yüzyıl liberallerinin bu politikadan gerilediğini gösteren örneklerin de tarihidir”. Bu tarihlerden itibaren liberallerin dile getirmeye başladıkları “ilerleme” ve “ıslahat” gibi kavramlar, sınırlı tarzda politika ile bağdaştırılması mümkün olmayan ve “insanın dahili yaşamına müdahale anlamına gelen” bir ayrılışı da yansıtmaktadır (Aynı Yerde).⁶⁷ Özellikle rasyonalist liberalizmin taşıdığı ve Aydınlanma mirasının etkisi olarak değerlendirilebilecek bu tür yaklaşımlar, muhafazakârlarca kabul edilmesi mümkün olmayan bir siyaset anlayışını yansıtmaktadır.

67 Muhafazakârlığın da siyasal süreçleri kullanarak topluma müdahale ettikleri ileri sürülebilir. Ancak burada siyasete bu tür bir görev biçen rasyonalist liberalizm anlayışlarıyla, muhafazakârlığın müdahaleciliğini ayırmak gerekmektedir. Yine O’Sullivan’a göre de, birçok muhafazakâr düşünürün, sözcülemi sansür yoluyla, öznelerin manevî hayatlarının denetlenmesini talep ettikleri doğrudur; “ancak bu (hiç değilse ılımlı muhafazakârlar için), insanın içsel ve ruhsal dünyasını siyasallaştıran yeni inançların dayatılmasıyla insan doğasının yeniden oluşturulmasına müsaade etmek olarak düşünülmemelidir” (Aynı Yerde).

4. Sınırlı Bir Güç Olarak Siyasal İktidar

Muhafazakârlığın siyasî iktidar veya hükümet anlayışı, onun sınırlı bir akıl kapasitesine sahip insan doğasından ve bu doğaya sahip insanı güçlü kılacak bir organizma olarak toplum anlayışından türetilir. Brownson'a göre, "(i)nsan doğası gereği sosyal bir varlıktır ve toplumun dışında yaşayamaz ve muvaffak olamaz. Toplum, güçlü ve etkili bir yönetimin dışında ayakta kalamaz; halkın sadakat duygusu taşımadığı... yerde ise güçlü ve etkili bir hükümet ayakta duramaz" (1996:276). Bunun anlamı, muhafazakârlığın, siyasal otoriteyi, Weberyen bir ifadeyle hukukî ve siyasî meşruluğun ötesinde bir meşruluk temeline oturtması ve siyasal iktidarın varolan toplumu tanıyarak, işlevlerini onun rızasına uygun olarak yürütmesidir.

Muhafazakâr perspektiften bakıldığında, hükümet, insan doğasının yetkin olmayışından dolayı gereklidir; ancak bu yetkin olmayışa ilişkin ortak tespitten yola çıkan muhafazakârların vardıkları siyasî sonuçlar aynı değildir. Yarı-feodal ve monarşik rejimlerden etkilenen Kıta Avrupa'sının Maistre ve Mosher gibi muhafazakâr düşünürlerinden farklı olarak Burke ve İngiliz muhafazakârlarının çoğu dengeli anayasa ve parlâmenter yönetimden yana olmuştur (Vincent, 1992:75).

Muhafazakârlığın önceki bölümde ele alınan otorite üzerindeki vurgusu ve siyasal iktidarın yukarıda işaret edilen gücü ve etkililiği, bu gücün kullanımının sınırlı olmadığı biçiminde yorumlanmamalıdır. Macridis (1988:80)'in de hatırlattığı gibi muhafazakârlık, "... siyasal gücün bir kişinin veya grubun elinde yoğunlaşmasını destekle[yen], bireysel ve siyasal özgürlüklere karşı [olan], siyasal katılımın hemen hemen tüm biçimlerini reddede[n], baskı ve güç kullanımını kabul ede[n]" *otoriteryenizm*'le karıştırılmamalıdır. Çünkü siyasal otoritenin (devletin veya hükümetin) sınırlandırılması düşüncesi muhafazakârlığın en ısrarlı olduğu argümanla-

rındandır. Siyasal otorite, toplumdaki otorite türlerinden sadece birisidir ve etkinlik alanı diğer otoritelerin etki alanının sınırına gelince durmalıdır. İngiliz ve Amerikan muhafazakârlığının genel tutumu “kanun hâkimiyeti yoluyla sınırlı devleti savunmak, doktriner ve dogmatik olandan hoşlanmamak” (O’Sullivan, 1994:53) olarak özetlenebilir. Bu tutumun en somut örneğini Burke’ün yaşamında görmek mümkündür: Russell Kirk’e göre, “(s)iyasal gücün keyfi kullanımından duyduğu nefret Burke’ü hayatında dört büyük kavganın içine sokmuştur. Bunlar, Amerikan kolonileriyle uzlaşma çabası, III. George’un iktidarına karşı Rockingham Whig’lerinin mücadelesine katılması, Warren Hastings davası ve ‘silahlı doktrin’e, yani jakobenizme karşı ateşli direnişi”dir.

Bu çerçevede hükümetin rolü, topluma “... tercihler empoze etme gücünü kapsamak olmayıp, barışı korumakla sınırlı”dır (Sigler, 1968:21). Oakeshott (1975:42)’a göre;

“hükümetin görevi, kendisine tâbi olanlara başka inanç ve etkinlikler empoze etmek, onlara vasilik etmek veya onları eğitmek, başka bir yolla onları daha iyi veya daha mutlu kılmak, onları yönlendirmek, bir eylem için harekete geçirmek veya muhtemel bir çatışmaya meydan vermeyecek biçimde onları koordine etmek değildir; hükümetin görevi sadece kural koymaktır.”

Siyasal otoritenin “baba” olması da onun ailesine, yani topluma karşı sınırsız bir yetki sahibi olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü “(a)ilenin otoritesi çocuklarını besleme, yol gösterme ve gerektiğinde cezalandırma yükümlülüğünü yansıtır, ancak bu durum ana-babanın çocuğu suiistimal etmesine, sözgelimi onu köle olarak satmasına yetki vermez” (Heywood, 1988:65).

Kuşkusuz muhafazakârların tümü aile ile toplum ve özellikle de devlet arasında benzerlik kurulmasına sıcak bakmazlar. Liberal-muhafazakâr bir bakış açısıyla Liggio da aile ile toplum arasındaki farklılığa dikkat çekerek, ailede temel olan şefkat ve paylaşımın

aile dışı yapılara doğru genelleştirilmemesi gerektiğini ifade etmektedir: “Bütün bir topluma -kente, devlete veya ulusa- bir aile gibi muamele etmeye ve aileye, ama sadece aileye uygun duyguları zorla tatbik etmeye kalkışmak, sadece toplumu bozar ve karıştırır” (1990:24). Aynı duyarlılık, devletin din ile ilişkilerinde de geçerlidir. Richard Land, “(t)oplumumuzun geniş temelli bir dinî bağ olmaksızın ayakta kalabileceğini düşünmüyorum, ama bunu geliştirmek hükümetin sorumluluğu değildir” derken, birçok dinî muhafazakâr grubun da devletin müdahalesini onaylamadıklarını belirtmekte yarar vardır (Loconte, 1995:28-29). Kirk de, yurttaşlarını devletin büyüyen gücüne karşı uyararak, demokratik devletin bile büyümesinin özgürlük adına kaygı verici olduğunu ifade etmiştir: “Çünkü devlet, “... daha yüksek vergi toplamaya, daha fazla bürokratik denetime ve hep büyüyen bir güce ulaşmaya çalışan bir Leviathan olabilir. Acımasızca ve düzenli olarak sivil toplumun aracı kurumlarını tahrip eden ve bireyi devlet karşısında silahsız bırakan bir *Juggernaut*⁶⁸ olabilir” (Whitney, 1997:509).

Devletin özgürlükler aleyhine büyümesinin ve baskıcı yüzünün gittikçe belirginleşmesinin diğer bir nedeni de, zihniyetteki değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dinî bir perspektiften bakan William Smith’e göre, Papa’nın ifadeleriyle, “(m)odern totalitarizmin kökleri, insanın ulvî değerinin inkârında bulunabilir”. Bu değer, hiçbir bireyin, grubun, sınıfın, ulusun veya devletin ihlal edemeyeceği hakları ifade etmektedir (1993:31). Aslında modern devlet, sahip olduğu denetim gücüyle, muhafazakârların ısrarla önemini vurguladıkları ara kurumlarda yaptığı geniş tahribatla, özgürlüğü büyük ölçüde kullanılamaz hâle getirmiştir. Vanauken’e (1993:29) göre, “bugün bilgisayarla donatılmış geniş bir bürokrasi, geçmişte hiçbir hükümetin yapamadığı ölçüde ha-

68 Bir Hint mabudunun ismi; eskiden tekerleklerin altına atılarak insanların kendilerini ezdirdikleri bu mabudun heykeli; insanın kendisini körü körüne feda etmesini gerektiren inanç. Bkz. *Redhouse Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

yatımıza ve kaderimize hükmetmektedir”. Dolayısıyla, siyasî iktidarın sınırlandırılması zorunludur.

Kısacası, siyasal otoritenin asla müdahale edemeyeceği bireye ait bir çekirdek özgürlükler alanından ve toplum yapısından söz etmek mümkündür. Tüm saygınlığına karşı bu otoritenin yetkisi, başta aile olmak üzere din, gelenek ve diğer kurumların alanının sınırlarında son bulur. Siyasal otoritenin meşruluğu ve önemi, onları tanıyıp saygı göstermesine bağlıdır.

5. Bağımlı Bir Değişken Olarak İdeoloji

Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl, muhafazakâr siyasî ideolojinin paternalizmden liberteryenizme kadar geniş bir siyasî yelpazede, birbiriyle taban tabana zıt politikaların farklı dönemlerde aynı muhafazakâr etiket altında savunmasına tanıklık etmiştir. İlk bakışta çelişkili bir tutum olarak algılanabilecek bu iç değişimlerin, örneğin ekonomik politikaya ilişkin olanı, değişimin boyutları konusunda yeterince aydınlatıcıdır. Onsekizinci Yüzyılın sonlarında muhafazakârlık bir siyasal ideoloji olarak belirlemeye başladığında, kurucusu olarak kabul edilen Burke’ün Whig kimliğinde de somutlaştığı üzere liberal bir ekonomik tercihi yansıtıyordu. Burke’e göre, “(t)icaretin yasaları doğanın ve dolayısıyla Tanrı’nın yasaları”ydı (Minogue, 1995:7) ve “(h)ükümet piyasada belirlediği an tüm piyasa ilkeleri bozulmuş olacaktı (...)” (Aynı Yerde). Robert R. James, haklı olarak Burke’ün bu gözlemiyle, “kolayca bugünün liberteryenleri arasında yerini alabileceğini” (Bolton, 1997: A17) belirtiyordu. Ancak, Ondokuzuncu Yüzyılın ünlü siyaset adamı Benjamin Disraeli, “Tek Ulus” sloganı ile muhafazakârlığın bu politikasını ciddi bir biçimde değiştirecek bir refah devletçi programın başlatıcısı olacaktı. Yirminci Yüzyılın ilk yarısında da Muhafazakâr Parti, İngiltere’de iki savaş arası dönemde devletleştirme sürecini başlatanların ilki olacaktı (Vin-

cent, 1992:75). Bu yüzyılın ikinci yarısında Tek Ulus politikasının tamamen reddedilmesinin ve “aile gümüşlerinin satılması”nın altında da yine muhafazakâr bir liderin, Thatcher’ın imzası vardı.

Serbest piyasadan refah devletine, oradan yeniden serbest piyasaya yönelişiyle muhafazakârlığın tutarlı bir siyasî düşünce geleneği veya bir ideoloji olduğunu söylemek mümkün müdür? İdeoloji yalnız rasyonalist siyasete mi özgüdür? William B. Smith, “Papa ile birlikte biz de ideolojilerin çöküşüne sevinebiliriz” (1993:31) diyor diye kendisinin hiçbir ideolojik yönelimi olmadığı sonucunu mu çıkarmalıyız? Bu sorulara, ideoloji kavramına yüklenen farklı anlamlardan yola çıkarak cevap aramak tatmin edici görünmemektedir. Sorunun özü, muhafazakârlığın söz gelimi ekonomi konusundaki değişik tutumlarının izahı olan temel kaygılarında aranmalıdır. Muhafazakârlığın temel kaygısı, *yetkin bir varlık olmayan* olan insanı içinde koruyabilecek bir aile olan toplumsal organizmayı sağlıklı ve bir arada tutmaktır. Bunun için bir dönem piyasaya müdahale, bir dönem de onu kendi işleyişine terk etme politika olarak benimsenebilir. Çünkü ekonomi alanı bir liberal veya sosyalist için olduğundan tamamen farklı olarak muhafazakâr için ilkesel bir konu veya ideolojinin zorunlu bir buyruğu değildir.

Muhafazakârlığın, muhafaza edilmesi gerektiğine inandığı değerler, rakipleri tarafından sıkça “pragmatik” olarak nitelenen bu tür bir siyasî tutum değişikliğini anlaşılır kılmaktadır. Özellikle, yukarıda da belirtildiği gibi doktriner bakımdan katı bir ideoloji olmayışı, muhafazakârlığın bu ölçüde farklılaşabilmesini kolaylaştırmaktadır. Herbert Spencer 1884 yılında bireysel alana yönelik devlet müdahaleciliğini eleştirirken “Yeni Toryizm” kavramını kullanıyordu. 1984’te, yani yüz yıl sonra ise Thatcher devlet müdahaleciliği karşıtı politikası nedeniyle eleştiriliyordu. Bu ikilemin Garnett tarafından yapılan izahı, muhafazakâr düşüncenin bu

özelliğinin en iyi ifadelerindendir: “... Muhafazakârlık konusunda haklı olan kimdi? Onun bireycilik karşıtı bir fikir olduğunu düşünen Ondokuzuncu Yüzyıl liberalleri mi, yoksa kendilerini devletin düşmanı olarak takdim eden Thatcher’ciler mi? Belki ikisi de haklı. Belki de doğru ve yanlış kelimelerini bu tür bir argümanda kullanmak doğru değil” (Garnett, 1996:32).

Kuşkusuz siyasete ilişkin değer ve ilkeler sunduğu ve onun etkinlik alanının sınırlarını belirlemeye kalkıştığı ölçüde, tüm bu çekincelere karşın muhafazakârlığı bir ideoloji olarak nitelemek mümkündür. İdeoloji kavramının çağrıştırdığı spekülative düşünce ve siyasetin bir toplum projesinin aracı olarak kullanılmasının muhafazakârlık tarafından bilinçli bir biçimde dışlanması, onun bir ideoloji olmadığı şeklinde değil, gevşek bir ideoloji olduğu şeklinde yorumlanmalıdır.

Muhafazakârlık ve Demokrasi

*“İnsanın adaletli oluşu demokrasiyi mümkün;
adaletsizlik eğilimi ise zorunlu kılar.”*

Reinhold Niebuhr (Nuechterlein 1996:7).

Bir siyasal ideoloji olarak muhafazakârlığın demokrasiyle ilişkisi konusunda yapılabilecek ilk tespit, zamana ve yere bağlı olarak sergilediği farklı tutum alışların ötesinde, onun demokrasiyi hem güçleştiren, hem de destekleyen bazı özelliklerinin mevcut olduğudur. Demokrasiyi, siyasal iktidarın barışçıl el değiştirmesine ilişkin kurallar ve yöntemler bütünü olarak tanımlanabilecek “prosedürel demokrasi” olarak aldığımızda, muhafazakârlığın genel olarak bu anlamıyla demokrasiye yakın; katılım olgusunu temel alan, demokrasiyi bir amaç olarak gören veya onun halk egemenliği boyutunu öne çıkaran diğer anlamlarıyla ele aldığımızda ise bu demokrasi anlayışlarına uzak bir genel tutumundan söz etmek mümkündür. Özellikle kitlelerin egemenliğinin ön plana

çıkıldığı dönemlerde, muhafazakârlığın bu demokrasi anlayışından daha uzak durduğu tespiti yapılabilir.

Bu çerçevede muhafazakârlık, bir siyasal ideoloji olarak, “otorite”ye verdiği önem ve bireysel özgürlüğü toplumsal alana ilişkin önceliklerle birlikte algılaması gibi nedenlerle demokrasiyi güçleştirici bir nitelik mi taşımaktadır; yoksa Batı uygarlığının demokrasiyi üreten köklerine sahip çıkması ve siyasal iktidarın hareket alanını toplumsal kurum ve değerler setiyle kuşatması gibi nedenlerle demokrasinin yaşayabileceği bir ortam mı oluşturmaktadır? Bu soruya cevap olarak, muhafazakârlığın hem kuramsal niteliği hem de tarihsel pratiği ışığında her ikisini de mümkün kıldığını söylemek yeterince açıklayıcı olmayacaktır. Buna cevap ararken, Kıta Avrupa’sının tepkiciliği ile muhafazakârlığın ana akımını ayrı ele almanın gerekliliğini de eklemeliyiz.

Özellikle “tepkici muhafazakârlık” kapsamında ele alabileceğimiz bazı düşünürlerin demokrasiye ilişkin olumsuz görüşler geliştirdikleri⁶⁹ veya İtalya ve Fransa gibi bazı ülkelerde muhafazakârların otoriter sistemleri destekleyebilmiş oldukları bilinmektedir.

69 Tepkici muhafazakârlara göre modern demokrasi “(b)eşerî duruma için olan temel gerilimleri ve bunları uyumlandırmak için gerekli manevî uzlaşmayı kabul edeceğine, içinde siyasal gerçekliğe ilişkin tüm uzlaşmaların hızla gözden kaybolmaya başladığı ideolojik fantezilerin dünyasına” dalıyordu. Tepkici okulun bu denli “bozucu” bulduğu bu “ideolojik fantezi”, Joseph de Maistre’e göre “.. insan doğasının siyasal ve toplumsal değişimle mükemmelleştirilebileceğine ilişkin yanlış iyimserliktir”. İnsan, toplumsal düzeni yeniden biçimlendirebilecek yetkinlikte bir varlık değildir ve kendi kendini yönetim, demokratik idealin “özü gereği saçma” bir fantezisiydi (O’Sullivan, 1994: 55). Maurice Barres de diğer bir perspektiften, “modern demokrasinin sadece siyasal istikrara yönelik bir tehditten ibaret olmadığını, aynı zamanda uygarlığın bizzat kendisine yönelik bir tehdidi ifade ettiğini belirtmişti (..) O’Sullivan (1994: 56). Tepkici muhafazakârların demokrasiye, belki de daha doğru bir tanımlamayla popüler demokrasiye yönelik bu çekinceleri, sıklıkla onları radikal veya aşırı sağ ile aynı paralelde görme hatasını doğurabilmektedir. Yine O’Sullivan (1976:15)’in belirttiği, gibi tepkici muhafazakârların, insan iradesinin kurarıcı gücüne ve insan doğasının siyasal araçlarla “düzeltililebileceğine” inançsızlıkları veya insan doğasına ilişkin kötümserlikleri, onları faşizm ve Nazizm gibi radikal sağdan ayırmaktadır. Tepkici ideoloji, muhafazakârlık ile radikal sağ arasındaki bir alacakaranlık bölge olarak görülebilir; burada sınırı belirleyen, muhafazakârların insanın giderilemez imperfection’una inanmaları, bu ayrımı belirginleştirmektedir.

Ancak, muhafazakâr düşünürlerin demokrasiye yönelik çekinmelerini anlamaya çalışırken, onların demokrasiyi bugünkü anlamından çok, Ondokuzuncu Yüzyıl ile Yirminci Yüzyılın başlarındaki niteliğiyle tanıdıklarını ve eleştirilerini özellikle yığınların siyasal sürecin mutlak belirleyicileri olmaları anlamındaki “popüler demokrasi”ye yöneltmiş olduklarını dikkate almak gerekmektedir.

Bu tarihsel örnekten veya muhafazakârların paternalist bir devletten yana tutumlarından yola çıkarak onun demokrasiyi güçleştirdiği hem liberal, hem de sol kesimden yapılagelen bir eleştiridir. Ancak, muhafazakâr düşünce geleneği içinde ayrıksı bir unsur olarak duran tepkici (reactionary) muhafazakârlarla *Action Française* gibi pratikleri dışta tutarak muhafazakâr teori ve pratiğin ana akımına baktığımızda, demokrasinin yaşayabilmesi açısından hayati önem taşıyan unsurları muhafazakâr düşünce geleneğinin en temel ve merkezî kavramlarından türetmek de mümkündür.

Muhafazakârlığın demokrasiyi yaşayabilir kılan ve onu destekleyen argümanlarının liberalizm veya sosyal demokrasinininkilerden farklı olarak genellikle demokrasiyle doğrudan ilişkili olmadığını, ancak bir sonuç olarak onu ürettiğini belirtmek ilginç ama o ölçüde de doğru olacaktır. Demokrasiyi destekleyen bu boyutu, muhafazakârlığın özellikle oluşturmaya çalıştığı toplumsal psikolojiden veya paylaşılan değerlerin belirlediği bir kolektif ruh hâlinden doğmaktadır.⁷⁰

Muhafazakâr akıl anlayışının temel özelliğini ifade eden sınırlılık veya beşerî aklın yanılabilirliği vurgusu, onun siyasal arena da aklın tek güç olarak kalmasını engellemekte ve onu “önyargı”

70 Bunu, seküler liberal veya sosyalist zihinsel tutumun aksine dinsel değerleri doğrudan veya dolaylı bir biçimde ideolojinin merkezinde bulunduran muhafazakârların bazı pratiklerinde de görmek mümkündür. Örneğin, faşizmin zulmünden kaçarak Amerika'ya gelen Yahudilere -ön plana çıkardıkları değerler göz önüne alındığında- asıl yardım etmesi beklenen liberallerin değil muhafazakârların yardım etmiş olmalarının (Jay, 1989:324) anlamı da burada aranabilir.

gibi değerlerle sınırlayarak kurucu rasyonalizme dönüşmesini engellemektedir. Nisbet (1991: 30)'e göre, gnostisizme karşıt bir biçimde önyargı, Burke'teki anlamıyla, "halk iradesine ilişkin demokratik fikri beslemektedir". Çünkü her şeyden önce bu "duygu, anlayış ve bilgi bir ulusun bireyleri arasında *ortaktır*, entelektüel bir elitin kendisinde bulunan özel bir şey değildir". Başka bir anlatımla önyargı olarak somutlaşan bir tür "genel irade"den söz edebilmek mümkündür. Nisbet'e göre, Burke'ün "iğrenç" bulunduğu, Batı'nın entelektüel hastalığı olan gnostisizm, "... ancak bir gnosis'in ve entelektüel bir elitin onu ifade etmeye ve yorumlamaya ehil olduğunu (...)" ifade ediyordu. Önyargı bu biçimiyle, Rousseau'nun ancak tecrübî ve geleneksel olandan arındırıldıktan sonra anlam kazanan genel irade'sinin aksine toplumsal bilinç içindeki geleneksel olan boyutu ifade ediyordu; ki bu da elitist kuramların aksine demokratik bir özü simgeliyordu.

Sınırlı aklın yanında siyasal erki sınırlayan kurumlar ve normlar da demokrasiyi yeniden üreten bir muhafazakâr kaynak olarak değerlendirilebilir. Halk egemenliği ilkesine dayalı demokrasi anlayışının doğurduğu sorunların, ontolojik bakımdan insanın mükemmelleştirilemeyen bir varlık olduğu ön kabulünden yola çıkan muhafazakâr yaklaşım tarafından demokrasi lehine giderilebileceği savunulmaktadır. O'Sullivan (1976: 16)'a göre, Rousseau'cu anlamdaki demokrasi doktrininin kökeninde insanın doğası gereği iyi olduğu, insanın kendi kendisine koyduğu sınırlar dışında herhangi bir otoritenin koyduğu kısıtlamaların kabul edilemeyeceği, çünkü bu kısıtlamaların özgürlükle bağdaşmaz olduğu fikri vardır (O'Sullivan, 1976:18). Muhafazakârlar, giderilemez yetkin olmayış düşüncesinin göz ardı edilmesiyle, siyasal bağlılığın insanın kendi kendisine koyduğu sınırlardan türetildiği modern demokratik idealin, demokrasiye de zarar vere-

cek üç temel sakınca içerdiğini savunmaktadırlar⁷¹. Bu yaklaşıma göre dünya terörizme, despotizme ve vahşete her zaman tanık olmuştur. Yeni olan, modern dünyada bunların insanın kaçınılmaz kusurluluğundan ziyade onun doğasının aslı iyiliğini vurgulayan bir bakış açısından kaynaklanmış olmasıdır. Mükemmelleştirilemezlik hissini kayıbı, onu gerçeklikten yalıtarak toplum ve dünya üzerinde denetim kurma hırsını artırmıştır. Mükemmelleştirilemezliğin reddi, sadece radikal ideolojilerin hâkimiyeti altındaki totaliter yönetimlere özgü olmayıp, iyi yönetimi kendi kendisini yönetimle özdeşleştiren demokrasi anlayışlarında da bulunmaktadır (O’Sullivan, 1976:20-1).

Muhafazakârların siyasal normlara, toplumda varolan diğer normlara göre herhangi bir öncelik tanımıyor olmasını, onları asıl değerli buldukları din, ahlak ve gelenek gibi “daha temel” normlara bağlı olarak anlamalarını veya en fazla birçok normdan sadece biri olarak görmelerini demokrasi açısından olumlu kılan, içte siyasal

71 Her şeyden önce insan eğer sadece kendi iradesi ile bağlı ise, uyacağı yasa ve kurumların saygıya değer olup olmadığını ve kabul edilebilirliğini de kendisi belirleyecektir. Eğer akıl herkesi aynı sonuca vardırabilmiş olsaydı, bu kuramın bir sakıncası olmayabilirdi. Oysa bunun tersi daha çok geçerli olduğuna göre bu terörde meşru otorite ve meşru güç kullanımı ile bunların gayrimeşru olanlarının arasındaki çizgi herkese göre farklı olacaktır. Çünkü “(a)kıl ve bilinç insanların en içten ve zeki olanlarına bile farklı ama aynı ölçüde ikna edici mesajlar taşıdığı sürece, bu teori sonuçta demokratik hükümeti sürekli olarak salt kendi kendilerine koydukları ilkeleri kabul eden grupların terörüne maruz bırakacaktır” (O’Sullivan, 1976:18). İkinci olarak kendi kendini yönetimi öngören bu demokrasi anlayışı, diktatleri iktidarın nasıl uygulandığından uzaklaştırıp onun kaynağının ne olduğuna yöneltmektedir. Burada artık hükümetin ne yaptığı değil, yaptığını nasıl açıkladığı önem kazanmaktadır. Bu bağlamda modern bir hükümet, herhangi bir siyasayı, hukuka, özgürlüğe ve mülkiyete ne kadar aykırı olursa olsun, halk adına veya bazı seçim mekanizmalarını kullanarak savunabilir (O’Sullivan, 1976:18-9). Son olarak bu anlayış, doğal olarak uzlaşmaz ve katı politikaları güçlendirme eğilimindedir. Çünkü kendi kendisini sınırlama ideali, tüm yerleşik kurum ve otoriteleri, kusurlu olduklarından dolayı değil, salt bu ideale uymadıkları için de reddettirebilir. Abartı gibi görünen bu iddia, örneğin Fransız Devrimi ele alındığında daha iyi anlaşılabilir. Baskı altındaki insanların, baskıya aynı ölçüde, hatta fazlasıyla karşılık vermeleri anlaşılabilir; ancak “hiçbir baskı düzeyi, devrimcilerin kendileri için yeni bir zaman ölçüğü yaratmak arzularını ve hatta üzerlerinde yeni bir Tanrı yükseltmek istemelerini kendiliğinden açıklayamaz. Mevcut Tanrı ve mevcut zaman kendi kendilerine kabul ettikleri değildi ve dolayısıyla gitmeliydi; onların yaptığı, ancak kendi kendini sınırlamanın kabul edilebileceği düşüncesini en son noktaya götürmekte (O’Sullivan, 1976:19-20).

iktidarı sınırlayabilecek gerçek ve somut bir çerçeve sağlaması, dışta ise emperyalist olarak nitelenebilecek bir politikayı güçleştirmesidir. Şöyle ki, halkın çoğunluğuna dayanarak bile olsa iktidara gelen grup veya kişilerin bile dokunamayacakları bir öz vardır, ki bu dokunulmazlığı mümkün kılan da muhafazakâr normlar ve onların fiili gücünü oluşturan kurumlardır. Liggio'nun (1990:23) da belirttiği gibi, “(d)evletin yerel özerklikleri ve iradî kurumları tahrip edici, devlet bürokrasisinin haklara tecavüzünün artışına karşı popüler muhalefeti daima güçsüzleştirmiştir” Tarihsel olarak Ortaçağ'dan sonra devletin aile, din ve yerellik aleyhine büyümesi, bu alanları siyasallaştırıcı ve özgürlüğün alanını daraltıcı bir işlev görmüştür.

1. Kültürel Rölativizm ve Demokrasi

Muhafazakârların toplumsal değer ve normların her ülkedeki ve her kültürdeki çeşitliliğini evrensellik aleyhine tanımaları, kültürel rölativizmin belirlediği etnosentrisizme ve bununla ilişkili olarak uluslararası dayatmalara karşı demokratik bir perspektif olarak yorumlanabilir. Muhafazakâr bir insan;

“... Demokratik bir perspektif [sahibi] olarak yorumlanabilir. Muhafazakâr bir insan; ihtiyaç duyduğu uygun sosyal koşulların daha önceden mevcut olmasının sağlanması gerektiğini reddeder... İngiltere'nin, Amerika'nın veya Kanada'nın demokratik kurum ve uygulamalarının bütünüyle farklı kültürlerle dayatılmasını tasavvur etmez. [Onların farklılığı, muhafazakârın] normlar ve inançların önemine ilişkin görüşünü değiştirmez: Bunlara saygı duyulduğunda toplum demokratik kurumları geliştirmeye hazır olacaktır” (Stankiewicz, 1993:28).

Kültürel farklılıklara duyulan saygı, doğrusal bir tarih anlayışı çerçevesinde “ileri”yi ifade eden belirli bir kültürel yapının misyonerliğinin veya dayatılmasının önünde engeldir. Burke, kendi ülkesinin Hindistan halkının geleneklerine ve kültürel değerlerine verdiği “tahribat”ı eleştirirken, İngiltere'nin Hint halkına “Tatar istilasından daha fazla zarar verdiği” söyleyebilecek kadar ileri gidiyordu.

Aydınlanma'nın ilerlemeci tarih anlayışına karşılık Burke'ün temsil ettiği ve her çağın, her ulusun birbirine benzemeyen özgünlüğüne ilişkin muhafazakâr kuram, tarihin ve toplumların tek bir model içinde ele alınmasına izin vermemektedir. Burke'e göre, her toplumun kendisine özgü gelenekleri vardı ve bunlara saygı duyulmalıydı.

Kültürel farklılıkları saygı ile karşılayarak demokrasinin gelişimi için her toplumun kendine özgü kurumlarına saygı gösterilmesini savunan muhafazakârlık bu yönüyle liberalizmden ve sosyalizmden daha "demokrat" bir perspektifi temsil ediyor gibidir. Her toplumsal kuruma saygı kuşkusuz demokrasi için yeterli değildir ve saygıyı hak etmeyen kurumların varlığı da söz konusu olabilir; ancak bu kurumlarla "kavgalı" bir yaklaşımın da demokrasiyi mümkün kılabileceğini düşünmek güçtür. Öte yandan, kültürel mutlakçılığa karşı rölativizme yapılan aşırı vurgunun, dünyanın çeşitli yerlerinde insan hakları gibi evrensel bazı değerlerin ihlalini meşrulaştırmak için kullanılması söz konusudur. Siyasal kuramının merkezine bireyi alarak özgür bir toplumun, özgür olmayan toplumları işgal etmeye hakkı olduğunu savunan bazı liberteryenler ve İngiltere'nin Hindistan'ı işgalini, onu tarihsel sürece sokacağı gerekçesiyle savunan Karl Marx (Turner, 1984:48) bu kriterle değerlendirildiklerinde, demokrasi ilkesi açısından muhafazakârların onlardan daha olumlu bir çizgide göründükleri de söylenebilir.

Öte yandan muhafazakârların genellikle mutlak fikirlere olan inançlarının onları otoriteryenizme götüreceği tezi de aynı ölçüde tartışılabilir bir nitelik taşımaktadır. Hans Kelsen ve Bertrand Russell'in bu yöndeki eleştirilerini cevaplayan Shklar (1969:238)'a göre ahlak felsefecileri ve teologlar açısından, mutlak olana inançsızlığın da özgürlüğü (liberty) yıkacağı aynı ölçüde kesindir.

Ancak bazı muhafazakârların toplumsal kurum ve değerlerdeki çeşitliliği tanımalarının demokrasiye katkısını değerlendirirken, onların büyük bir tutkuyla bağlanmış oldukları kendi toplumlarının kurum ve değerlerinin bir ürünü olarak gördükleri demokrasiyi, bu kurum ve değerlere sahip olmayan başka ülkelerden beklemediklerini ve bu nedenle anti-demokratik siyasal rejimleri Batı dışı toplumlar söz konusu olduğunda *anlayışla karşılamaya* çalıştıkları da görülebilmektedir. Bu tutum daha çok, geleneksel muhafazakâr değerlerin yerini modern anlayışlara bıraktığı neo-muhafazakârlarla, Burke'den Kirk'e uzanan muhafazakârlık hattının dışında yer alanlar için geçerlidir. Örneğin bu sınıflamada daha çok ikinci gruba giren Roger Scruton, Türkiye'de 12 Eylül askeri darbesini yapan cuntayı "komünist yayılmaya karşı Batılı değerler adına" bu kaygıdan hareketle destekliyordu (Cowell, 1986:72).⁷² Dolayısıyla, muhafazakârlığın kültürel rölativizminin demokrasi açısından olumlu bir işlev görürken, kimi muhafazakârların etnosentrisizminin bu işlevi olumsuz yönde etkilediği söylenebilir.

2. Geri Dönüşü Olmayan Siyasal Değişime Muhalefet

Diğer ideojilerden farklı olarak muhafazakârlığın demokrasi lehine yorumlanabilecek başka bir argümanı da geri dönüşü olmayan siyasal değişim yöntemlerine kesin bir biçimde karşı olmasının da somutlaşmaktadır:

"... demokrasiye muhafazakâr bağlılığın kaynağı nedir? Bunun cevabı muhafazakârın tam da muhafazakârlığında yatar. [Yani] iyi devlete ulaşmak için bir araç olarak devrime duyduğu düşmanlıkta. Onun için

72 Batılı liberallerin demokrasi ve insan hakları konusundaki "takıntı"larını da eleştiren Scruton'a göre, "bu takıntılar, Batılı anayasacılıkla General Evren'in askeri hükümeti arasındaki temel uyumun gözden kaçmasına neden olmaktadır". *Salisbury Review*'de yayımlanan "Türkiye ve Batı" başlıklı makalesinde, Evren'in Türkiye'sinin, sadece İslâmî devrimci teokrasiye ve Sovyet nüfuzuna karşı bir siper oluşturan stratejik olarak vazgeçilmez bir Batı müttefiki olmakla kalmayıp, aynı zamanda "Avrupalı kanun hâkimiyetini" de destekleyen doğal bir ideolojik müttefik olduğunu savunan Scruton'a göre, 1980'den beri General Evren, Atatürkçü "temsili, seküler ve anayasal hükümet" ilkelerine samimiyetle bağlı bir anayasaya uygun bir yönetim ortaya koymuştur (Cowell, 1986:73).

demokrasi, düzenli değişme ve hata yapmaya eğilimli olan insanın [bu hatalarını] düzeltilmesine izin veren tek sistemdir” (Stankiewicz, 1993:27).

Bu anlamda muhafazakârın normatif bir pozisyonundan söz etmek mümkündür. Buna göre, geri dönüşü olmayan her eylem, amacı sorun çözmek bile olsa, doğası gereği kötüdür. Bu çerçevede kilisenin intihara karşı çıkması da muhafazakâra göre bireysel vicdana bir müdahale değil, katil olmaya itiraz etmektir. (Aynı Yerde). Muhafazakâr için 1989’a kadar geri dönüşsüz gözükten komünizm gibi bir siyasal sistem de intihar gibiydi. Bu yaklaşım, komünist bir hükümetin, eğer demokratik bir seçimle gelmişse, tüm gerçek demokratlarca kabul edilmesi gerektiği şeklindeki argümanı muhafazakârın neden geçersiz bularak reddettiğini açıklamaktadır. “Muhafazakâra göre hür irade ögesi komünist sistemin geri dönüşsüzlüğü tarafından yadsınmıştı ve bu onun temel kötülüğüydü” (Aynı Yerde). Telafisi imkânsız sonuçlar doğuracak değişime karşı bu muhafazakâr ihtiyatlılık, demokratik yöntemleri kullanarak iktidara geldikten sonra demokrasiyi tasfiye etmeyi amaçlayan türden siyasal ideolojilere karşı bir güvence sağlayabilecektir.

3. Muhafazakârlığın Telosu ve Demokrasi

Muhafazakârlığın ulaşmayı hedeflediği ve insanın yönelişinin gerekli olduğunu savunduğu bir nihai amacın varlığından söz etmek güçtür. İnsanın mükemmel kılınamaz bir varlık olarak bu amaca siyasal süreçler aracılığıyla ulaşabileceği düşüncesi ise muhafazakârlığa bütünüyle yabancıdır. Bu anlamda, çağdaş siyasal ideolojilerin evren tasarımlarının ayrılmaz bir parçası olan bir telos fikrinin yokluğu, aklın sınırlı kapasitesi ile ilişkili görünmektedir.

Minogue’e göre, çağdaş siyasette telos, şeylerin kendisine yönelmiş olduğu veya yönelmesi gerektiği bir amacın varlığını öngörür. Bu düşüncenin doğal sonucu, siyasal şimdinin, telosa doğru

yolculuktaki bir aşama olarak değerlendirilmesidir. Muhafazakâr bilgeliğin özü, siyasette herhangi bir telosun olabirliğini reddetmeye dayanır. Sosyalistler bu tür bir telosun varlığına inanır ve bir geçiş döneminin ardından “iyi toplumun” (sosyalizmin) kurulabileceğine inanırlar. Liberaller de insanın kendisini ifade etmesinin önündeki tüm engellerin kaldırılmasıyla, yolun sonunda ulaşılabileceğine inanırlar. Bununla birlikte “muhafazakârlar konumlarını geçmişe bakarak alırlar ve bu tür bir geleceği keşfetmeye çalışmazlar” (1995:8).⁷³

Hayek, neden muhafazakâr olmadığını açıklarken,⁷⁴ sebeplerden birisi olarak bu ideolojinin, yönelmemiz gereken bir amaç vermediğini ifade etmektedir. Liberalizm özgürlük, sosyalizm ise eşitlik veya sınıfsız toplum olarak tespit edebileceğimiz birer nihai amaç içerirken⁷⁵ ve örneğin sosyalizm insanlık tarihini bu amaç veya hedefe yönelik çerçevesinde açıklarken, muhafazakâr ideoloji böylesi bir amaca veya *telos*'a sahip değildir. Dolayısıyla, özellikle rasyonalist liberallerin özgürlük adına ortaya koydukları bazı pratiklerle, sosyalistlerin toplumsal determinizminin devrim dahil şiddet içeren bazı siyasal değişim yöntemlerini savunabilmelerine veya en azından anlaşılır bulabilmelerine kaynaklık eden, bu tür pratikleri meşrulaştırmaya yarayan bir *telos* muhafazakâr ideolojide yoktur. Muhafazakârlığın bu özelliğinin, yani siyasetin ona göre biçimlendirileceği herhangi bir *telos*'a sahip olmayışının, onu toplumsal yapı ve değerlerin devlet eliyle yeniden biçimlendirilmesi veya devrimci bir dönüşümle baştan aşağıya yeniden kurulması

73 Minogue'e göre, “(b)u açıdan onları [yani muhafazakârları], gelecekle ilgili geçmişin hayali bir altın çağından yola çıkarak keşfetmeye çalıştıklarını söyleyebileceğimiz gericiilerden [reactionaries] ayırmak gerekir” (1995:9).

74 Bkz. Hayek (1960), ss. 397-411.

75 Klasik liberalizm insan doğası, toplumsal gelişme ile ilgili eğilimleri ve özgürlük konusundaki yaklaşımlarını değerlendiren Gray'e göre, bu yaklaşımlar “tarihsel teodinin liberal versiyonu”dur; özgürlüğün bir telos olduğu, tüm kültürlerin ve çağların [bu] yoldaki bir aşama olarak mütalaa edildiği bir tarih felsefesini ifade etmektedir.

gibi siyasal yöntemlere kapattığı ve muhafazakârlığın bu yönünün demokrasiyi söz konusu telos anlayışının kimi zaman beraberinde getirdiği risklere karşı koruduğu sonucuna varılabilir.

Öte yandan muhafazakârlığın tüm zamanlarda doğru ile yanlış ayırmaya imkân veren somut kriterlerinin olmadığı yönünde eleştiriler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Örneğin, Auerbach (1959:307)'a göre, Antik dönemin muhafazakârı için eski dünyanın ahlakı, sonraki için Hıristiyan ahlakı "sahih"tir. "O hâlde", der Auerbach, "birileri neden geleceğin muhafazakârının da sanayi toplumunun ahlakını 'doğal' bulacağından kuşku duymasın? "...John of Salisbury geriye dönüp ilk kilise babalarının ahlakına, Burke de çoğunlukla Ortaçağ ahlakına baktığına göre, çağdaş muhafazakâr da orta sınıf ahlakına [bakacaktır]. O hâlde muhafazakâr bilincin 'objektif' içeriği nedir?"

Yukarıda dile getirilen ve genellikle muhafazakârlığa yöneltilen benzer eleştirilerde de vurgulanan, muhafazakârlığın tarihsel olarak farklı değerleri sahiplenmiş olmasının ve buna izin veren yapısının onu sakatladığı anlamını taşıyan yaklaşımlar, muhafazakârlığın "muhafaza etme duyarlılığı taşıdığı" değerlere ilişkin boyutu ile değişimin niteliğine ilişkin boyutunun ayrıştırılmasını gerekli kılmaktadır. Auerbach'ın belirttiği gibi, muhafazakârlar dönemsel olarak farklı ahlaki ve siyasî değerleri "doğal" bulabilirler; bu onun en fazla gevşek bir ideoloji olduğunu gösterir. Muhafazakâr duyarlılık değerlerdeki değişim kadar, bu değişimin yöntemi ve niteliği ile de ilgilidir. Öte yandan bir muhafazakâr için evrenin, dünyanın, toplumun veya self'in başlangıçtan geleceğe yöneldiği bir telos mevcut olabilir; muhafazakâr birey tanrısal veya seküler bir telosun varlığına inanabilir. Ancak, bu telos sınırlı bir yaratık veya mükemmel olmayan bir varlık olan insan tarafından tam olarak bilinemez; bilinse dahi ancak sınırlı ölçüde siyasetin konusu

hâline getirilebilir. Başka bir ifadeyle siyaset, bu telosu gerçekleştirmenin aracı hâline getirilemez.

Siyasî Yelpazede İki Muhafazakârlık

Muhafazakârlığın siyaset sahnesindeki ve daha temelde siyasî ideolojiler arasındaki yerini anlamak, öncelikle onun yukarıda belirtilen duyarlılık alanı ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle, her şeyden önce belirtilmesi gereken bu ideolojinin muhafaza etme duyarlılığı taşıdığı alanlarda odaklanarak, kendisini sürekli farklılaştırabilen esnek bir ideoloji olduğudur. Muhafazakârlığın türlerine ve muhafazakâr düşünce içindeki farklı geleneklere ilişkin anlatılacak olanları, ideolojinin yukarıda belirtilen bu temel duyarlılığını dikkate alarak anlamak gereklidir.

Günümüzde, kabaca “klasik muhafazakârlık” ve “liberal muhafazakârlık” biçiminde sınıflandırabilecek iki ana muhafazakârlıktan söz etmek mümkündür.

Yirminci Yüzyılın ilk yarısına kadar klasik liberal ve müdahaleci ekonomik politika tercihleri arasında daha çok müdahaleci ve korumacı bir çizgiyi temsil eden ve “1950’lerde İngiliz muhafazakârlığına egemen olan Tek Ulus değerlerine, 1960’larda iktisadî felsefeleri Keynezyen ortodoksluktan ziyade Friedrich Hayek ve Milton Friedman’ın fikirlerinden etkilenen muhafazakârlar tarafından meydan okunuyor[du]” (Heywood, 1988:78). Bu değişimle birlikte muhafazakârlık yeniden klasik liberalizme doğru evrilmeye başlıyordu.

1970’lere gelindiğinde ise muhafazakârlığın Anglo-Amerikan dünyasının Amerika parçasında muhafazakârlık, liberalizme doğru ilerleyişinde geleneksel olan boyutlarından ayrılarak “neo-muhafazakârlık” adı altında ‘yeni sağ’ın bir parçasını oluşturacaktır. Ancak bu süreçte muhafazakârlığın öteki yüzünü oluş-

turan ve “klasik muhafazakârlık”, “geleneksel muhafazakârlık” veya “paleo-muhafazakârlık” gibi etiketlerle varlığını sürdüren bir muhafazakârlık daha vardır.

Çağdaş İngiliz muhafazakârlığında da benzer bir ayrışma, köklerini Ondokuzuncu Yüzyıla kadar izleyebileceğimiz kabaca iki ana düşünce geleneğinde somutlaşmaktadır:

Bunlardan ilki, “Edmund Burke’ün toplumsal kuramı ile Adam Smith’in iktisadî görüşlerini uzlaştırma çabasında olan ihtiyatlı ve pragmatik liberal muhafazakârlık”; ikincisi ise “Benjamin d’Israeli tarafından göz alıcı biçimde tasarılan ve yaratılan Tory paternalizmi”dir (O’Sullivan, 1970:30).

Amerikan muhafazakârlığı da benzer bir biçimde II. Dünya Savaşı sonrasında “gelenekçi muhafazakârlar” veya “yeni muhafazakârlar”⁷⁶ ile “liberteryen” veya “serbest piyasa muhafazakârları” olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁷⁷ Gelenekçiler, ekonomiden çok “Leviathan’ın etik ve manevî sebep ve sonuçları” ile ilgilidiler ve onlar açısından muhafazakârlık “maddî hedeflerin korunması değil değerlerin restorasyonu” anlamını taşıyordu. (George H. Nash, 1996’dan aktaran; Bliese, 1996:29). Rusher (1996:3), özellikle *National Review* dergisi çevresinde toplanan bir grup aydınının “misyon duygusu” ile gerçekleştirdikleri ortak çalışmaya ve bu sürecin kendisine önemli bir rol atfetmektedir. Gerçekten de bu dergi çevresinde bir araya gelen isimlere baktığımızda ortak entelektüel çalışmayı aşan bir birlikteliği farkedebiliriz:

“James Burnham (Princeton Üniversitesinden eski bir Troçkist), Frank Chodorov (dönemin belki de en önde gelen liberteryeni), Russell Kirk (Ayдынlanma öncesi Hıristiyan yüzyılların bereketli toprağında[n] gıda

76 Amerikan muhafazakârlığı incelenirken sıkça yapılan bir hata ile “New Conservatism” ve “Neo Conservatism” birbiriyle aynı sanılmaktadır. New Conservatism ilk kez Paul Viereck’in 1940’larda daha çok gelenekselci muhafazakârları nitelemek için kullandığı ve daha sonra nadiren kullanılan bir kavramdır. New Conservatism, felsefî köklerini Burke’ten John Adams’a, Russell Kirk’ten William Buckley’e uzanan bir çizgide bulurken, Neo-muhafazakârlık 1960’ların radikal ve sol pratiklerine karşı tepkide bulur (Bkz Miner, 1996:175-6).

77 Amerikan muhafazakârlığının kapsamlı bir analizi için bkz. Rossiter (1982).

almış olan] etkili kitabı *The Conservative Mind* ile hemen hemen tek başına yol açmıştır), Wilhelm Roepke (Ludwig Erhard'ın kılavuzu ve savaş sonrası dönemin Alman ekonomi mucizesinin manevî babası), Max Eastman (uzun süre bu dergide çalışmış olan ateist muhafazakârlığın üstadı)*.

1. Muhafazakârlık ve Liberalizm:

Farklı Gerekçelerden Doğan Beraberlik

İçinde bulunduğumuz yüzyılın özellikle ikinci yarısı muhafazakârlıkla liberalizmin, siyaset ve ekonomi gibi insan yaşamının temel etkinlik alanlarındaki birlikteliğine sahne olmuştur. Önce faşizm, ardından da komünizme karşı verilen ortak mücadelenin doğurduğu ittifak, muhafazakârlığın liberalizme (diğerinin de ona) yaklaşmasını da beraberinde getirmişse de, bu ikisi arasındaki ilişki bir modus vivendi (geçici uzlaşma) olarak nitelenebilir. Sürenin uzunluğu uzlaşmanın geçiciliğine engel değildir.

Muhafazakârlık, liberalizmle birlikte, totaliter devlete, kolektivizme, radikal ütopyacılığa, kurucu rasyonalizme ve bütün bunları az veya çok kendisinde taşıdığını düşündüğü sosyalizme (ve faşizme) karşı çıkagelmıştır. Her ikisi de serbest piyasayı, özel mülkiyeti ve sınırlı devleti savunmuşlardır; ancak muhafazakârlık bunu liberalizminkinden farklı gerekçelerle yapmıştır.⁷⁸ Burke, piyasa ekonomisini, onun sadece bireyin özgürlüğünü sağlayıcı bir mekanizma olmasından dolayı değil, Bolton'un da belirttiği gibi (1997:A17), piyasanın yasalarını geleneksel ve ananevi ahlak ile tamamen uyumlu görmesinden dolayı da savunuyordu. Günümüz muhafazakârları da klasik liberallerle birlikte, devletin kürtaj veya cinsiyet değiştirme ameliyatlarına parasal destek vermesine karşı çıkmaktadırlar. Ancak klasik liberaller bunu daha çok yeniden dağıtımçı adalet veya

78 Örneğin muhafazakâr-liberal düşünürlerden Herbert Spencer'in ekonomiye devlet müdahalesine karşı oluşu, birisi muhafazakâr, diğeri liberal olan iki gerekçeye dayanmaktadır: "[Spencer'in] (e)konomik yaşamda tüm devlet müdahalelerine karşı duyduğu düşmanlık, toplumun bozulmaması gereken organik bir bütünlük olduğuna ilişkin muhafazakâr düşünceden ve (devlete verilmiş olan ne varsa bireyden alınmıştır) şeklindeki eski radikal fıkirden kaynaklanmaktadır" Shklar (1969:234).

sosyal politika anlayışlarına karşı olduklarından dolayı yaparlarken, muhafazakârlar ağırlıklı olarak, ailenin korunması kaygısından veya dinsel gerekçelerden dolayı aynı tutumu almaktadırlar.⁷⁹

Liberalizm ve muhafazakârlığın üç temel konuda, kanun hâkimiyeti, serbest teşebbüs ve özel mülkiyet konularında benzer yaklaşımları olduğunu, ama “Tory”lerin ve “Whig”lerin bu noktaya farklı kaygılardan hareketle ulaştıklarını belirten Byson’a (1975:7-8) göre kanun hâkimiyeti ilkesini birinciler “kendiliğinden iyi” olarak kabul ederken Whigler iyi bir yaşam için temel olarak gördükleri için desteklerler. Serbest teşebbüs ise klasik liberaller veya Whigler için kendiliğinden iyi iken Tory’ler için serbest teşebbüs kendiliğinden iyi olmayıp, güçlü bir devlete ulaşmanın en iyi yolu olduğu ve toplumsal uyuma hizmet ettiği için değerlidir. Özel mülkiyet de Tory için yine “kendiliğinden iyi” bir şey değil, tevarüs ettiğimiz mirasımızın ve çevrenin, devletin değil ailelerin elinde olduğu sürece sömürülmeden öteki nesillere aktarılmasını sağlayabileceği için iyidir. (Aynı Yerde).⁸⁰

Neo-muhafazakârlara gelince; klasik muhafazakârlık ile liberalizm arasındaki bu temel benzerliklerle yetinmeyerek kapitalizmin kendisini savunan ve yeni sağ çatısı altında onunla birlikte yaşayan neo-muhafazakârlık bile bu tutumunu ilkesel değil, işlevsel bir temelde meşrulaştırmaktadır. Podhoretz’e (1996:23) göre,

79 Reed’in, bu konuda muhafazakârlara, ortalama seçmeni etkilemek için farklı bir taktik izlemelerini önerirken yaptığı saptama, bu ortak tutumun arka planına ışık tutmaktadır. Reed’e göre, Amerika’daki seçmenin ancak yüzde on ikisi için kürtaj ana sorundur. Haftada bir kiliseye devam eden seçmenlerin bile asıl kaygısı kürtaj, pornografi veya okulda ibadet hakkı değil, devlet harcamalarında israfın önüne geçilmesi ve bütçe açığının azaltılmasıdır (Reed, 1993:32). Bunun anlamı, örneğin, cinsiyet değiştirme ameliyatlarına karşı bir propagandanın başarısında, hükümetin bu konudaki parasal desteğini şiddetle reddeden liberal argümanların da ikna edici olabileceğidir.

80 Muhafazakâr duyarlılığın liberal politikaları hangi kaygılarla desteklediğinin daha belirgin bir örneği için Bkz. (Unleashing America’s Potential: A Pro-Growth, Pro-Family Tax System for the 21st Century, *Report of the National Commission on Economic Growth and Tax Reform*, January 1996), özellikle s.12.

önceleri bu “lanetli” kavramın (kapitalizm) pejoratif niteliği onun açıkça telaffuz edilmesini önlüyor ve daha çok “serbest girişim”, “piyasa sistemi” veya “serbest pazar” gibi ifadeler kullanılıyor-ken neo-muhafazakârlar artık kapitalizmi alenen savunmak için “agresif” bir kampanyaya girişmişlerdir. Ancak, bu destekte bile kapitalizm “(b)urjuva demokratik düzenin geleneksel değerleri ve kurumları arasında *artık desteklenmeye değer olanlardan birisi*” (abç) olduğu için savunulmaktadır; bireye maksimum özgürlüğü sağlayan liberal gerekçelerle değil (Aynı Yerde).

Muhafazakârlık ve liberalizm arasındaki bu yakınlaşma veya ittifak, onların aileden dine, bireysel özgürlüklerden evrensel değerlere kadar birçok konuda taşıdıkları farklı yaklaşımlar dolayısıyla aynı zamanda bir çatışma kaynağını da oluşturmaktadır.⁸¹

a- Refah Örneği

Bunun en somut örneklerinden birisi “refah devleti”ne karşı verilen ortak mücadelede somutlaşmaktadır. Ancak klasik liberaler bu programa veya daha genel bir ifadeyle yeniden dağıtımçı adalete, bireysel özgürlüğü ve mülkiyet hakkını engelleyici olması temelinden saldırarak onun piyasanın etkinliğini bozduğunu, üretkenliğini ve verimliliği azalttığını ileri sürmektedirler. Muhafazakârlar ise bu gerekçeleri de zaman zaman dile getirmekle birlikte, refah devletine çok daha farklı zeminlerden karşı çıkmışlardır.

Krauthammer’e göre, refah devleti toplumun aracı kurumlarının, yani gönüllü birliklerin, yerel yönetimlerin, kilisenin ve “hepsinden önemlisi toplumu bir arada tutmanın ve değerlerin iletilmesinin en temel aygıtı olan ailenin” gerilemesinin başlıca sebebidir. Refah politikası bir sosyal kaos yaratmaktadır

⁸¹ Bu konudaki karşılıklı eleştiriler, Sonuç Bölümündeki “Liberalizmle Geçici Uzlaşmada Kalıcı Olan ve Olmayan” başlığı altında ele alınmıştır.

(1995:15). Liberal ve muhafazakâr duyarlılıkların adeta iç içe geçtiği bu eleştirilerde refah programına karşı olanlar, her iki düşünce geleneğinin argümanlarını bir arada kullanabilmektedirler. Bu konuda Richard Weaver’i izleyen Niskanen, bu kaosu bir “sosyal patoloji” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, refah devletçiliği, bu patolojik sorun, bağımlılık, sefalet, evlilik dışı çocuk edinme, işsizlik, kürtaj ve şiddet suçundan oluşan altı ana sorun alanını kapsamaktadır (1996:1).⁸²

Charles Murray’a göre de, refah devleti çalışmamayı, ailenin parçalanmasını ve evlilik dışı çocuk edinmeyi “ödüllendirdiğinden” dolayı kötüdür. Devletin bu ekonomik teşviki, oyunun kuralını değiştirerek insan davranışı üzerinde olumsuz etki yapacağı ve bekâr annelerin evlenmeden çocuk edinmeleri gibi sonuçlar doğuracağı için sakıncalıdır (Wolfson, 1996:39); ki bu gerekçeler bir liberal için en fazla bireysel olarak üzülmeyi gerektirecek, ama bireysel bir tercih olarak değerlendirilmesi gereken konulardır.⁸³

Refah devletinin kökenine ilişkin yaklaşımlar arasındaki bu farklılıklara karşın onun tasfiyesi noktasında bir görüş birliğinden söz edebiliriz. Muhafazakârlara göre telafisi güç zararlar veren bu

82 Muhafazakârların refah devletine bu tür gerekçelerle karşı çıkmaları ile yüksek boşanma oranları, evlilik dışı çocuk edinme ve ahlaki çöküş gibi sorunların refah devleti politikasına bağlanmasının yanlış olduğu yönündeki karşı görüşler için bkz. Morone (1996).

83 Refah devletine karşı çıkan ve yaklaşımları William J. Bennett ve Newt Gingrich gibi isimlerle birlikte Amerikan politikasını etkileyen yazarlardan Martin Olasky ise refah devletini daha farklı bir zeminden eleştirmektedir. Olasky’e göre bu politika her dönemin egemen dinî anlayışına göre biçimlenmiştir. On sekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyılın başlarında, günahkâr insan doğasını sadece Tanrı’nın iyileştirebileceği düşüncesi egemendi. Sadaka hak edene veriliyor ve maddî yardım ruhu korumaya bağlı görülüyordu. Ancak Ondokuzuncu Yüzyılın sonlarında egemen olan Kalvinist teolojiyle birlikte Hıristiyanlık bir bütün olarak sekülerize oldu; “Tanrı’nın yüceliği değil, Tanrı’nın sevgisi” teması vurgulandı ve ilk günah inancının yerini Rousseau’nunki gibi bir doğal iyilik inancı aldı. Bunun sosyal politikadaki etkisi dramatik ve yıkıcı idi. Devlet, özel hayırseverliği dışlayarak yoksullara bakımı kendisi üstlendi. Yoksulların manevî yönden geliştirilmesi ihmal edilerek, onların maddî koşullarının geliştirilmesi vurgulandı. Kısacası, Olasky’nin çizdiği tarih, faziletin zevalinin tarihidir. (Wolfson, 1996:40).

programın ilgası öncelikli adımdır; “...ama bu sadece ilk adımdır ve eğer tek adım olarak kalırsa, cari olan muhafazakâr devrim kesinlikle başarısız olacaktır” (Krauthammer, 1995:16-7).

Muhafazakârlığın Yükselişi

1. Muhafazakâr Söylem ve İdeolojinin Yükselen Egemenliği

Yirminci Yüzyılın son çeyreği muhafazakârlığın yükselişine sahne olmuştur. Özellikle Muhafazakâr Parti (MP) üst üste seçim kazandığı İngiltere ile Amerika’da muhafazakâr hareket, liberalleşen yüzüyle sürekli bir iktidar adayı olmayı başarmıştır. Bu gelişme sadece ekonomi ve siyaset alanlarındaki tercihlerden veya “kapitalist üretim biçiminin yeni birikim stratejilerinden” ibaret bir değişimi değil, Muhafazakâr söylemin yükselişini de yansıtan çok boyutlu bir süreçtir. Muhafazakâr söylem, özellikle 1960’ların radikalizminin, değişimin yönüne ilişkin önkabullerin ve “68 Kuşağı”nın ön plana çıkardığı değerlerin oluşturduğu bir söylemin çözülüşünü izleyen ve radikalizmin yerine ılımlılığın aldığı, yeni bir dünya için devrim idealinin yerini varolanın korunması fikrine bıraktığı, özgür cinselliğin yerini aile değerlerinin, serbest ve bohem yaşam biçiminin yerini düzenli ve istikrarlı bir hayatın alışını ifade etmektedir. Muhafazakârların sürekli vurguladıkları bu geleneksel temalar, farklı düşünce geleneklerinden olanların kendilerinde karşı çıkma arzusu bulamadıkları, hatta çoğu kez artık savundukları değerlere dönüşmektedir.⁸⁴

ABD ve İngiltere’de seksenli yıllar, kendinden emin muhafazakâr liderlere⁸⁵ ve sarsıcı reformlarla gelen muhafazakâr iktidarlara

84 Bu dönüşümün soldaki örneklerini, aynı zamanda İngiltere’nin önde gelen sosyologlarından olan A. H. Halsey’in gayrimeşru çocuk edinme oranlarındaki yükselişin tehlikelerine alenen dikkat çekmesinde ve N. Dennis ve G. Erdos gibi sosyalist sosyologların da onun uyarılarına katılmalarında görebiliriz (Murray, 1996:114).

85 Margaret Thatcher’ın 1991 yılında Washington’da dört yüzden fazla muhafazakâr lidere yaptığı konuşma, muhafazakârlığın zaferine ve tutulan yolun doğruluğuna olan

sahne olmuştur. Refah “mutabakatını” bozan ve döneme damgasını vuran muhafazakâr partilerin, doksanlı yıllarda iktidarı daha soldaki partilere terk etmeleriyle muhafazakârlığın yükselişi arasında bir çelişkinin olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ancak, İngiltere’de Tony Blair’in, ABD’nde ise Bill Clinton’un “sol” adına kazandıkları seçim zaferlerini, sol kadrolarla gelen muhafazakâr politikaların iktidarı olarak da yorumlamak mümkündür. Örneğin Gingrich’in, “Clinton’un zaferi[nin] solun zaferi olarak değerlendirileme[yeceğini]” belirterek: “Başkanlık seçimi kazanırken Clinton Cumhuriyetçi retoriği ödünç almıştır. Suç oranları konusunda bir şeyler yapmak gerektiğini, refah [programının] reformuna ve (...) daha düşük vergilere ihtiyaç olduğunu vurgula[mıştır]” şeklindeki görüşleri bu tezi doğrular mahiyettedir (Gingrich, 1996:4). Başkan seçildikten sonra Clinton’un sol-liberal politikalarından uzaklaşarak yeniden seçilmeyi başardığını savunan Fred Barnes da onun “birçok bakımdan Ronald Reagan’dan daha muhafazakâr bir başkan” olduğunu yazıyordu. Aynı sıralarda Demokrat Richard N. Goodwin ise “partinin saygın ilkelerinin” terk edildiğinden yakınıyordu (Muravchik, 1997: 33).⁸⁶

Muhafazakâr retoriğin bu ödünç alınışı, hiç kuşkusuz solun söylemini bir anda tamamen terketmesi ve karşıtlarının tezlerini her zaman aynı ifadelerle tekrarlaması biçiminde cereyan etmemektedir. Cumhuriyetçi rakipleri gibi dengeli bütçenin, federal harcamalarda kesinti yapılmasının ve “refah reformunun gerekliliğinden söz etmeye başlayan Clinton, aynı zamanda çevrenin korunmasını

inanç ve kararlılığın örneklerindedir. Muhafazakâr Partinin “Demir Lady”si, bu konuşmada “hiç kimse bir ulusun yürüyüşünün önündeki sınırları sabit tutamaz” derken, bu özgüven ve galibiyet duygusunu da ifade ediyordu. Bkz. Thatcher (1991:4).

86 Muhafazakâr retoriğin Clinton’daki ifadesi, bu kesimin en çok vurgu yaptığı bazı ahlaki değerleri kendisinin de dile getirmesidir. Örneğin, 1995 yılındaki bir söylevinde Clinton’un söylediği şu sözler, herhangi bir muhafazakârın altına imza atmakta tereddüt etmeyeceği bir kaygıyı dile getirmektedir: “On-yirmi yaş arası [gençler arasında] evlilik dışı [gerçekleşen] hamilelik ve doğum salgını en ciddi toplumsal sorunumuzdur” (Krauthammer, 1995:16).

dan veya sağlık harcamalarının bu kesintilerin dışında tutulması gerekliliğinden de söz etmektedir. Ancak bu kayıtlar, onun “Reaganesque” bir üslubu tercih etmeye başladığı ve onun gibi aile temasına, sıkı çalışmaya, refah programının kötüye kullanılmasından yakınmaya, Amerika’nın dünyadaki “özgürlük ışığı” rolüne vurgu yapmaya başladığı, başka bir ifadeyle muhafazakâr bir söyleme başvurduğu gerçeğini değiştirmemektedir (Casse, 1996:25).87

Başkanın 1996 yılında “büyük hükümet dönemi bitmiştir” açıklamasından sonra gazeteler ve dergiler bunu Amerikan muhafazakârlığının zaferi olarak duyuruyorlardı. Örneğin, önemli muhafazakâr dergilerden The Weekly Standard bunu kapaktan, parlak kırmızı bir manşetle şöyle duyuruyordu: “Kazandık!” (Fulner, 1996:8).

Aynı süreçte İngiltere’de de seçimi solcuların kazanmasının solun iktidarı veya muhafazakârlığın iktidarı kaybetmesi anlamına gelip gelmediği tartışılıyordu. Tony Blair’in muhafazakâr fikirlere karşı çıkarken aynı zamanda onları savunmakla suçlanması ve MP lideri John Major’un onu Orwellyen anlamında “ikilidüşün”⁸⁸ ile suçlaması (Ashford, 1997:10) aynı sürecin İngiltere’deki yansıması olarak değerlendirilebilir. İşçi Partisinin zaferini Thatcher’ın partisinin muhafazakârlığına karşı kazandığını ileri sürmek güçtür. En azından bu zaferin bilinen anlamıyla solun zaferi olduğu tartışmalıdır. Başarı ve iktidar, Blair’in partisinin eski söyleminde radikal bir değişimin ardından gelmişti. Her ne kadar partinin değişiminin veya Mandelson ve Liddle’in (1997:20) ifadeleriyle “modernleşmesi”nin, onun

87 Clinton’ın homoseksüel evliliğinin federal düzeyde tanınmasını reddeden bir tasarını imzalamak istediğini açıklaması, onun 1992 seçim kampanyası için para toplayan gay aktivistlerin protestolarına neden olurken, Senatör Bob Kerrey de, başkanın “dönüşümünü” değerlendirirken, “Clinton ender görülen iyi bir yalancısıdır” diyecekti (Aynı Yerde).

88 İkilidüşün (double-thinking): George Orwell’in *Bindokuzyüzseksendört*’ünde kullandığı ve çelişen önermenin aynı anda geçerli olduğuna inandırmaya yönelik beyin yıkama teknikleri çerçevesinde dilin dejenere edilmesiyle ortaya çıkan bir düşün(dür)me stili.

“(t)emel ilke ve inançlarından vazgeçtiği anlamını taşıma[adığı]; bu ana amaç ve değerlerin daha belirgin biçimde tanımlanmasını ve değişen dünyanın koşullarına yeniden uygulanmasını içer[diği]” (Aynı Yerde)⁸⁹ ileri sürülse de, partinin dine, aileye, topluluk duygusuna ve benzeri muhafazakâr temalara ilişkin olarak Blair ile -veya ondan önce- başlayan vurgusunun, Thatcher’ın liberalizminin gözardı ettiği bir söylemi, yani klasik muhafazakâr söylemi yansıttığı, dolayısıyla partinin pekala değiştiği de söylenebilir.

Muhafazakâr söylemin siyasal spektrumun farklı kesimlerince de az veya çok oranda ama genellikle kabul edilir hâle gelmesi muhafazakârların müstakil bir hareket olarak görülmesini güçleştirmektedir. Gerson, bu durumu muhafazakârlığın başarıya ulaşmış olmasına bağlarken (Neuechterlein, 1996:7), Podhoretz de benzer bir biçimde, “ulaştığı başarıdan dolayı bugün artık neo-muhafazakârlığa gerek kalmadığını, çünkü ideolojik açıdan ayırıcı vasfından mahrum kaldığını” ifade etmektedir (1996:25). Başka bir ifadeyle, neo-muhafazakârlığın başarıya ulaştığından dolayı “öldüğünü” savunanlardan Podhoretz, içinde bulunduğu akımın, 1960’larda radikalizmin yaydığı ve o günün yerleşik liberal kurumlarınca doğru kabul edilen “yalanlarla” savaşmak için dünyaya geldiğini, bunu başardıktan sonra Othello gibi sahneden çekildiğini ifade etmektedir (Aynı Yerde).

89 Bu “modernleşme”nin kapsamındaki bazı yargılar, söz konusu değişimin yönüne ışık tutucudur:

“Yeni İşçi Partisi merkezî planlamanın ve devlet kontrolünün ekonomik başarıya giden yol olduğu yaklaşımını kesinlikle reddeder. (...) Yeni İşçi Partisi, rekabetçi pazarların amansızlığını, yenilikleri kamçılayan, seçme hakkı veren, tüketicinin isteklerini önceden gören ve doyuran en etkin araç saymaktadır. (...) Yeni İşçi Partisinin dinamik piyasa ekonomisine olan inancı, risk almayı ve iş kurmayı teşvik etmek için önemli ölçüde kişisel teşviki ve ödüllendirmeyi kabul etmeyi içerir. Kâr pis bir sözcük değildir; kâr özel yatırımcılığın motorudur” (Mandelson-Liddle, 1997:46-7). Merkezî planlamaya karşı olmayı, piyasa ekonomisinden veya rekabetten yana olmayı ve bireysel ekonomik girişimi ve kâr güdüsünü teşvik etmeyi içerir. Kâr pis bir yekün reddetmek zorunda olmadığı ileri sürülebilir; ancak konumuz açısından önemli olan İşçi Partisinin bu değerleri daha önce bu açıklıkla savunup savunmadığıdır. Bu bağlamda önemli olan değişimin yönüdür. Başka bir ifadeyle partinin sadece muhafazakârlığa değil, liberalizme de bakışındaki değişimdir.

2. Söylemin Yükselişine İki Örnek

Muhafazakâr söylemin yükselen egemenliğinin nerelere kadar uzandığını daha iyi anlamak için iki örnek vermek yararlı olabilir. Bunlardan ilki, reel sosyalizmi savunmak için muhafazakâr argümanları kullanan İsveç’li komünist bir yazar olan Thereborn Tannsjö’dür. Sosyalizmi savunmak için Hume’den Hegel’e, Maistre’den Burke’ye, Scruton’dan Quinton’a kadar çok sayıda muhafazakâr düşünürün argümanlarını kullanmakta sakınca görmeyen Tannsjö’ye göre “... reel sosyalizmin muhafazakâr savunusu, hiç değilse herhangi bir mevcut kapitalist sistemin muhafazakâr savunusu kadar güçlü görünmektedir”.

1985’te İsveç’teki seçim kampanyasında İngiliz Tory partisinin İsveç’teki karşılığı olan *Moderata Samlingspartiet*’in Reagan ve Thatcher’den etkilenecek şekilde de bir “sistem değişikliği”ni savunduklarını belirten Tannsjö, işçi partisi *Socialdemokraterna* ile İsveç Komünist Partisi’nin hâlihazırda iyi yerleşmiş sistem (yani refah toplumu) adına güçlü ve başarılı bir karşı koymada bulunduğunu ve bu savunuyu muhafazakâr argümanlarla yaptığını ifade etmektedir.

Bir şeyin reel ise, onun aynı zamanda rasyonel olduğuna ilişkin yeni Hegel’ci yorumdan yola çıkarak sosyalizme bir yaşama alanı açmaya çalışan Tannsjö’ye göre sosyalist ekonomik yapılar da reeldirler ve bu da onların rasyonel olduklarını göstermektedir. Gerçek olan bu sosyalist yapılar, üretici güçlerin gelişiminin bugünkü aşamasında, “bu güçlerin büyümesine, başka herhangi bir yapının yapabileceğinden daha etkin bir katkı sağlamaktadırlar. Bu olgu onların neden egemen olduğunu açıklar ve onları her koşulda (mantıksal olarak) zorunlu kılar” (1990:148).

Reel sosyalizmin onlarca yıllık tarihi, onu artık korunması gereken değerlerden birisi, hâline getirmiştir. 1930’lardan itibaren

Sovyetler Birliği'nde de kültürel, siyasal ve toplumsal yaşama ilişkin kurumlar yerleşmeye başlamış, bireyler bu kurumlardaki pozisyonlarını nadiren değiştirmişlerdir. Brejnev dönemi Sovyetler Birliği'nin uyumlu bir ekonomik, sosyal ve kültürel gelişim gösterdiğine ilişkin parti yayınları artık Lenin'den ziyade Maistre'i hatırlatmaktadır (1990:145).

Varolan sosyalist düzenin iyice yerleşmiş olmasını “Hume’un dediği gibi, mevcut ve iyi kurumsallaşmış bir düzenin, onun hiç olmamasından daha önemli olduğunu neden ileri sürmeyelim?” biçiminde savunan yazar, (1990:153) reel sosyalizmden komünizme geçiş sürecinin muhafazakâr ve tedrici bir yöntemle gerçekleştirilmesi gerektiğini söylerken bile Burke’ten yararlanmakta; Burke’ün “değişim” anlamına gelmediği sürece, başka bir ifadeyle sürekliliğin yıkımını getirmediği sürece reformu sıcak karşıladığını belirterek (1990:151) geçiş sürecine ilişkin yöntemi de belirlemektedir.

İkinci bir örnek ise eşcinselliği ve eşcinsel evliliğini “alternatif yaşam biçimi” adına değil, muhafazakârlığın ön plana çıkardığı evlilik ve aile değerleri adına savunma yönündeki eğilimde belirginleşmektedir. Kendisi de bir eşcinsel olan Katolik İngiliz yazar ve bir muhafazakâr, Andrew Sullivan, *Virtually Normal* adlı kitabında İncil’in homoseksüelliği kesin bir dille yasaklayan ifadelerini farklı bir yorumla tâbi tutarak homoseksüel çiftlerin evlenmelerine engel olunmaması gerektiğini savunmaktadır. Sullivan’a göre, eşcinsellere yönelik tüm kamusal ayrımcılıklar sona erdirilmelidir. Değişimin gerekli olduğu iki anahtar alan, askerlik ve evlilik yasasıdır. Bu alandaki “anti-sodomi” yasaları kaldırıldığında, okullarda eşcinsellik konusunda aydınlatıcı bilgiler verildiğinde ve müfredat bu amaçla yeniden düzenlendiğinde bu kesimin içinde bulunduğu güçlükler sona erecektir. Eşcinsellerin evliliğini, aileye ilişkin muhafazakâr duyarlılığı yansıtacak argümanlarla

savunan Sullivan, ev arkadaşlığının oldukça kolay kurulup yine kolayca yıkıldığını gerekçe göstermekte ve kalıcı olanının sadece evlilik olduğunu belirtmektedir. Wilson (1996: 35-38); ayrıca bakanınız Podhoretz (1996: 32-41).

Bu örnekler yükselen muhafazakâr söylemin farklı dünya görüşlerine ve ideolojilere olduğu kadar, farklı yaşam biçimlerine de ulaşan ve onları yeniden biçimlendiren etkisi olarak değerlendirilebilir.

3. Muhafazakârlığın Çatışma Alanları

Muhafazakârlığın liberal ve sol kesime karşı verdiği mücadele; kürtajdan eşcinselliğe, uyuşturucu kullanımından alternatif yaşam biçimlerine kadar çeşitlilik arz etmektedir. Tartışılan tüm sorunlarda onu bu iki kesimden ayıran husus, muhafazakâr akıl ve toplum anlayışının doğal bir yansıması olarak görülebilir. İnsan, kendi bedenine müdahale ederek kürtaj yaptırmaya, ötenaziye, cinsel tercihte bulunmaya veya vücudunu yıkıma uğratacak maddeler kullanmaya karar verebilecek bir yetkiye sahip midir? Liberaller açısından bütün bunlar bireysel bir tercihi yansıttığından dolayı bu sorunun cevabı açıktır. Sol için de, bunların olumsuzlanması gerekmeyebilir. Muhafazakârlara göre, *yetkin olmayan* bir varlık olarak insan, konu kendi bedeni bile olsa, sınırsız bir yetkiye sahip değildir. Siyasette devrimi reddetmeyi gerektiren kurucu akıl, bireysel yaşamda da -Stankiewicz'in yukarıdaki ifadeyle⁹⁰- geri dönüşü olmayan radikal değişimi hoş görmemektedir. Muhafazakâr zihin için bütün bu tartışmalı konulara muhalefette yine iki kaynaktan, dinî ve dindışı gerekçelerden söz etmek mümkündür. Ama her iki kaynak da aynı muhafazakâr tutumda buluşmaktadır. Söz gelişi intihar, can alma yetkisinin sadece Tanrı'da olduğu gerekçesi kadar, telafisi mümkün olmayan bir değişimi ifade ettiğinden dolayı da yanlıştır. Klasiklerle çağdaşları, dindarlarla

90 Bkz. III. Bölüm, "Geri Dönüşü Olmayan Siyasî Değişime Muhalefet".

ateistleri birleştiren ve insanın uyumunu temel alan bir ortak tutumdan söz etmek mümkündür.

Kürtajı kadınların “seçim hakkı” çerçevesinde destekleyenler (pro-choice) ile “yaşam hakkı” temelinde ona karşı olanlar (pro-life) arasında iki büyük kampa ayrılmış olan Batı dünyasında, muhafazakârlar hemen hemen tamamen pro-life kesimde yer almaktadırlar. Kürtajın yasaklanması için yasama organlarını etkilemeye çalışmaktan, kürtaj karşıtı gösteriler yapmaya, bebeğini aldirmayı düşünen anneleri doğum yapmaya ve gerekirse çocuğunu evlatlık vermeye ikna çabasına veya kürtaj kliniklerinin önünde karşı propaganda yapmaya kadar çok geniş bir çerçevede yapılan eylemlerin odağında genellikle muhafazakârlar vardır. Bu konuda klasik veya neo olmak muhafazakâr bireyin tutumunu değiştirmemektedir. Kürtaj, bir hak değildir, caniliktir, aileye saldırıdır veya günahdır; hangi gerekçeden yola çıkılırsa çıkılsın varılacak yer onun savunulmaz bir “kötü” olduğudur. Aşağıdaki ifadeler muhafazakâr duyarlılığın somut bir örneği olarak değerlendirilebilir: “Kürtaj hakkı ne çeşit bir haktır? Kuşkusuz Tanrı tarafından kadına bahsedilmiş bir hak değildir, [çünkü] Hayat Veren’in verdiği hayatı almak bir hak olamazdı, özellikle de doğmamış savunmasız bir çocuğunkini. Kürtaj hakkı Tanrı tarafından bahsedilmiş bir hak değilse kim tarafından bahsedilmiştir? Hükümetler tarafından mı?...” (Novak, 1994: 6).

Kürtajın yasallaşmasına yönelik bu eleştiri, aynı zamanda hükümetin veya devletin insan yaşamında değer koyucu bir otorite olarak müdahale edemeyeceği çekirdek bir alanın varlığına da işaret etmektedir.

4. Yeni Çatışma Alanları ve Yeni İttifaklar:

Neo-Muhafazakârlığın Genişlettiği Cephe

Yirminci Yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran neo-muhafazakârlığa gelindiğinde, muhafazakâr duyarlılığın taraf olarak yer aldığı çatışma konularına yenilerinin eklendiği görülmektedir. Sekülerleşmesine paralel olarak dine ilişkin konulardaki taleplerinden zaman içinde vazgeçen ve böylece bu çatışma alanını terk eden neo-muhafazakârlık, kapitalizm ve milliyetçilikte oluşturduğu bileşim ölçüsünde klasik tartışmalara yenilerini, yani yeni çatışma alanlarını da eklemektedir. Burke’teki ilk biçimleriyle liberal bir nitelik taşıyan, ancak bireye, üretime ve bölüşüme ilişkin duyarlılıkları ile kapitalizme karşı ihtiyatlı bir kabul politikası da içeren muhafazakârlığın önemli bir bölümü, II. Dünya Savaşı sonrasında itibaren, sosyalizme karşı duyduğu onulmaz nefretin de etkisiyle liberalizme yaklaşıma başlamıştır. 1947’de *Mont Pelerin Society*’yi kuran ve “planlamacı zihniyetle karşı entelektüel bir savaş başlatan düşünür ve akademisyenlerin bir bölümünün muhafazakâr liberal veya liberal muhafazakâr olarak adlandırılıyor olmaları bu konuda bir fikir verebilir. Başka bir deyişle, pratik bir ittifakını teoriyi yeniden biçimlendirmedeki etkisinden söz edebiliriz. Bu yaklaşma, onun başta bireysel özgürlükler olmak üzere demokrasi ve piyasa ekonomisi konularında daha liberal bir çizgiye evrilmesine yardımcı olmuştur. Ancak muhafazakârlığın başta din olmak üzere insan ve toplum konusundaki duyarlılıklarının azalması, onun kapitalist üretim biçiminin yegâne siyasal ideolojisi olmayan liberalizmden başka veya onunla bütünüyle uzlaşmayan rejim biçimlerine de benzer bir yaklaşıma olanak vermiştir.⁹¹

91 Liberalizmin, “Kapitalist üretim biçimi”nin siyasal ideolojisi olduğu yönündeki genelleme, birçok bakımdan tartışılabilir bir basitleştirmeyi ifade etmekte ve kapitalizmin yegâne siyasal biçiminin liberalizm olmadığı gerçeğini gözden uzak tutmaktadır. Kapitalist bir yapı, otoriter veya illiberal demokratik rejimlerle de birlikte varolabilir. Dolayısıyla, kapitalizm lehine her gelişim, otomatik olarak liberalizm lehine bir gelişimi yansıtmayabilir ki John Locke’tan beri gelen liberal hoşgörü geleneği ile mesafesi göz önüne alındığında, özellikle neo-muhafazakârlık açısından geçerli olan da budur.

Sekülerleşmenin pratik hayattan dışlayarak manevî alana ittiği dinin yerini kolektif bir kimlik olarak milliyetçiliğin alışı (Haag'ın Aydınlanmanın dışladığı dinin yerine milliyetçiliğin doldurmaya çalışmasının sonuçlarına ilişkin değerlendirmesinin -Bkz. I. Bölüm- *sekülerleşen muhafazakârlık için de artık geçerli olduğu düşünülebilir*) da neo-muhafazakârlığın çatışma alanlarına yenilerini eklemiştir. Kuşkusuz Ondokuzuncu Yüzyılın son çeyreğinden itibaren muhafazakâr düşünce geleneğinde ulusal bütünlüğe ve kültürel kimliğe yapılan vurgu anlamında milliyetçi bir damarın hep olageldiği; ancak bu damarın muhafazakâr akıl tarafından yumuşatıldığı söylenebilir. Bununla birlikte günümüzdeki neo-muhafazakârlık, ikili bir yapıyı yeni sağ'ın ekonomide "liberal", siyasette otoriter bir parçasını yansıtmaktadır. Reagan ve Thatcher in siyaset etme biçimleri ile onları izleyen sol iktidarların benzer bir çizgide izledikleri politikalar klasik muhafazakârlarca olduğu kadar sosyalistlerce de eleştirilmektedir.

Bu mücadele veya karşı-saldırının çok çeşitli cephelerde başlamış ve sürmekte olduğu görülmektedir. Özellikle muhafazakârlığın Yirminci Yüzyılın son çeyreğindeki egemenlik biçimlerinden birini temsil eden neo-muhafazakârlık, hem klasik veya geleneksel muhafazakârlığa, hem de diğer ideolojilere karşı pratik siyasette ve siyasî söylemde kazandığı zaferi kutlarken, kendisi açısından nihai olan bu zaferle yetinmeyeceğini de ifade etmektedir. Bu kesimin hem pratikteki mücadelelerinde, hem de önde gelen düşünce adamlarının eserlerinde somutlaşan bir karşı- saldırıdan söz etmek mümkündür.⁹²

92 Podhoretz (1996:26) neo-muhafazakâr tezlerin bugün artık genel kabul görmesi ve başarıya ulaşmasının veya yukarıdaki ifadesiyle "ölmesinin", ona artık gerek kalmadığı anlamına gelmediğini ifade ederek, tam tersine, özellikle iç politika-da yapılacak şeyler arasında son elli yıldaki sol devrimin "tahribatını giderecek" "karşı-devrim"e ihtiyaç olduğunu ileri sürmektedir.

Bu cephelerden ilki kültüre ilişkindir. Burke'ün temsil ettiği klasik muhafazakârlığın geçmişteki ve günümüzdeki savunucularının farklı kültürleri ve o kültürlerin meşruluğunu tanıyan⁹³ mistik boyutu neo-muhafazakârlıkta seküler bir milliyetçiliğe dönüşmüştür. Ulusal kültürden farklı olanın dışlanması ve onun “bozucu” bir unsur olarak görülmesi, ondan kuşku duyulması gibi otoriter politikalara kaynaklık eden bir anlayıştan söz etmek mümkündür. Dış politikada ise ulusal gururun yüceltilmesi ve ülkenin gücünün kabul ettirilmesi için şiddet dahil çeşitli zorlama yöntemlerinin meşru görülmesi söz konusudur. Maynes (1997:19-20)'e göre, kamu politikası alanında muhafazakâr söylemin egemenliği, derilerinin rengi, siyasal inançları ve dinleri bakımından “farklı” olanlara karşı derin Amerikan korkularının bu kesimce sömürülmesi nedeniyle gelecek adına kaygı vermektedir.

a. Dış Politikada Uzlaşmaz Tutum

Neo-muhafazakârlığın özellikle dış politika alanındaki işlevinin bütünüyle barışçıl ve uzlaşmacı olduğunu söyleyebilmek güçtür. Amerika örneğinde, bu ülkenin dış politikasının biçimlendirilmesinde komünizm korkusunu sürekli canlı tutan ve Vietnam yenilgisinin doğurduğu utancı silmek için dış politikada ülkeye “şeref kazandıracak” başarılar sağlanması için başka ülkelere karşı aşırı müdahaleci bir politika izlemeyi teşvik edici bir işlevden söz etmek mümkündür.

Bu çerçevede Reagan'ın “Vietnam'dan geri çekilme rezaletiyle ve 1979'da İran'da Amerikalı rehinelere alıkonulmasının utançıyla ciddi bir biçimde zarar gören Amerikan ulusal gururunu yeniden tutuşturmaya” (Heywood, 1988:89) çalışması ve El Salvador'dan Grenada'ya, Panama'dan Küba'ya, İran'dan Irak'a

93 Nisbet'in de belirttiği gibi, Burke, Amerikalı, Hintli ve İrlandalıları “aynı temel ilke” çerçevesinde savunmuştu. “Bu savunmaların her birinde tercihini yerel olandan, yabancı bir gücün baskısı altındaki halkın tarihsel geleneğinden yana koy [muştu]” (1991:4).

kadar birçok ülkenin doğrudan Amerikan saldırılarına maruz kalmaları, neo-muhafazakârların sadece onaylamakla yetinmeyip, talep de ettikleri bir politikayı ifade etmektedir.⁹⁴ Maynes (1997: 15-16)'in de belirttiği gibi, neo-muhafazakârlar Amerikan dış politikasını “taviz kültürü”nü taşımakla ve “anti-Amerikacı” olmak gibi suçlayıcı kavramlarla eleştirmişlerdir. Örneğin, Norman Podhoretz soğuk savaş dönemi Amerikan politikasını eleştirirken 1930’larda Nazi Almanyası’na taviz verdiğini ileri sürdüğü İngiliz dış politikası ile paralellik kurmaktadır. Yine Ortadoğu konusunda da, bu akımın içinde önemli bir ağırlığı olan Yahudi entelektüellerin, İsrail’in güvenliği için Filistin’le uzlaşmayı eleştirmeleri ve çatışmanın devamı yönündeki politikaları desteklemeleri de barışçıl bir nitelik taşımamaktadır. Soğuk savaş döneminde bu politikanın en önemli destekleyicileri de onlar olmuştur: “Birçok seçkin neo-muhafazakâr, Birleşik Devletleri güçlü tutmanın tek yolunun popüler Sovyet korkusunu yükseltmekten geçtiğini açıkça kabul ediyordu. Moskova ile Washington arasındaki gerilim düzeyini azaltacak herhangi bir politikaya karşı ateşli bir mücadele vermişti” (Maynes, 1997:16).

Körfez savaşında da neo-muhafazakârlar, diğer muhafazakârlardan farklı olarak saldırgan bir politikanın öncülüğüne soyunmuşlardır. Körfez krizine verilen farklı cevapların, muhafazakârlar arasındaki derin çatlağa ışık tuttuğunu belirten Ahlberg (1991:42)'in de belirttiği gibi, “Russell Kirk gibi akademisyen ve Pat Buchanan gibi köşe yazarı olan daha geleneksel

94 Amerika Birleşik Devletlerindeki iki büyük parti arasında, özellikle dış politika konusunda belirgin bir farklılıktan söz edilemeyeceği ileri sürülebilir. Ancak klasik liberallerle muhafazakârları birleştiren Cumhuriyetçi Partinin neo-muhafazakâr entelektüellerinin ABD’ye biçmek istedikleri uluslararası rol, Demokratlarınkine göre daha müdahaleci görünmektedir. Edwin J. Feulner’in “lider Amerika” özlemini yansıtan ifadeleri, bu tutumun bir örneği olarak değerlendirilebilir: “Dünyanın Amerika’nın liderliğini özlediğine inanıyorum. Ronald Reagan’ın 1987 yılında Berlin’de durup ‘Bay Gorbachev, yıkın bu duvarı!’ dediği türden bir liderlik” (1996:5).

‘paleo-muhafazakârlar’, Körfez konusunda genellikle izolasyonist ve ‘anti-müdahalecidirler’.⁹⁵

Neo-muhafazakârlığın bu yaklaşımı, muhafazakârlığın farklı kültürlerle müdahaledeki geleneksel çekingenliğinin terk edilmesi anlamını taşımaktadır. Carlin’in yukarıdaki örneğini hatırlarsak, neo-muhafazakârların Hindistan’daki adli cinayetlerinden dolayı Warren Hastings’in⁹⁶ suçlanmasının ve cezalandırılması talebinin ardındaki kişi olarak Burke’ün, “Hiroşima ve Nagazaki’deki iki yüz bin savaşımayan insanın stratejik kurban edilmişlerini onaylamasını beklemek mümkün değildir”. Siyasetin tâbi olması gereken üstün değerleri kabul eden, ama onun soyut bir projenin konusu hâline getirilmesine karşı olan; “realpolitiki savunmayan bir realist ve moralistic olmayan bir moralist” (Carlin, 1985:243) olan Burke’ün bu gerilimli dengesi muhafazakârlığın siyasete temel bakış açısını ifade ettiği gibi, neo-muhafazakârlığın klasik olanla mesafesine de ışık tutmaktadır. “Sorunu çözen” bir bombaya itiraz etmenin, hâli hazırdaki tutumlarını göz önüne aldığımızda, neo-muhafazakârlara irrasyonel veya saçma geleceğini düşünebiliriz.

b. Kültürel Çeşitlilik ve Neo-Muhafazakârlar

Kültür konusunda ise neo-muhafazakâr tutumun en somut örneklerinden birisini, yukarıdaki ifadeleriyle kapitalizmi yücelten Podhoretz’de görmek mümkündür. Neo-Muhafazakârlığın bu

95 Buchanan, neo-muhafazakârların “İrak’a karşı askeri müdahaleyi teşvik etme arzularının stratejik bakımdan yanlış olduğunu ve bu tutumlarının Amerika- ninkinden çok İsrail’in çıkarlarına sadakat göstermelerinden kaynaklandığını ileri sür- müştü” (Ahlberg, 1991:42). Neo-muhafazakârların, bir siyasî hareket olarak büyük çoğunlukla Yahudi entelektüellerden oluşması, bu savı açıklar görünmektedir. Ancak bu hareketi oluşturanların, yukarıda da belirtildiği üzere Troçkizm gibi klasik muhafazakârlığa uzaklığı, ölçüsünde Aydınlanma düşüncesine yakın ideolojilerden geliyor olmaları ve dolayısıyla muhafazakârlığın geleneksel duyarlılıklarından kopuklukları da açıklayıcı olabilir. Çünkü neo-muhafazakârlar, yukarıdaki diğer örneklerden de anlaşılacağı üzere bu tutumu sadece İsrail ile ilişkili olarak değil, genel bir tutum olarak sergilemektedirler.

96 Burke, Hindistan halkına ve onların geleneklerine karşı işlediği suçlardan dolayı bu Genel Valinin cezalandırılması için uğraş vermişti (Bkz. Ayling, 1990:161-181; Morley, 1923:184-186).

önemli ismi, kültürel farklılıklara geldiğinde pek de liberal bir tutum sergilememektedir. Aşağıdaki ifadeler yeni kültürel taleplere veya dezavantajlı gruplara “pozitif ayrımcılık” taleplerine neo-muhafazakâr bakışı yansıtmaktadır:

“Neo-muhafazakârların, güçlerini onunla mücadeleye adanmaları gereken, özgün biçimleriyle itibarını kaybetmiş çıplak bir anti-Amerikancılık vardır. Ancak bu, kendisini sinsice yeni biçimlere dönüştürmüş ve böylece yeniden bir yaşama alanı elde etmiştir. Özellikle üniversitelerde, daha önce haklarından mahrum bırakılmış etnik ve cinsel azınlıklara gecikmiş borçların ödenmesi gibi masum bir çaba veya çok-kültürcülük adı altında geleneklere ve toplumun değerlerine saldırılmaktadır” (Podhoretz, 1996: 26).

Çokkültürcülüğü, özellikle de onun eğitimdeki taleplerini kıyasıya eleştiren neo-muhafazakârlığın diğer bir önemli ismi Irving Kristol ise muhaliflerine karşı daha kuşkucu görünmektedir. Ona göre çokkültürcülüğü (multiculturalism) savunan “milliyetçi-ırkçı siyahlar, radikal feministler, homoseksüeller ve lezbiyenler koalisyonu”ndaki sert çekirdek ise siyahlardır. Onları eleştirmek de güçtür, çünkü karşı olanlar “ırkçı” damgası yemekten korkmaktadırlar. Her şeyin ötesinde “anti-Amerikan” ve “anti-Batılı” olan bu çokkültürcülük “ideolojisi”, sınıf çatışmasından ümidini kesen “kampüs radikalleri”ni aradıkları yeni bir çelişkiye, “etnik-ırksal çatışma”ya yönelmektedir. Eğitimde çokkültürcülük önerisi ise bir eğitim reformu değil bir eğitim trajedisidir. Kısacası, eğitimsel, toplumsal ve siyasal bir program olarak “radikallerin kibarca çokkültürcülük diye adlandırdıkları şey, Nazizmin veya Stalinizmin yaptığından daha fazla ‘Batıya karşı bir savaş’tır (1995:50-53).

Bu ifadelerin, özellikle Kristol’ün son cümlesinin düşündürdüğü bir konu, çokkültürlülük ile çokkültürcülük arasında belirgin bir ayrımın neo-muhafazakâr kesimde her zaman net bir biçimde yapılmıyor olduğudur. Liberal bir perspektifle bireysel özgürlüğün grup “hakları” lehine gözardı edilmesi gerekçesiyle çokkültürcülüğün eleştirilmesini anlamak mümkündür; ancak yukarıda-

ki ifadelerden de anlaşılacağı üzere farklı kültürlerde somutlaşan bir “öteki”nin görünürlüğüne karşı bir tahammülsüzlük de hissedilmektedir. Öte yandan kendisinininkiyle birlikte diğer kültürlerle olan saygıyı ifade eden klasik muhafazakârlığın dengesi de neo-muhafazakârlıkta ilkinden yana bozulmuş görünmektedir. Thomas Fleming gibi “... üçüncü dünya göçmenlerinin hâkimiyeti altındaki bir Birleşik Devletler, kendi kültürel ve iktisadî hayatından çok farklı bir ulus olacaktır” (1989:5) kaygısını benzer ifadelerle sıkça tekrarlayan neo-muhafazakârlar, aynı kaygıyı Amerikan kültürünün hâkimiyeti ve hatta askeri ve siyasî baskısı altındaki diğer toplumlar için yeterince dile getirmemektedirler.

IV. Bölüm

Akıl ve Muhafazakârlığın Geleceği

"Eğer Batı uygarlığı gelecekte bir gün çökecekse, bu ilk günah yüzünden değil büyük bir ihtimalle muhafazakârlık yüzünden olacaktır"

(Auerbach, 1959:314).

WILLIAM RUSHER, GELECEK ELLİ YILIN GÜNDEMİNİ öngörürken, geleceğin muhafazakârlık ile Aydınlanma arasındaki savaşa sahne olacağını söylüyordu. Ona göre, muhafazakârlığın iki ana direği olan serbest piyasa ekonomisi ile komünizmin yayılışına karşı muhalefet başarıya ulaşmıştı; ancak üçüncü amaç, yani Yahudi-Hıristiyan geleneği ile Aydınlanma arasındaki savaş henüz devam ediyordu (1996:10). Gerçekten de Yirminci Yüzyılı siyasî alanda elde ettiği başarılarla kapatan muhafazakâr ideolojinin en azından bazı unsurları, artık yüzlerini üç yüz yıldır süren bir felsefi kopuşun, yani Aydınlanmanın izini taşıyan bireysel ve toplumsal varoluşun tüm alanlarındaki değer ve kurumlarla mücadeleye çevirmektedirler. Aydınlanma aklının ürünü olan devrimlerin, rasyonalist projelerin ve onların ardındaki ideolojilerin yaşattığı acıların, muhafazakâr duyarlılığı besleyen en önemli kaynaklar olarak mevcut oluşu, süreci hızlandırmakta, muhafazakârlığın ikna gücünü artırmaktadır. Kurucu rasyonalist projeler arasında özellikle sosyalizmin çöküşü, rasyo-

nalist liberalizmin yerini klasik liberalizme bırakışı, moderniteye yöneltilen çok boyutlu saldırılar ve postmodernizm gibi “teori karşıtı teoriler”in yükselişi, Aydınlanma aklını gittikçe savunmasız bırakmakta, ona dayalı olarak geliştirilen tasarımların üzerine kurulu olduğu zemini muhafazakârlık yararına çürütmektedir.

Akil Çağından sonraki tarihin yarattığı hayal kırıklığı, farklı düşünce geleneklerinden çok sayıda yazar ve düşünürün uygarlık ve insanlığın durumu konusunda, Aydınlanmanın iyimserliğinden çok muhafazakârlığın karamsarlığıyla örtüşen yaklaşımlarını gündeme getirmiştir. Walter Benjamin, uygarlığa içkin bir barbarlıktan söz ederken, Freud da *eros*'un *tanatos*⁹⁷ ile mücadelesinden yana pek umutlu değildir. Modernitenin dayandığı rasyonalizmin, sekülerizmin ürünü olan büyüsünü yitirmiş dünya, bu dünyada yalnızlaşan bireyin otoriter ve totaliter rejimlerin aracı hâline gelişi, büyük umutlar bağlanan meta anlatı'ların çöküşü, muhafazakâr eleştiriye itirazı güçleştiren bir pratikle desteklenmektedir. Modern zamanlarda yargılanıp kovulan Ortaçağ bile sanattan edebiyata, sosyolojiden siyaset bilimine kadar geniş bir alanda yeniden “keşfedilmekte” ve muhafazakârların nostaljisini ifade eden cemaatsel atmosferi, gizemli dünyası, bireyi sarıp sarmalayan manevî havası, iktisadî bakımdan dayanışmacı yapısı ile modern bireye yitirdiği bir büyüğü geçmiş olarak sunulmaktadır. Kısacası muhafazakârlık 1789'dan bu yana en parlak dönemini yaşamaktadır.

Yaşamaktadır ancak, muhafazakâr söylemin yükselen egemenliği aynı zamanda Aydınlanma ile sürdürülen felsefi mücadelenin de zaferi anlamına gelmemektedir. Yirmibirinci Yüzyıla girerken egemen olan zihin yine Aydınlanmanın zihnidir⁹⁸ ve muhafazakârlığın

97 Yaşama insiyakı ile yıkım insiyakı arasındaki mücadele. Bkz. Tannenbaum-Schultz (1998:270).

98 Aydınlanmanın sadece Batıdakinden ibaret olmadığını savunan ve eleştirilerini “Avrupa Aydınlanması” olarak tanımladığı türüne yönelten Gregorios (1992:32) da bu konuda “iyimser” olmayanlardır: “Avrupa Aydınlanması sona erdi mi? Hiç

kazandığı tüm başarıya karşın “nihai zaferini ilan etmesi için henüz vakit erkendir. Çünkü her şeyden önce, eleştirel ideallerini terkettiği ölçüde “Aydınlanma programına” katılan bir muhafazakârlık söz konusudur.⁹⁹ Onunla mücadele için yola çıkan, ama bu süreçte gittikçe ona benzeyen ve iktidara geldiğinde yola koyulduğu ilk yeri unutan bir muhafazakârlıktan da söz edilemez mi? Örneğin, günümüzde muhafazakârlığın egemen biçimlerinden olan neo-muhafazakârlığın, sekülerizmi ve kapitalizmi içselleştirerek karşıkültürlerle giriştiği mücadele ile -veya klasik muhafazakârlıktan çok bir “ideoloji”yi çağrıştıran mevcut görünümü ile- Aydınlanmanın özünü oluşturan hangi değerlerle mücadele etmekte olduğu sorulabilir. Muhafazakârlığın bu yüzü sosyalizmin çöküşünden kapitalizm adına böylesine gurur duyarken statükoyu dolaylı olarak kabullenmiş olmuyor mu? Eğer öyle ise, Aydınlanmanın ürünü olan bir dünyada statükoyu savunmak, aynı zamanda Aydınlanmaya teslim olmak şeklinde değerlendirilemez mi? Bu soruların cevaplarını aramak, öncelikle yaşadığımız çağda muhafazakârlığın içinde bulunduğu durum ve ilişkilerin mercek altına alınmasını gerektirir.

Gözden Geçirilmesi Gereken İlişkiler

1. Güvenilmez Bir Müttefik: Postmodernizm

Aydınlanmaya karşı verilen mücadelede benzer bir çizgide yer almak, muhafazakârlığın postmodernizmle ilişkisinde sorunlar olmadığı anlamına gelmemektedir. Postmodernizm ve muhafazakârlık ilişkisi ele alınırken genellikle kaba bir yorumla, varsayılan ortak bir

değil. Aksine, hâlâ ciddi bir biçimde yükselişini sürdürerek ve eleştirmenlerini şartırtan dinamik bir güç olarak dünyanın her yanına yayılıyor”.

99 Aydınlanmanın muhaliflerinin sağdan ve soldan yönelttikleri eleştirilerin henüz onu aşmayı başaramadığını belirten Kesler’in saptaması ilginçtir ve - William Rusher’in bu çalışmanın ilk epigramında belirtilen *la lutte finale*’inde muhafazakârlığın işinin sanıldığı kadar kolay olmadığını ortaya koymaktadır. Kesler’e göre “Sağın sınırlı hükümet, serbest piyasa ve Komünist Blok üzerindeki askeri ve teknolojik üstünlük tutkusu, onu Aydınlanma programının önemli parçalarına bağımlı kılmıştır” (1995:103).

duyarlılıktan dolayı aralarında olumlu bir ilişkinin varlığı düşünülebilir. Ancak bu varsayım, -bu çalışmanın I. Bölümünde ifade edilen rasyonalizme yönelik benzer kaygıların veya pratik bazı durumlarda gözlemlenebilecek bir benzer tutum alışın ötesinde bir felsefi karşıtlığın varlığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Postmodernizmin, nazizm ve sosyalizm gibi “meta anlatı”lara karşı oluşu ve dolayısıyla evreni bütün olarak anlayıp onu dönüştürme iddiasındaki projelere inançsızlığı, günümüzde onu muhafazakâr siyaset anlayışıyla kimi zaman bir söylem örtüşmesine götürebilmektedir. Ancak her iki felsefi yaklaşımın da ilgi alanı siyasetle sınırlı değildir. Postmodernizm, değerlerin çoğulculuğunu savunduğu, toplumsal kurum ve değerlerle yerleşik kuralların anlamını sorguladığı veya onlar arasında herhangi bir değerlendirmeye imkân veren mutlak bir ölçütü tanımadığı, başka bir ifadeyle, siyasete yaklaşımını, muhafazakârların duyarlı olduğu başka alanlara da yansıtıldığı sürece uzlaşmadan olduğu kadar çatışmadan da söz etmek mümkündür.

Çünkü muhafazakârların siyaseti kurucu akla dayalı kapsayıcı bir etkinlik alanı değil, sınırlı ve ikincil bir “teknik” olarak tasarlamaları, kısacası siyaseti küçümsemeleri, onların yaşamı anlamlı kıldığına inandıkları kurum ve değerlerin, dinsel veya dinsel olmayan evren tasarımlarının da yok sayılması veya küçümsemesi anlamına gelmemektedir. Postmodernizm bu kurum ve değerlerin önemini tanımadığı veya bir değerler anarşisi yarattığı ölçüde muhafazakâr eleştirinin hedefi olacaktır.

Russell Kirk’ün postmodernizme yönelttiği sert eleştiriler de muhafazakâr duyarlılığın bu boyutuna ışık tutmaktadır: “Postmodern literatür ve felsefe, beşerî durumun hakikatlerini taşımakla ilgilenmemiştir. Onun savunucuları daha ziyade nihilizmi, metafizi-

zik zihin karışıklığını, *a-la-carte* ahlakı ve insan hayatının dayandığı yüce bir amacın yokolmasını beslemişlerdir” (Whitney, 1997:510).

2. Liberalizmle Geçici Uzlaşmada Kalıcı Olan ve Olmayan

Benzer ama daha sofistike bir tartışma da muhafazakârlığın liberalizmle ilişkisinde belirginleşmektedir. Muhafazakârlığın liberalizmle sürdürdüğü uzun süreli ittifakın bir sonucu olarak, sosyal demokrasiden komünizme uzanan sol güçlerin yenilmiş ve pratik düşmanın siyasal olarak ortadan kalkmış olması, artık bu ittifakın varlık sebebini de tartışılır kılmaktadır. Kuşkusuz materyalist bir bilgi kuramını, pozitivist bir dünya görüşünü, ilerlemeci bir tarih anlayışını, devrimci bir siyasî pratiği ifade eden ve muhafazakârlar için kutsal veya önemli olan dine karşıt olmakla suçlanan ve dahası bu suçlamaları haklı kılacak tarihsel örnekleri de fazlasıyla sergilemiş olan sosyalizm ve diğer sol ile kıyaslandığında, muhafazakârlığın özellikle klasik liberalizmle paylaşacağı çok daha fazla ortak zeminler vardır ve liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki tartışmanın, sosyalist hareketlerle olandan farklı olarak daha yumuşak bir zeminde, liberal demokrasinin belirlediği siyasî çerçevede gerçekleştiği görülmektedir. Ancak totalitarizm tehdidinin geriletilmiş görünmesi, bundan sonra, demokratik solun yanında liberalizme karşı da verilecek bir mücadelenin siyasal katalizörü olarak da değerlendirilebilir. Bu sürecin, muhafazakârlıkta ciddi bir iç tartışmayı da hızlandıracağı kuşkusuzdur. Bu tartışma, muhafazakârlığın egemen biçiminin ne olacağını, liberalizmle birlikte önce faşizme, ardından da komünizme karşı liberal demokrasiyi koruma mücadelesinin yan-ürünü olarak dünyaya gelen ve yeni sağda veya neo-muhafazakârlıkta somutlaşan biçiminin kalıcı olup olmayacağını belirleyecektir.

Muhafazakârlık ile liberalizm arasındaki ortak felsefi kökler ve isimlerle, uzun süren ittifakın doğurduğu karşılıklı yakın-

laşmada, dengenin yükselen liberalizmden yana bozulması, muhafazakârlarca eleştirilmektedir. Bliese'in örneklerinden izlersek; Russell Kirk'in "serbest teşebbüs'ün katıksız bir biçimde yüceltimi içinde dejenere olan pratik muhafazakârlığı ve neredeyse tamamen özel çıkarlara teslim olan ekonomik politikayı" kararlı bir biçimde reddetmesi, kendi muhafazakârlık anlayışının işadamlarınıninkiyle özdeşleşebileceği veya özdeşleşmesi gerektiği savını hiddetle yalanlaması, onun bu düşüncesinin önde gelen diğer bazı muhafazakârlarca da paylaşılması, Peter Viereck'in muhafazakârlara "Batının bir fraksiyonunun ekonomik ayrıcalıklarından ziyade Batının insanî ve etik değerlerini muhafaza etmelerini" öğütlemesi, Stephan Tonsor'un gelenekselci muhafazakârların "ne şimdi, ne de gelecekte Amerikan iş çevreleriyle özdeşleşemeyeceğini, çünkü muhafazakârlığın açıkça "doğal hukuk ve vahyedilmiş dinle özdeş" olduğunu savunması (1996:33), bu gerilimli ilişkinin doğasına ışık tutmaktadır. Yine 1979'da Thatcher'ın başbakan olmasıyla birlikte İngiliz Tory paternalizminin gittikçe büyüyen bir serbest pazar fikri ve değerlerinin baskısı altına girdiğini belirten Heywood'a göre, "... 1990'da Thatcher'ın devrilmesi, Tek Ulus geleneğinin İngiliz Muhafazakâr Partisi içindeki canlılığını sürdürdüğünü göstermiştir" (1988:75).

Günümüz muhafazakârlığının bir bölümünde ve bir akım olarak neo-muhafazakârlıktaki dine yönelik vurgunun azalması veya laik tutum da süregelen diğer bir tartışma konusunu oluşturmaktadır.¹⁰⁰

100 Yirminci Yüzyılın ilk yarısında Reinhold Niebuhr'un liberal demokrasiye yönelttiği muhafazakâr eleştirilerindeki dinî vurgu, bunun örneğidir. Heineman (1994:143-146)'ın değerlendirmesiyle, özellikle 1930'lar ve 1940'lardaki totaliter rejimlerin yükselişle ilgili olan Niebuhr, "bireysel öz-çıkar ile toplumsal refah arasında uyum olduğu tezine bağlı kalan liberalleri uyararak, bu "dokunaklı itikat"ın veya "Akıl Çağının illüzyonlarının ve duygusallıklarının" demokrasi için artık bir temel oluşturamayacağını, bunun belki burjuvazinin yükseldiği sosyal istikrar döneminde zararsız olabileceğini, ancak artık demokrasiye zarar vermeye başladığını savunuyordu. Toplumsal çatışmaların eğitim ve benzeri yollarla barışçıl çözümünün mümkün olduğuna inanan ve ebedi barış ve kardeşlik rüyası" gören liberallere karşı Niebuhr, ilk günah doktrininde ifadesini bulan insan doğasındaki giderilemez eksikliğin buna izin vermediğini düşünüyordu. Ona göre, toplumsal sorunların çö-

Öte yandan günümüz muhafazakârları, aileden eğitime, cinsellikten dinî kurumlara kadar toplumsal politikaların belirlenmesine ilişkin tartışmalarda hem klasik muhafazakârlardan, hem liberallerden, hem de sol kesimden yöneltilen eleştirileri ikna edici argümanlarla karşılamak durumundadırlar. Bir örnek vermek gerekirse, anarko-kapitalist bir liberal olarak Ayn Rand’ın eleştirisi önemli görünmektedir :

“Michael Novak ve George Gilder’in samimi çabalarına rağmen, altruist Yahudi-Hıristiyan ahlakını bireysel çıkar temeli üzerine kurulmuş laissez-faire ile uzlaştırmak güçtür... Halkın ahlaki eğitiminin, cinsel davranışlarının ve okuma alışkanlığının gözetilmesinin devletin görevi olduğu inancı, güçlü hükümete muhalif olmakla ender olarak bağdaştırılabilir” (Merill, 1995:134).

Rand’ın eleştirisi ile aynı paralelde, ama bu kez sosyalistlerden gelen şu eleştiri de aynı “çelişki”ye işaret etmektedir: “Muhafazakârlar, anonim şirketlerin büyüyen gücünün doğurduğu tiranlığı göz ardı ederek ‘büyük hükümet’e saldırmaya devam etmekte ve piyasa değerleri ile aile değerleri arasındaki çelişkiyi tanımayı reddederek ‘radikal egaliteriyenizm’e karşı ikazda bulunmakta ısrar etmektedirler” (Kaye, 1996:6).

Ancak eski “Protestan ahlakının” yerini yeni bir “tüketim ahlakının” aldığı veya faşizmin başarısına liberal kapitalizmin ahlaki zafının neden olduğunu (Auerbach, 1959:302-3) dile getirenlerin veya bu iki düşünce geleneği arasındaki farklılık noktalarının altını çizenlerin aksine, başta Edmund Burke olmak üzere, her ikisini bir araya getiren ortak noktaların öneminden yola çıkarak uzlaşma sağlamaya çalışanlar da vardır.¹⁰¹ Ellili yıllarda *National Review* der-

zümünde akıl elbette yardımcı olacaktı, ancak hiçbir düzeydeki akıl veya eğitim, Dewey’nin sandığı gibi insan egosundaki bencil güdülerini dengelemek için yeterli değildi (Heineman, 1994:145) Hıristiyan teolojisi, bu açıdan demokrasiye liberal sekülerizminden daha sağlam bir temel veriyordu (Heineman, 1994:147).

101 Bu amaçla, iki kesim arasındaki görüş birliği ve ayrılığı olan konuları tartışmak ve diyalogu geliştirmek üzere kurulan John Randolph Club önemlidir. Bir araya gelecek bu kulübü oluşturan The Ludwig von Mises Institute, The Rockford Institute ve

gisinin çatısı altında toplanmış olan, ancak sonraki yıllarda yolları ayrılan liberal ve muhafazakâr aydınların yeniden “füzyonunu” sağlamak için girişilen ilk ve en önemli çabalardan (fusionism) birisi, Frank S. Meyer’inkiydi. Editörlüğünü kendisinin yaptığı ve her iki kesimden isimlerin makalelerine yer verdiği *Muhafazakârlık Nedir?* adlı kitaba yazdığı sonuç bölümünde Meyer’in, “bazı eksantrik farklılıklara karşın” bu iki grup arasında varlığını tespit ettiği ortak felsefi temeller oldukça önemlidir. Meyer’e göre, her iki grup aydın da öncelikle beşerî davranışın değişmez standartları olarak işlev görecektir objektif bir ahlaki düzenin varlığına inanmaktadır. İkinci olarak ister hak ve özgürlükleri vurgulasınlar (liberteryenler), isterse de ödev ve sorumlulukları (gelenekselciler), sonuçta “insan şahsiyeti”ni değerli görmekte ve devletin onun üzerinde ideolojik modeller empoze etmesine, planlamaya ve gücü merkezileştirme girişimlerine karşı çıkmaktadırlar. Bu temel perspektifteki uyum, Meyer’in saydığı diğer ortak zeminlerden, Anayasanın savunulmasından veya “Batı uygarlığına” karşı “komünist tehdide” duydukları tepkiden daha önemlidir (Anderson, 1994:22). Bu bağlamda son olarak Stankiewicz’in liberalizm ile muhafazakârlığın arasında doktriner değil, ideolojik farklılıktan söz edilebileceğine ilişkin yaklaşımını eklemekte yarar vardır.

Liberalizm ve muhafazakârlık arasındaki ilişkisinin değerlendirilmesinde, bugün için Ayn Rand’ın kendi radikal pozisyonundan kaynaklanan çatışmacı sonuçlardan çok, iki kesim arasındaki ortak kökleri vurgulayan Frank Meyer’in vardığı sonuçlar daha açıklayıcı görünmektedir. Ancak solun gözden düşmekte olduğu bir tarih döneminde (Bazı sol partilerin Avrupa’da ve eski doğu bloku ülkelerinde kazandığı seçim başarısı bu değerlendirmeyi geçersiz kılacak bir siyasî değişimi yansıtmamaktadır) rekabetin

The Center for Libertarian Studies, yıllık olması öngörülen toplantılarının ilkinin 1990 yılında yapmışlardır. Önemi, ayrılığın belirginleştiği 1950’li yıllardan bu yana yapılan ilk toplantı olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. (*National Review*, December 17,1990).

bu ikisi arasında olacağı düşünülebilir. Bu rekabetin veya çatışmanın şiddeti, toplumsal koşulların yanında ikisinden birinin radikalizmin taşıyıcısı olma potansiyeline de bağlı görünmektedir; ki mevcut koşullarda bu role daha yakın olanın muhafazakârlık olduğu söylenebilir.

Ütopik İmgelemin Taşıyıcısı Olarak Muhafazakârlık

"Öyleyse bazı post-modernistlerin söyledikleri gibi Aydınlanmanın kendisini tükettiğini ve [mevcut] dünyaya varolan biçimiyle, bütün barbarlıkları ve sınırlılıklarıyla razı olmak zorunda olduğumuzu kabul mü etmeliyiz? Kesinlikle hayır. (...) Radikal bir biçimde hasar görmüş olan bir dünyada yaşıyoruz, bu nedenle de radikal tedavilere ihtiyacımız var."

(Giddens, 1994:10).

Aydınlanma sonrası tarihin, Kant'ın düşündüğü gibi insanın kendi kendisini maruz bıraktığı ergin olmama durumundan aklını kullanarak kurtarmasının ve özgürleşmesinin tarihî olmadığı açıktır. Tersine, özellikle Yirminci Yüzyıl, Aydınlanmış aklın ürettiği siyasal projelerin yangın yerine dönen Aydınlanmanın dünyasında, geldiğimiz noktanın iç açıcı olmadığı doğrudur; statükoyu sorgulayarak tarih sahnesine çıkan, kurtuluş vadederken yıkım getiren radikalizmin sonuçları da öyle. Tecrübeden, gelenekten, dinden veya aşkın olandan koparılmış akla dayalı toplum projelerinin savaş alanına çevrilen, sağ ve sol totalitarizmin dehşetiyle sarsılan Yirminci Yüzyıl, bu tür bir akla ve ondan türetilen toplum projelerine sempatiyle bakmak için neredeyse hiçbir gerekçe bırakmamıştır. Yeni bir yüzyıla girerken, yığınlar için geçerli olan bu ruh durumu, öğrenciler ve hatta kendisini statükoyu aşmaya yönelik bir perspektifin inşasıyla yükümlü gören birçok radikal düşünür için bile geçerlidir.¹⁰² Shklar'ın da belirttiği gibi, günümüzde:

102 Altmışlı yılların öğrenci radikalizminin, eleştirel kuramın önde gelen simalarından Horkheimer ve Adorno'dan yakınlık bulmamış olmasını bu bağlamda belirtmek gerekir. Horkheimer, 1968'de öğrenci hareketleri başladığında, öğrencilere karşı açıkça cephe almış ve bu yüzden yuhalanmıştı. Ancak yaşamını, varolanın aşılmasını ve daha insani bir dünya kurulmasını sağlayabilecek bir kuramın inşası için harcayan Frankfurt Okulunun bu önemli isminin öğrencileri hayal kırıklığına uğratan tutu-

“... Aydınlanmanın en tartışmasız mirasçılan olan liberaller ve demokratik sosyalistler arasında bile radikalizm ruhu bariz bir biçimde kaybolmuştur. ... Kendilerini ‘1789 ruhu’na bağlı sayanlar bile bugün ondan yoksun görünmektedirler. ...Bugün kaçınılmaz ilerlemeye veya özgür, akılcı insanların bütünüyle ahenkli bir toplumda zorlama olmaksızın yaşayabileceklerine ne liberaller ne de sosyalistler inanmaktadır.” (1969:219-20).

Öte yandan Aydınlanmanın mirasına bağlılıklarını bildirenler veya onun merkezî değeri olan akli savunular da, onu içinde bulunduğumuz tarihsel dönemde nasıl yeniden formüle etmemiz gerektiğini söylememekte, sadece onun ne kadar değerli olduğundan söz etmektedirler.¹⁰³ Bilinçli bir tasarımın ürünü olarak kurulabilecek akılcı, yeni veya ideal bir dünyanın mümkün olduğundan veya en azından bunun siyasal süreçlerle gerçekleştirilebileceğinden söz edenler artık yok gibidir. Yeni bin yılın başındaki genç kuşakta altmışlı yıllardaki ebeveynlerinin radikalizmini aramak da artık anlamlı değildir.

1. Statükoya veya Robespierre’e Teslim Olmak:

Umutsuzluk Derinleşiyor

Aydınlanmaya ve onun aklına duyulan tepki, varolanı yanlışlayabilecek ve onu aşmamızı sağlayabilecek muhalif bir siyasî perspektifi ve bu tür bir perspektifi kendisinden türetebileceğimiz

munun gerekçesi, sonraki yıllarda her kesimden çok sayıda yazar ve düşünürün radikal değişim projelerine soğuk bakacak olmalarının gerekçesine ışık tutuyordu. Şöyle yazıyordu Horkheimer: “Günümüz gençliğini harekete getiren dürtülerin bir kısmını ben de paylaşıyorum: daha iyi bir hayat ve adil bir toplum isteklerini, bu düzene ayak uydurmak istemeyişlerini.[Ama] (b)ütün kusurlarına karşın, sarsak bir demokrasi bile, bugün bir devrimin kaçınılmaz sonucu olacak bir diktatörlükten iyidir. Bunu açıkça söylemek doğruluk adına zorunlu görünüyor bana...” O. Koçak’ın *Akl Tutulması* için yazdığı önsöz: Bkz. “Horkheimer ve Akıl Tutulması”, Horkheimer (1994:14)’in içinde.

103 Giddens’in yaklaşımını eleştirmek için kaleme aldığı makalesinde Anderson, “Aydınlanmanın bugün sol tarafından tüm karmaşıklığı ve derinliğiyle savunulması ve geliştirilmesi gerekmektedir, ıskartaya çıkarılması değil (...) Bu, solun karşı koyması gereken bir savaş alanıdır, kaçması gereken değil” (1994:40/41) derken, bunun günümüzde nasıl yapılması gerektiği konusunda çok da özgün bir şey söylemiş olmamaktadır.

özerk akli bütünüyle reddetmeyi mi gerektirmektedir? Başka bir ifadeyle, Robespierre'in Yirminci Yüzyıldaki izleyicilerinin, Hitler ve Stalin'in insanlığa yaşattığı acıların büyüklüğü, içinde yaşadığımız dünyanın acılarına razı olmamızı mı gerektirmektedir? Yoksa tıpkı başladığı gibi, soykırımlar ve etnik temizlik hareketleriyle sonlanan bir çağda, yeryüzü cennetleri vaadiyle kitleleri seferber etmeye çalışan projecilere kapılmamak, ama aynı zamanda bu projelerin bunca taraftar bulmasını anlaşılır kılan statükonun gözü kapalı savunucusu da olmamak mümkün müdür?

Bir yanıyla statükonun içinde olan ama diğer yanıyla ona karşı eleştirel bir tutum almak isteyen tüm muhalif bireyler için bu sorulara teslimiyetçi olmayan cevaplar bulmak mümkündür. Tarihsel acılar akli ve onun projelerini ne kadar gözden düşürmüşse, aktüel acılar da statükoyu değiştirecek bir çıkış yolunun bulunmasını o ölçüde zorlamaktadır.

Sosyalist pratiğin başarısızlığının doğurduğu umutsuzluk, bu ideolojinin teorisinin de artık kabul edilebilir bir alternatif olmadığı yönünde yaygın bir kanaate yol açmıştı; ama liberalizmin eleştirel boyutu da kapitalizmle özdeş sayılan statükonun aşılması yönünde talepleri olanları tatmin etmemektedir. Daha iyi bir dünya adına örülen duvarını simgelediği acıları ve yetmiş yıl boyunca yaşananları "reel sosyalizm"le izah etmek "ideal olan"ı çekici kılmaya yetmemekte, ancak Fukuyama'nın liberal demokraside sona erdirdiği tarih de, çoğu kimse için kabul edilebilir bir tarihi ifade etmemektedir. Artık ideolojilerin öldüğünden bahsedilmektedir; ancak ne insanlığın bugünkü durumunu radikal bir biçimde değiştirmeyi öngörmeyen herhangi bir ideolojinin üzerinde mutabakata varılmıştır, ne de yaşadığımız dünyanın içinden daha insanî bir dünya çıkmasını talep etmemizi gerektiren olumsuzluklar sona ermiştir.

Burke'ün Onsekizinci Yüzyıl sorunlarına, yine Onsekizinci Yüzyıl çözümleri bulduğunu savunan Freeman (1992:403) de, "(a) ncak bir aileye ait olan bu sorunların evlatları [olan sorunlar] hâlâ bizimle birlikte yaşıyor. Hâlâ çok iyi çözümlere sahip değiliz. Bundan dolayı onlarla uğraşmalıyız" derken, aynı zamanda bu tür bir çıkış yolu arayışını ifade etmiş olmaktadır. Kısacası bugüne dek getirilen çözüm önerileri yanlışlanmış olsa da *sorun beklemektedir*.

2. Muhafazaya Değer Olanı, Ama Ütopyayı da

Muhafaza Etmek

Muhafazakârlığın içinde bulunduğumuz dünya, toplum ve yaşam hakkındaki bu eleştirel yaklaşımı, muhalif duruşu ve bir kaç yüzyıldır unutmadan ısrarla tekrarladığı kaygıları, onun statükoyla özdeşleşmesine izin vermemekte, sürekli onu sorgulayıcı ve olumsuzlayıcı eleştirel bir kaynak olarak kalmasını sağlamaktadır. Bu anlamda muhafazakârlık diğer çağdaş siyasî doktrinlerden oldukça farklı olarak siyasî taleplerini kökleri derin bir tarihsel muhalefetin ve Aydınlanmayı sorgulayıcı ciddi bir felsefî eleştirinin üzerine oturtmaktadır. Onun için aktüel siyasî sistemler veya onun aktörleri değil, bütün bir çağ ve onu oluşturduğu düşünülen zihniyetin sorgulanması gereklidir. Yirminci Yüzyılın muhafazakâr bir düşünürünün şu eleştirileri, duyduğu rahatsızlığın derinliğinin kanıtıdır:

"En büyük [çaptaki] üretimin çağı, insanoğlunun katlandığı en kanlı, en şiddetli, en karışık, en histerik, en eziyet verici çağ oldu. "Hiçbir yarım-yüzyıl", diyordu Nürnberg mahkemesinde Hâkim Jackson, "bu ölçüde katliama, bu kadar zalimliğe, bu kadar imhaya, azınlıkların böyle toptan sınırışı edilmelerine ve imha edilmişlerine şahitlik etmedi" (McAuley, 1996:541).

Ancak kurucu (constructivist) projelerin reddi hiç kuşkusuz ütöpik imgelemin büsbütün ölümüne terk edilmesini gerektirmelidir. Çünkü bu yangın yerinde, insanın yeni bir gelecek inşa

etme gücünü kendisinde bulabilmesi, bu ütöpik imgelemin, daha iyi bir dünyanın belki salt bireysel akıl üzerine değil ama onun desteğinde ve bilinçli bir eylem aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine inancın korunmasına bağlıdır. Statükonun olumsuzlanması veya en azından tereddütlü kabulü, siyasal radikalizmin temel şartıdır. Öte yandan radikalizm de şöyle veya böyle bu projelerin kaynaklandığı akılla ilişkilendirilse bile, onlara indirgenemeyecek ölçüde genel bir felsefi ve siyasî hareket noktasını ifade etmektedir. Tanımı itibarıyla “(r)adikalizm, devrimci şiddete müsamaha göstermeye gönüllü olmak demek değildir; insanların kendilerine ve kendi toplumsal çevrelerine kumanda edebileceklerine ve düzeltebileceklerine duyulan inançtır. Bu asgarî ütopyacı iman olmaksızın hiçbir radikalizm anlamlı değildir” Shklar (1969:219). İşte bu noktada muhafazakârlık, Aydınlanmanın veya sosyalizmin ve liberalizmin dünyasında, hem kurucu akla karşı çıkan, hem de muhalif bir felsefi zemini temsil eden bir düşünce tarzı olarak belirginleşmektedir.

Muhafazakârlığın -sosyalizme karşı kapitalizmle birlikte verdiği savaşın en şiddetli dönemlerinde bile- bu statükoya muhalif, eleştirel niteliğini koruduğu uzunca bir zamandan beri bilinmekle birlikte, en çok Aydınlanmanın gözden düştüğü bu son yıllarda gündeme gelmektedir. Kuşkusuz Burke’ten beri gelen klasik muhafazakârlık aynı zamanda liberal bir muhafazakârlıktır; piyasa ekonomisini ve özel mülkiyeti tanımakta, sınırlı hükümeti öngörmekte ve kültürel farklılıklara saygı göstermektedir. Bu yönleriyle “statüko”yu kabulleniyor görünmekle birlikte, aynı zamanda hiçbir zaman içine sindiremediği Aydınlanmanın dünyasında yaşadığının bilincinde olarak muhalif duruşunu da elden bırakmamaktadır.¹⁰⁴ Özellikle din(ler)den gelen boyutu,

104 Merill’in “... modern muhafazakârlık; gelenek, sosyal istikrar, din ve ahlak gibi klasik vurgularının dışında selefleriyle çok az şey paylaşır” (1995:132) saptaması daha çok neo-muhafazakârlık için doğrudur. Ayrıca, önce de belirttiğimiz gibi

liberal demokrasiyi faşizm veya komünizm gibi totaliter ideolojilere karşı savunurken, aynı zamanda tereddütlü bir dengede, onu idealize etmeden kabullenebilmiştir. Bu anlamda Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramını oluşturan düşünürlerinin muhafazakârlığın bu yönünün farkında olduklarını belirtmekte yarar vardır.¹⁰⁵

3. Yeni Bir Radikalizmin Taşıyıcısı mı?

"Newt Gingrich ilan ediyordu: 'Ben gerçek bir devrimciyim. [Demokratlar] da gerçek gericiler. Dünyalarımızı değiştiriyoruz.'"

Murowick (1997:33).

Sosyalizmin muhalif gücünün körelmiş olmasının, kapitalist sistemin kendisine hiçbir meydan okuma söz konusu olmaksızın hüküm sürmesi anlamına gelmediğini (1994:11) ve radikal tavrın niteliğinin, içinde yaşadığımız dünya koşullarında yeniden belirlenmesi gerektiğini savunan Anthony Giddens'e göre, tanımı gereği radikal değişimlere karşı olan muhafazakârlık, bu koşullarda hem yeni bir radikalizmin, hem de yeni bir ütopyacı düşüncenin taşıyıcısı olacak hareket(ler)in oluşturulması bakımından önemlidir (1994:249). Giddens'e göre, muhafazakâr olmak için şu veya bu anlamda bir şeyleri muhafaza etmeyi istemek gerekmektedir. Bu çerçeveden baktığımızda, günümüz koşullarında varolan kurumları korumak isteyenler -refah devleti örneğinde de görüleceği gibi- daha çok sosyalistlerken, mevcut yapıları değiştirmek isteyenler muhafazakârlardır (1994:22).¹⁰⁶ Refah devleti anlayışının

muhafazakârlığın siyasetindeki değişim her zaman geçmişten gelen duyarlılıklarının da değişmesi anlamına gelmemekte, aksine, bu duyarlılıkların korunuyor olması, çoğu kez söz konusu siyasa değişikliklerine neden olabilmektedir.

105 Onlara göre muhafazakârlık, burjuvaci tanırtanımsızlığının yok varsaydığı, gelecekte gerçekleşeceği umut edilen adalet anlayışıyla eleştirel ideallere katkıda bulunmuştur. Bkz. Jay (1989)

106 Giddens'e göre, muhafazakârlığı "sağ"dan ayırmak gerekmektedir. Günümüzde sağ neo-liberalizm olarak belirginleşmektedir ve onun da muhafazakârlıkla bağlantısı yüzeyseldir. Muhafazakârlığın eğer bir anlamı varsa, o da varolanı, özellikle de "geç-

ürettiği sosyal kurumlar, sosyalistlerin ve genel olarak solun korumaya çalıştıkları kurumları ifade etmektedir. Refah devletinin ortaya çıkardığı bu kurumlar, sosyalist duyarlılık açısından nihai hedefi ifade etmese bile, yeniden dağıtımcı adalet anlayışı gereği, bir kazanım olarak savunulmayı hak etmektedir.

Bu anlamda sosyalizmin çöküşüyle, ütopyacı düşüncenin ölmesi değil, “yeniden kazanılması” imkânı doğmuştur. Radikalizmin günümüzde dayanacağı zemini ifade eden ve muhafazakârlığa önemli bir görevin düştüğü bu yeni dönemde, ütopyacılık da daha tutarlı bir nitelik taşıyacaktır (Giddens, 1994:249).¹⁰⁷

Öte yandan muhafazakârlığın statükoya karşı radikal bir tutum almasının başka felsefi ve sosyolojik kökleri de vardır. Muhafazakârlar, sanayileşme ile gelen toplumsal değişime ve bu değişimin görünümüne karşı açık veya örtük bir muhalefetin taşıyıcısı olmuşlardır. Bu bağlamda Giddens gibi, günümüzde muhafazakârlığın radikal rol oynaması gerektiğini savunan Blackwell ve Seabrook, bu rolü muhafazakârlığın geçmişte refah devletini savunmuş olmasının yanında daha derin bir kökten, onun sa-

mişten miras alınmış bilgelik” olarak gördüğü geleneği koruma arzusudur. Oysa neo-liberalizm bu en temel anlamda muhafazakâr değildir. Tersine, “piyasaların mütemadiyen genişlemesinde” radikal bir değişimi temsil etmektedir. Bu bağlamda “paradoksal bir biçimde, sağ radikalleşirken sol esasen muhafazaya çabalamaktadır; örneğin refah devletinden kalanları korumaya çalışmak [gibi]” (Giddens, 1994:9). Bu çerçevede neo-liberalizmden farklı olarak korunmaya değer olanın korunması bakımından muhafazakârlık ayrı bir önem kazanmaktadır. Dahası, neo-liberalizmin hüküm sürdüğü bir dünyaya karşı verilecek bir mücadelede de muhafazakârlığın esikinden farklı ve radikal bir rolü söz konusudur. Ancak, Giddens’e göre, bu radikalizmin günümüzdeki niteliği, onu oluşturan unsurların farklı bir biçimde kurgulanmasını gerektirmektedir. Artık radikal siyaset hâlâ sol siyasetle aynı anlama gelmemektedir ve dahası “[g]erçek şudur ki, geleneksel-sonrası [post-traditional] bir toplumsal evrende radikal düşünce ve eylem üzerinde tekel oluşturabilecek hiçbir grup yoktur” (1994:250). İşte bu ortamda muhafazakâr felsefe, bir “koruma, muhafaza ve dayanışma felsefesi” olarak “bugün siyasal radikalizme yeni bir ilgiyi gerektirmektedir”. Muhafazakâr felsefenin başlıca vurgusu olan “mükemmelleştirilemezlik” düşüncesi de, Giddens’e göre, bu çerçevede radikal bir niteliğe bürünebilecektir (1994:10).

107 Giddens’in “realist ütopyacılık” olarak kavramsallaştırdığı bu kuramın diğer ütöpik yaklaşımlardan ayrılan yönü, onun “gerçek toplumsal süreçleri kapsamak zorunda” olmasına ilişkin realist boyutundan gelmektedir (1994:249)

nayi toplumuna yönelik muhalefetinden türetmektedirler. Onlara göre, sanayileşmeye yönelik direnişler sıklıkla bir muhafazakârlık biçimi olarak ifadesini bulmuş ve “sanayi toplumunun amacını ve yönünü sorgulayanlar, modası geçmiş [insanlar] veya ilerleme düşmanları olarak aşağılanmışlardır” (1993: 54). Ondokuzuncu Yüzyılda muhafazakârlık, kendisini, endüstriyel sistemin kötülüklerine karşı bir direniş ve sanayileşmenin getirdiği yeni toplumsal değer ve ilişkilere karşı çalışan sınıfların savunulması biçiminde ifade edecektir (1993:56).

Son elli yılda muhafazakârlığın bu eleştirel rolünü yitirdiği ve daha iyi bir dünya için mücadele azmini körelttiği doğrudur. Ancak dünyayı değiştirebileceğimize inancı kaybetmek veya bunu gerçekleştirebileceğimize ilişkin özgüveni yitirmek bu “deforme edilmiş muhafazakârlık” (Blackwell-Seabrook, 1993:62) için geçerlidir. Yapılması gereken, muhafazakârlığın bu türünü gerçeğinden, başka bir ifadeyle muhafazakârlığı, “sanayi toplumunun muhafazasından” ayırmaktır: “... gerçek bir muhafazakârlık (değerli olanın korunması) onun sahte adaşına (sanayi toplumunun savunulması) muhalif olarak görülmektedir; tıpkı gerçek bir radikalizmin ... sahtesine karşı duruşu gibi” (1993:64). Shklar’ın radikalizme verdiği anlama benzer biçimde Blackwell ve Seabrook’a göre de, “(h)akiki radikalizm, bir toplumu köklerinden koparmayı içermez, aksine, onun bekasını ve sağlam gelişimini güçlendirmek için bu köklere döner”. Bu anlamda radikalizm ruhu, muhafazakârlıkla yakından ilişkilidir; “... kırklı yıllarda İngiltere’deki en radikal dönüşüm anı, kapitalist toplumun çektirdiği eziyetlere karşı derin bir muhafazakâr direnişi içinde taşımıştır ve aslında her hakiki radikalizmin yapması gereken de budur” (1993:56).

Bu çerçevede muhafazakârlıktan umutlu olmakla, bu ideolojinin çözüm olduğunu savunmak arasında bir ayrımın gerekliliği vurgulamakta yarar vardır. Aydınlanmanın aklına, onda vücut

bulan dünya görüşlerine, bu görüşlere dayalı toplumsal ve siyasî hareketlere, kısacası Aydınlanmanın dünyasına tek muhalif görünmesi veya en azından böyle bir muhalif damara sahip olması bakımından muhafazakârlık, içinde bulunduğumuz “tek boyutlu toplum”dan (Marcuse) çıkış için aralık bir kapı olabilir. Aydınlanmanın kovduğu tüm değerlere, mite, aşkın olana ve şiire bir yaşama alanı açan, büyüü bozulmuş bir dünyadan kalan son gizemi muhafaza eden ve böylece -Frankfurt Okulunun kavramlarıyla ifade edecek olursak- “eleştirel idealleri” canlı tutarak, varolanı olumsuzlayabileceğimiz negatif bir zemin sağlayan bir perspektifin doğuşuna kaynaklık edebilir. Muhafazakârlıktan umutlu olmanın anlamı budur. Muhafazakârlığın, akla ve ona dayalı siyasal projelere duyduğu kuşkudan dolayı böylesi bir dünyayı kurmaya yönelik projelere soğuk bakması nedeniyle, böyle bir işlevi taşıyamayacağı düşünülebilir; ancak ne yeni bir dünyanın kurulması için mutlaka bugüne kadar gördüğümüz türden rasyonalist bir projenin zorunlu olduğu iddia edilebilir, ne de bunun muhafazakârlığın içinden çıkamayacağı. Bu dünya görüşü, bugün için böyle bir dünyaya ulaşma hedefini gerçekleştirme gücünden uzak görünse bile, bir ayağını sürekli olarak Aydınlanmanın dışında tuttuğu sürece, böyle bir potansiyele sahip olma özelliğini koruyor demektir.

Gerçekten de muhafazakârlığın, kendisine ilişkin bu umutlu yaklaşımları haklı çıkarabilecek böyle bir potansiyeli var mıdır? Bu soruya tartışmaları sona erdirecek kesin bir cevap vermek için zaman henüz erkendir. Üstelik Rusher’in yukarıdaki kehanetini bir yana bırakırsak, muhafazakârlığın kendisi için dahi olsa, geleceğe ilişkin kesin bir öngöründe bulunması onun doğasına uygun olmazdı. Ancak bütün bu tartışmaların ötesinde daha kesin görünen bir olgu vardır ki, bu da günümüzde siyasî gelişmelerin artık klasik siyasî yelpazenin sınırlarını zorlamakta olduğudur. Gerçekten de içinde yaşadığımız tarih kesitinde klasik sağ ve sol-

dan, ilerici ve gerici gibi kavramlardan söz ederken, kavramların artık eskisi kadar açıklayıcı veya tanımlayıcı olduklarından kuşku duymamız için çok neden vardır. Ancak yine de üzerinde uzlaşabileceğimiz bir mantık zemininin varlığı, düşünce dünyasındaki yoğun sisin kalkması konusunda iyimser olmamızı gerektirmektedir. Muhafazakârlığa en uzak olanımızdan en yakın olanına kadar herkesin, mevcut sisi dağıtma çabasında üzerinde uzlaşabilecekleri tutarlı önermeler yok mudur? Tıpkı muhafazakâr düşünür C. S. Lewis (1994:21)'in şu ifadelerinde somutlaştığı gibi: “He-pimiz ilerlemek istiyoruz, ama eğer yanlış yoldaysan ilerlemenin anlamı geri dönmek ve doğru yolun istikametinde yürümektir. Bu durumda en erken dönen kişi en ilericidir”.

Sonsöz Yerine **İki Ressamın Tuvaline Yansıyan**

SİYASET TEORİSİNE İLİŞKİN BİR ÇALIŞMA, GÜNDELİK HAYATIN gelip geçici tartışmalarının ötesindeki nispeten sabit ve kalıcı olana ulaşmamızı, çokluklar dünyasını aşmamızı, yaprakların ve dalların bağlı olduğu ağacın gövdesini ve köklerini görebilmemizi sağlar. Öze ilişkin olanı anlamamızı sağlayan bir perspektiften yola çıkarak gündelik olanı değerlendirmek, bazen uzun bir tarihin veya sonu gelmez spekülasyonların denizinde boğulmadan gerçekliği okumamıza katkıda bulunur; tıpkı bir ressamın tablosunun sözlerle ifade edilebilecek olanın ötesine geçmemizi sağladığı gibi.

Muhafazakârlığın kendisine muhalif olduğu Aydınlanma aklını, ona karşı neden bir mücadele verildiğini, günümüzün çok sayıda ki muhafazakâr siyaset biçiminin ardındaki ortak duyarlılıkları ve muhafazakârlığın bugünü ile geleceğini, akıl toplum ve siyaset kavrayışları üzerinden ele alan bu kitabın sonuç bölümünü, bütün bu anlatılanların dile getirmeye çalıştığını, sanatın tuttuğu bir aynadan, iki ressamın tablolarında ifade ettiklerinden yola çıkarak bitirebiliriz.

Bu değerlendirmede ele alacağımız ilk çalışma, Eugène Delacroix'nın *Halka Önderlik Eden Özgürlük* (1830) adlı tablosudur.



Eugène Delacroix'nın *Halka Önderlik Eden Özgürlük* adlı tablosu

Saint-Denis Teamwork



François Flameng'in Marie Antoinette Idama Giderken adli tablosu

Fransız Devrimi'nden kırk yıl sonraki bir başka ayaklanmayı anlatan bu resmin merkezinde genç bir kadını görürüz. Bir elinde silah, öteki elinde Fransız Devrimi'nin üç renkli bayrağını taşıyan ve devrimin özgürlük sloganını simgeleyen bu kadın, koyu renklerin egemen olduğu karanlık bir tablonun en aydınlık yerindedir. Bir bakıma kendisi de aydınlığın simgesi olan, göğüsleri açık, yüzünde heyecanlı ama aynı zamanda kararlı bir ifade taşıyan bu kadın, şiddetli bir mücadelenin cereyan ettiği anlaşılabilir bir yerde, savaşın döküntülerinin ve insan cesetlerinin üzerinden geçerek ilerlemekte, kalabalık da ardından gelmektedir. Öfke ve kararlılığın yüzlerinden okunduğu ve çoğunun giysilerinden devrimin sansculotte'undan oldukları anlaşılabilir silahlı kalabalığın, üzerine basarak ilerledikleri cesetlerden birisi muhtemelen Ancient Régime'i simgeleyen bir asker, diğeri ise yine muhtemelen, üzerine ışık vurmuş bir devrimcinindir. Zaman, büyük bir umudun, özgürlük idealinin harekete geçirdiği bu çetin savaşın son karelerinden birinde dondurulmuştur ve bir sonraki karenin nasıl olduğunu tasavvur etmek, -tablonun içindeki insanlardan farklı olarak- bir kare sonrasının bilgisine sahip bizler için mümkündür.

İkinci olarak izleyeceğimiz tablo, insanları -gerçek veya sahte- özgürlüğün ardında yepyeni bir dünyaya götürmeyi vadeden umudun simgeleştiği Delacroix'nın tablosundaki gibi bir devrimci coşkunun, 1789'un sonrası döneme ilişkindir. François Flameng'in *Marie Antoinette İdama Giderken* adlı tablosunda da yine silahlı ve coşkulu bir kalabalık vardır; ama bu kez resmin merkezinde onlar değil, devrimin öteki'si vardır. Muhtemelen Paris'in ana caddesinde, derme çatma bir açık arabada kraliçe idama götürülmektedir. Silahlı, sopalı ve ona karşı nefretleri yüzlerinden okunan kalabalığın bağırıp çağırmasına karşın kraliçede en ufak bir korku veya sinmişlik belirtisi yoktur. Kederlidir ama başı diktir. Ölüme giderken gururludur ve tavrında kalabalığa kar-

şı küçümseme sezilmektedir. Yanında, başı omuzlarının arasına düşmüş, büzülmüş, elinde bir haç tutan bir kişi oturmaktadır. Marie Antoinette'in aksine son derece üzgün olduğunu belli etmekten kendini alamamaktadır. Ezik, aciz ve acı dolu bir tavrı vardır, kederli gözlerle önüne bakmaktadır. İşte muhafazakârlığı ortaya çıkaran kaygıyı, devrimin infaza gönderdiği bu iki insanın yüzündeki ifadeden çıkarmak mümkündür. Bu keder, Bastille'in yıkılışından çarın devrilmesine uzanan, Guernica'dan Sibirya'ya kadar geçtiği her yeri kan ve ateş içinde bırakan Delacroix'nın özgürlük tanrıçasına inancın yitimini, büyüünün bozuluşunu ifade etmekte, yaşanan dehşeti üreten tanrıçaya duyulan nefreti yansıtmaktadır.

Muhafazakârlığın babası olarak görülen Burke, 1789'da zuhur eden ve bir anda tüm Avrupa'da kendisine sayısız taraftar bulan bu tanrıçanın ardına düşmenin felaket getireceğini söyleyen Whiglerin ilkiydi. Sözde aydınlanmış aklın ürettiği yeryüzü cenneti illüzyonlarına kapılmamalı, onun ürettiği soyut özgürlük projelerine değil, hakları ve sorumlulukları içeren tarihin süzgecinden geçmiş somut özgürlüklere itibar edilmeliydi. Gelenekte, toplumsal kurumlarda ve önyargıda somutlaşan bilgeliğin testinden geçmeyen yeniliklere kuşkuyla bakılmalıydı. Muhafazakârlığın bu eleştirileri, uzun vadede bir ideolojiyi biçimlendirecek bir sürecin başlangıcını oluşturuyordu. Her siyasî ideoloji gibi muhafazakârlığın da felsefi hareket noktasını oluşturan a priori doğruları ve önkabulleri vardı. Aydınlanma akli ve onun rasyonalizmi hatalıydı; akıl tecrübe, gelenek ve dinden bağımsız düşünülmemeliydi. Toplum da sözleşme kuramcılarının savunduklarının aksine, geçmişten geleceğe uzanan bir organizmayı, bireyler ve sınıflar üstü bir varlığı ifade ediyordu; bu nedenle akıl onun "mekanizmasını" ve işleyiş yasalarını keşfedemezdi. Bu iki öncülde yola çıkıldığında, siyasetin sınırlı bir etkinlik olarak görülmesi kaçınılmazdı; hiçbir akıl veya

akıllar toplamı, toplumu belirli bir proje doğrultusunda kurgulayabilecek kapasitede değildi ve siyasetin amacı da bu olamazdı.

Muhafazakâr düşünce geleneğinin felsefi omurgasını oluşturan bu temel kavrayışlar, muhafazakâr siyasete ilişkin tarihsel ve aktüel tartışmaları değerlendirmemizi ve muhafazakârlığın zaman içinde değişen ve bu yüzden sıklıkla çelişki olarak algılanan siyasalarının arkaplanını anlamamızı sağlayan temel kriterlerdir. Örneğin bir liberal veya sosyalist açıdan serbest piyasadan yana olan Burke ile refah devletçi Disraeli'nin aynı ideolojinin içinde yer almaları çelişki olarak görülebilir. Ancak muhafazakârlığın, topluma ilişkin asli kaygıları göz önüne alındığında, bir muhafazakâr için bunun bir çelişki olduğu söylenemez. Dolayısıyla özelleştirmeci veya devletçi bir politika arasındaki tercihte muhafazakâr açısından önemli olan, toplumu barış içinde bir arada tutma kaygısı bakımından hangisinin daha tercihe değer bir alternatif olarak görüldüğüdür. Muhafazakârlığın demokrasiye veya otoriteryenizme yakın olduğuna ilişkin kesin genellemelerin geçerliliği de aynı şekilde bu kaygılar ışığında sorgulanabilir. Muhafazakârlık, "kitlelerin egemenliği" anlamındaki demokrasiye Tocqueville'in; birey merkezli saf bir liberal demokrasi programına ise Kirk'ün diliyle karşı çıkarken de aynı kaygılarla hareket eder. Bu çerçevede siyasî mücadele içinde değişen konum ve tutumların ötesinde, onu üreten bu felsefi öncüller ve önceliklerle ele alınması, muhafazakârlığın gereği gibi anlaşılması bakımından zorunludur.

Muhafazakârlığın bugününün ve geleceğinin değerlendirilmesinde, akıl, toplum ve siyasete ilişkin bu öncüllerin sürekli göz önünde tutulması önemlidir. Günümüzde muhafazakârlığın yükselişini açıklamak için de, yine bu öncüllere, onu bir düşünce geleneği olarak biçimlendiren kaynağa dönülmelidir. Muhafazakârlığın akıl anlayışının ve rasyonalizm eleştirilerinin neden ilgi görmeye başladığını anlamak da buna bağlı görünmek-

tedir. Muhafazakârlığın 1789 sonrası dile getirdiği tavsiyeler en çok, iki büyük savaşı ve daha önce benzeri görülmemiş kıyımları yaşayan Yirminci Yüzyılın pratiği ışığında ikna edicilik kazandı. Burke ve ardılları yeniden keşfedildi, Aydınlanma ve onun akli, sadece muhafazakârlar değil, geçmişin radikalizminin mirasçısı olan kimi Marksistler ve liberaller tarafından da masaya yatırıldı, pozitivist öncüllere dayalı modernleşme kuramları gözden düştü, Ortaçağa kısmen iade-i itibar edildi ve son aşamada bu sürece dinlerin yeniden yükselişi eşlik etti. Yirminci Yüzyılın son çeyreği, bir düşünme tarzı, bir siyasî ideoloji ve bir hükümet etme biçimi olarak muhafazakârlığın yükselişine sahne oldu.

Yirminci Yüzyıl boyunca muhafazakârlık, önce faşizme, ardından da komünizme karşı liberal demokrasiyi veya -olumsuzlayıcı bir kavramla- statükoyu savunmuştu. Ancak bu savunuşta, varolanı onaylamakla, onu savunmak zorunda kalmak arasında gözden kaçırılmaması gereken ince bir ayırım vardı. Burke, “çağdaş sofistler” olarak gördüğü Fransız Devriminin önderleriyle, onların İngiltere’deki yandaşlarına karşı çıkarken, aynı zamanda şövalyelik devrinin geçtiğinden ve Avrupa’nın şanının ebediyen kaybolduğundan da şikâyet ediyordu. Dolayısıyla, muhafazakârlık konusunda yeniden düşünmek, statüko ve radikalizm gibi kavramları yeniden tanımlamak gereklidir. Geniş anlamda statükoyu bütün bir Aydınlanma dünyası olarak alırsak, muhafazakârlığın statükoculuğunun son derece tartışılır hâle geldiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede liberal veya sosyalist radikaller mevcut siyasî koşullardan ne kadar şikâyet ederlerse etsinler Aydınlanmanın çocuklarıdır ve muhafazakârlar “statüko”yu ne kadar savunurlarsa savunsunlar, siyasî olanın da içinde yer aldığı bütün bir modern zamanların muhalifleridir. Onların muhafazakârlığının, David Hume kanalıyla Aydınlanmanın İskoç versiyonuyla temasından söz edilebilse de, özellikle Kıta Avrupa’sında ifadesini bulan bü-

tün bir Aydınlanma paradigmasına muhalif bir ana damarı içinde barındırmaktadır. Bu anlamda muhafazakârlık, rakibi olan siyasi ideolojilerden farklı olarak felsefi bakımdan da -deyim yerindeyse- *sistem dışı* bir boyut da taşımaktadır.

Bu çerçevede muhafazakârlığın yüzyılın son çeyreğindeki söz konusu yükselişi ve muhafazakâr hükümetlerin sahip olduğu prestijin değerlendirilmesi, onun bu niteliğinden, içindeki bu muhalif damardan veya sistem dışı boyutundan bağımsız ele alınamaz; Bu boyutu analize kattığımızda, ortaya birden fazla muhafazakârlığın çıktığı görülebilir. Bunlar arasında, en somut biçimini neo-muhafazakârlıkta gördüğümüz, kendisini var kılan ilk nedenleri büyük ölçüde unutan ve “Aydınlanma programına dahil olan” bir muhafazakârlığın yanında, onunla mücadele azmini unutmayan ve bunun için sıranın asıl şimdi geldiğini düşünen bir muhafazakârlık da vardır. Amerika’da GOP¹⁰⁸, İngiltere’de ise MP içinde yer alan, ancak bu organizasyonlara asıl renklerini veremeyen ve felsefi köklerini Burke’den Kirk’e kadar izleyebileceğimiz bu damarı, muhafazakârlığı diğer ideolojilerden ayıran ve onun statükoyla özdeşleştirilmesini engelleyen bir nitelik taşımaktadır. Bu çalışmada akıl, toplum ve siyaset boyutlarıyla ele alınan muhafazakâr düşünce geleneği içindeki bu çizginin diğerlerinden ayrıştırılmaya çalışılmasının ve önemsenmesinin nedeni budur.

Ancak bu çizginin temsil ettiği muhafazakârlığın statükoya karşı olmasının önemli olduğunu belirtmek yeterli değildir; bu önemin nereden kaynaklandığını belirten ek bir açıklamaya da ihtiyacımız vardır. Yine yukarıdaki tabloya dönersek, bu ek açıklamanın karşılığı olan cevaplanmadan kalmış olan bir sorunun varlığını görebiliriz. Delacroix’nın tanrıçası sahte, onun ardına düşenler de yanılmış olabilerlerdi; dahası, bu tür sahte peygamberlere ka-

108 Grand Old Party, Cumhuriyetçi Parti.

pılmanın insanlığa maliyetini göz önüne aldığımızda yapılanın yanlış olduğu da söylenebilirdi. Ama bunu söylemek, insanların neden ısrarla, inatla ve çoğu kez canları pahasına bu ütopyacıların peşlerine takıldıklarını açıklamıyordu. Cevabı, belki de Walter Benjamin'in aynı zamanda bir barbarlık tarihi olduğunu söylediği, adına "uygarlık" dediğimiz olgunun veya "modern" dediğimiz çağın, ondan kurtarmayı vadeden her sahte peygamberin ardına düşüren acılarının yoğunluğunda aramak gerekir. Bütün bir modern çağa ve onun egemen felsefesine karşı taşıdığı şüphe ve inançsızlık tohumlarıyla, muhafazakârlığın, -kurucu akla, toplum projelerine ve siyasetin belirleyiciliğine karşı soğuk ve ölçülü olsa bile- yeni ve daha insanî bir dünyanın kurulabilmesi için zorunlu olan eleştirel bir felsefî perspektifin ve statükoyu aşmamızı sağlayacak "radikal" bir hareketin kendisinden yola çıkılarak oluşturulmasına imkân veren bir zemini temsil ettiği söylenebilir. İçinde yaşadığımız ve isteyerek veya istemeyerek onun bir parçası olduğumuz Aydınlanmanın "tek boyutlu" dünyasında, bir yönüyle dahi olsa mevcut paradigmanın dışında yer alması, dışarıda kaldığı kısmıyla muhafazakârlığa eleştirel bir işlev yüklemeyi mümkün kılmaktadır. Bu anlamda ona yeni bir radikalizmin temsilcisi veya en azından böyle bir hareketin kurucu unsurlarından birisi olarak bakmak yanlış olmayacaktır.

Son olarak muhafazakârlığın Aydınlanma ile probleminde vurgulanması gereken bazı hususlara da değinmek gerekir. William Rusher, Aydınlanma ile hesaplaşmaktan söz ederken, bir anlamda muhafazakârlık içi bir mücadeleden de söz etmiş olmaktadır. Çünkü bu süreç, özellikle neo-muhafazakârlığın eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Muhafazakârlığın yukarıda belirtilen söylem egemenliğinin, aynı zamanda Aydınlanmaya karşı bir zaferi ifade etmekten uzak olduğunu söylemek mümkündür. Aydınlanmaya yöneltilen teorik eleştirilerin gücü ve ikna ediciliği, henüz

onun aklının ve bu aklın ürünü olan siyasî ideolojilerin insanlığa maliyetine ilişkin genel yargının gücüne ve ikna ediciliğine ulaşmış olmaktan ve ona bir alternatif oluşturmaktan uzak görünmektedir. Başka bir ifadeyle, Delacroix'nın tablosunu eleştirmek yeterli değildir, o tabloyu ortaya çıkaran nedenleri anlamak ve çözüm bulmak da gereklidir; ki muhafazakârlık açısından “gelecek elli yılın gündemi”nin bu bakımdan kolay bir mücadeleye sahne olacağını söylemek güçtür.

Kaynakça

- Ahlberg, Brian, "The Conservative Movement Running Out of Steam?" (Utne Reader, January-February 1991), *Clippings of Rockford Institute*, August 1, 1990-January 1991.
- Anderson, Bret M., "Fission and Fusion: The Quest for Philosophical Order", *Conservative Fusionism - A Collection of Writings by Frank S. Meyer*, Leadership Institute, Washington, Tarihsiz, 1-32.
- Anderson, Perry, "Power, Politics and the Enlightenment", *Reinventing The Left*, ed. David Miliband, Polity Press, Blackwell Publishers, Cambridge, 1994.
- Ashford, Nigel, "New Labor's Hidden Agenda", *Libertarian Alliance*, Political Notes, No. 136, London, 1997.
- Auerbach, Morton M., *The Conservative Illusion*, Columbia University Press, New York, 1959.
- Ayling, Stanley, *Edmund Burke -His Life & Opinions-*, Cassell Publishers Ltd., London, 1990.
- Ball, Terence & Dagger, Richard, *Ideals and Ideologies*, Second Edition, Harper Collins College Publishers, New York, 1995.
- Banfield, Edward, "The Unheavenly City Revisited", *Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present-*, Muller, Jerry Z. (Ed.), Princeton University Press, Princeton, 1997, 335-357.

- Berlin, Isaiah, *The Age of Enlightenment*, A Mentor Book, The New American Library, (1956), New York, Fifth Printing, 1961.
- Blackwell, Trevor & Seabrook, Jeremy, *The Revolt Against Change - Towards a Conserving Radicalism*, Vintage, London, 1993.
- Bliese, John R. E., "The Conservative Case for the Environment", *The Intercollegiate Review*, Vol. 32, No. 1, Fall 1996, ss. 28-36.
- Bolton, John, "Understanding Burke, Who Understood Men", *The Washington Times*, October 1, 1997.
- Boyson, Rhodes, "Why I am a Tory and not a Whig", *Swinton Journal*, October 1975, Vol. 21, No. 2, 5-8.
- Broadie, Alexander, (Edited and Introduced by), *The Scottish Enlightenment*, Canongate Classics, Edinburgh, 1997.
- Bromwich, David, "Wollstonecraft as a Critic of Burke", *Political Theory*, November 1995, Vol. 23, No. 4, ss. 617-634.
- Brownson, Orestes, "Liberalism and Progress", *The Portable Conservative Reader*, ed. Russell Kirk, Penguin Books (1982), New York, 1996, s. 267-291.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Ed. Thomas H. D. Mahoney, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Yedinci Basım, (Oriji-nal Basım 1790), New York, 1955.
- Carlin, David R. Jr., "The Machiavellian Will Incompatible Conservatism", *Commonweal*, Ağustos 1995, ss. 422-423.
- Carter, Michael Philip, "The French Revolution: 'Jacobin Terror'", *The Morality of Terrorism*, eds. D. A. Rapoport & Y. Alexander, Pergamon Policy Studies, Pergamon Press, New York, 1982, 133-151.
- Casse, Daniel, "A Party of One: Clinton and the Democrats", *Commentary*, July 1996, Vol. 102, No. 1, ss. 19-26.
- Cassler, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, Almanca'dan çev. Fritz C. A. Koelln ve James P. Pettegrove, Beacon Press (1955), Boston, 1965.
- Childs, R. A. Jr., "Autarchy and the Statist Abyss", *Rampart Journal of Individualist Thought*, Vol. IV, No. 2, Summer 1968, ss. 1-8.
- Collingwood, Robin G., *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, Doğan Ofset, İstanbul, 1990.

- Condorcet, Antoine Nicolas, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihî Bir Tablo Taslağı*, Çev. Oğuz Peltek, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.
- Cottingham, John, *Akılcılık*, Çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınevi, Kayhan Matbaası, İstanbul, 1995.
- Cowell, Charles, *Redefinition of Conservatism -Politics and Doctrine*, The Macmillan Press Ltd., Hong Kong, 1986.
- Crawford, David, "On Christian Philosophy; Faith and Reason", *Veritas*, September/October 1997, Vol. I, No. 2, 16-18.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, (İlk Baskı Ağaç Yayıncılık, 1993), İletişim, İstanbul, 1997.
- Feulner, Edwin J., "State of Conservatism - Did We Win or Lose?", *Heritage Today*, June 1996, 8-11.
- Feulner, Edwin J., "What Are America's Vital Interests?", *The Heritage Lectures*, The Heritage Foundation Pub., No. 557, February 6, 1996.
- Fleming, Thomas, "The Facts of Life", *Chronicles*, Vol. 14, No. 10, October 1990, ss. 12-15.
- Fleming, Thomas, "The Real American Dilemma", *Cronicles*, Vol. 13, No. 3, March 1989.
- Freeman, Michael, "The Critique of Political Radicalism", *Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views*, Joseph Losco - Leonard Williams (eds.), St. Martin Press, New York, 1992, s. 399-403.
- Freund, Julien, *Beşerî Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1991.
- Garnett, Mark, *Principles and Politics in Contemporary Britain*, Longman, New York, 1996.
- Gay, Peter, *Age of Enlightenment*, New York, Time Inc., 1966.
- Gengembre, Gérard, "Burke", *Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views*, Joseph Losco - Leonard Williams (eds.), St. Martin Press, New York, 1992, 392-398.
- Giddens, Anthony, *Beyond Left And Right - The Future of Radical Politics*, Stanford University Press, Stanford, California, 1994.
- Gingrich, Newt, "A British Contract", *Crossbow*, Spring 1996, ss. 4-7

- Goldwater, Barry M., *The Conscience of Conservative*, Victor Publishing Company, Shepherdsville (Kentucky), 1960.
- Green, David G., *Reinventing Civil Society -Rediscovery of Welfare Without Politics-*, IEA, London, 1993.
- Gregorios, Paulos Mar, *A Light too Bright The Enlightenment Today*, State University of New York Press, New York, 1992.
- Haag, Ernest Van Den, "The Desolation of Reality", *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, ed. William A. Rusher, The Claremont Institute, Lanham, 1995, 68-84.
- Hampson, Norman, (The Enlightenment, Penguin, 1991'den Çeviri:) *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hawthorne, Nathaniel, "Earth's Holocaust", *The Portable Conservative Reader*, ed. Russell Kirk, Penguin Books (1982), New York, 1996, s. 245-267.
- Hayek, Friedrich August, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago, Chicago, 1960.
- Heineman, Robert A., *Authority And Liberal Tradition -From Hobbes to Rorty*, The State University, New Brunswick, 1994.
- Heywood, Andrew, *Political Ideologies*, Macmillan, Philip Allan, 1988.
- Hof, Ulrich Im, *The Enlightenment*, Almanca'dan Çeviren William E. Yuill, Blackwell Publishers, Oxford, 1994.
- Honderich, Ted, *Conservatism*, Hamish Hamilton, London, 1990.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, Çev. O. Koçak, Metis Yayınları, Üçüncü Basım (1986), Ankara, 1994.
- Horkheimer, M. - Adorno, T., *Aydınlanmanın Diyalektiği - Felsefi Fragmanlar*, I. Kitap, Çev. Oğuz Özgül, Kabcı, İstanbul, 1995.
- Hume, David, *Political Essays*, Ed. Charles W. Hendel, The Library of Political Arts, The Bobbs-Merrill Com., Third Printing, New York, 1953.
- Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem -Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950-*, (Çev. Ü. Oskay), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
- Kaye, Harvey J., "Conservative Chutzpah, Radical Democratic Hopes", *Democratic Left*, November/December 1996, Vol. XXIV, No. 6, ss. 4-6.

- Kesler, Charles R., "The Different Enlightenments: Theory and Practice in the Enlightenment", *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, ed. W. A. Rusher, The Claremont Institute, Lanham, 1995, 102-119.
- Kirk, Russell, *The Conservative Mind - From Burke to Eliot*, Regnery Publishing, Seventh Revised Edition (1953), Washington, 1995.
- Kirk, Russell, Editor's Introduction, *Reflections on the Revolutions in France*, New Rochelle, N. Y. Arlington House, 1965.
- Kirk, Russell, *The Portable Conservative Reader*, Penguin Books, New York, 1982.
- Krauthammer, Charles, "A Social Conservative Credo", *The Public Interest*, Fall 1995, ss. 15-22.
- Kristol, Irving, *The Neoconservative Imagination: Essays in Honor of Irving Kristol*, Eds. C DeMuth & W. Kristol), Washington D. C., AEI Press, 1995.
- Kristol, Irving, "Utopianism, Ancient and Modern", *Neo-Conservatism: The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, Inc., 1999, ss. 184-199.
- Laursen, John Christian, "Kant and Schläzer on the French Revolution and the Rights of Man in the Context of Publicity", *Revolution and Enlightenment in Europe*, Ed Timothy O'Hagan, Aberdeen University Press, Aberdeen 1991, ss. 30-40.
- Levy, David, "The Conservatism of Edmund Burke", *Swinton Journal*, Spring/Summer 1974, Vol. XIX, No. 4; Vol. XX, No. 1 (Combined Issue), ss. 35-45.
- Lewis, C. S., *Indiana Policy Review*, Vol. 5, No. 4, December 1994.
- Liggio, Leonard P., "Freedom and Morality", *Chronicles*, Vol. 14, No. 10, October 1990, ss. 22-24.
- Lively, Jack F., *The Enlightenment*, Barnes & Noble, New York, (I. Baski 1966, II. Baski) 1967.
- Lively, Jack F., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- Loconte, Joe, "Lead Us Not into Temptation", *Policy Review*, Winter 1995, No. 71, ss. 24-31.

- Macridis, Roy C., *Contemporary Political Ideologies -Movements and Régimes-*, Harper Collins Publishers, Dördüncü Basım, New York, 1992.
- Madison, Gary Brent, *The Logic of Liberty*, Greenwood Press, New York (Westpoint, Connecticut and London), 1986.
- Maistre, Joseph de, "Study on Sovereignty", *The Works of Joseph de Maistre*, Jack Lively (ed), The Macmillan Company, New York, 1965.
- Mandelson, P. & Liddle, R., *Blair Devrimi - Yeni İşçi Partisi Başarabilir mi?*, Boyut Kitapları, 1. Basım, İstanbul, 1997.
- Maynes, Charles William, "A Changing World", *Current*, No. 392, May 1997, 14-20.
- McAuley, James, "What Must Be Developed?", *The Portable Conservative Reader*, ed. Russell Kirk, Penguin Books (1982), New York, 1996, s. 536-544.
- Medved, Michael, "You Must Remember This - What's Right with American Culture", *Policy Review*, Winter 1995, No. 71, ss. 45-53.
- Mendilow, Jonathan, "Nathaniel Hawthorne and Conservatism's 'Night of Ambiguity'", *Political Theory*; Vol. 23, No. 1, February 1995, ss. 128-146.
- Merill, Ronald E., *The Ideas of Ayn Rand*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, (1. Baskı 1991), Üçüncü Baskı, 1995.
- Meyer, Frank S., *In Defense of Freedom -And Related Essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1996.
- Miner, Brad, *The Concise Conservative Encyclopedia*, Free Press, Simon & Schuster, New York, 1996.
- Minogue, Kenneth, "Conservatism", *Political Science and Political Theory*, (ed. Jessica Kuper), Routledge & Keagan Paul, London, 1987, 33-36.
- Minogue, Kenneth, *Politics - A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Morley, John Viscount, *Burke*, Macmillan And Co. Limited, London, 1923.
- Morone, James A., "The Corrosive Politics of Virtue", *The American Prospect*, May-June 1996, No. 26, s. 30-39.

- Muller, Jerry Z. (Ed.), *Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present-*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Muller, Virginia L., *The Idea of Perfectibility*, University Press of America, Lanham ve Londra, 1985.
- Muravchik, Joshua, "Why the Republicans Lost, and Won", *Commentary*, January 1997, Vol. 103, No. 1, ss. 31-36.
- Murray, Charles, "Underclass: The Crisis Deepens", *Charles Murray and the Underclass -The Developing Debate*, ed. Ruth Lister, The Institute of Economic Affairs, London, 1996, s. 99-135.
- Niemeyer, Gerhard, "Enlightenment to Ideology: The Apotheosis of the Human Mind", *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, ed. W. A. Rusher, The Claremont Institute, Lanham, 1995, 38-67.
- Nisbet, Robert, *Conservatism: Dream and Reality*, Open University Press, Bristol, 1991, İlk Basım 1986.
- Niskanen, William A., "Welfare and the Culture of Poverty", *The Cato Journal*, Vol. 16, No. 1, Spring/Summer 1996, 1-15.
- Novak, Michael, "Why is Abortion not a Right?", *Crisis*, Vol. 12, No. 9, October 1994, s. 6.
- Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Nuechterlein, James, "Neoconservatism Redux", *First Things*, October No. 66, ss. 7-8.
- Oakeshott, Michael, "On Being Conservative", *Ideologies of Politics*, (eds. Anthony de Crespigny and Jeremy Cronin), Oxford University Press, London and New York, 1975, 23-51.
- Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Press, London, 1991.
- O'Brien, Conor Cruise, *Edmund Burke*, Sinclair-Stevenson, London, 1997.
- O'Connell, "The New Conservatism", *New Individualist Review*, Vol. II, No. 1, Spring 1962, 17-21.
- O'Sullivan, John, "The Direction of Conservatism", *Swinton Journal*, Vol. XVI, No. 1, Spring 1970, 31-36.

- O'Sullivan, Noel, *Conservatism*, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1976.
- O'Sullivan, Noel, "Conservatism", *Contemporary Political Ideologies* (Eds. Roger Eatwell and Anthony Wright), Pinter Publishers, London, 1994, pp. 50-77.
- Outram, Dorinda, *The Enlightenment - New Approaches to European History-*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, Çev. Hüseyin Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul, 1985.
- Parry, Stanley, "Reason and Restoration of Tradition", *What is Conservatism?* (Ed. Frank S. Meyer), Intercollegiate Society of Individuals, (Holt, Rinehart and Winston New York Chicago San Francisco), 1964, ss. 107-132.
- Pitkin, Hanna Fenichel, "The Roots of Conservatism-Michael Oakeshott and the Denial of Politics", *The New Conservatives- A Critique from the Left*, Ed. Lewis A. Coser & Irving Howe, Quadrangle/The New York Times Book Co., New York, 1974, ss. 243-288.
- Podhoretz, Norman, "Is Neoconservatism Dead?", *Commentary*, March 1996, Vol. 101, No. 3, ss. 19-27.
- Pongracic, Ivan, "Is the Constitution Obsolete?", *Crisis*, Vol. I, No. 3, March 1992, 50-51.
- Randall, John Herman, *The Making of Modern Mind -A Survey of the Intellectual Background of the Present Age-*, Revised Edition, Houghton Mifflin Company, Boston (1940), 1954.
- Ransom, John Crowe, "Reconstructed But Unregenerate" (1930), *The American Intellectual Tradition -1865 to the Present*, Volume 2, David A. Hollinger- Charles Capper (ed.), Oxford University Press, Oxford ve New York, 1993, (İkinci Baskı, İlk Baskı 1989).
- Reed, Ralph Jr., "Casting a Wider Net - Religious Conservatives Move Beyond Abortion and Homosexuality", *Policy Review*, Summer 1993, No. 65, ss. 31-35.
- Rockwell, Llewellyn H. Jr., "Cultural Revolutions", *Chronicles*, Vol. 16, No. 12, December 1992, ss. 6-7.

- Rossiter, Clinton Lawrence, *Conservatism in America*, Harvard University Press (1955), Cambridge, 1982.
- Röpke, Wilhelm, *A Humane Economy*, Almanca'dan Çev. Elisabeth Henderson, Henry Regnery Company, Chicago 1960.
- Rusher, William A., *Reflections on the Rise of the Right, The Keynote Address at the Conference on American Conservatism*, Princeton University, The Claremont Institute (Yayınlayan), California, 1996.
- Santayana, George, *Selected Writings of George Santayana*, Norman Henfrey (ed.), Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- Schuettinger, Robert Lindsay, "Varieties of Conservatism (ii)", *Swin-ton Journal*, Autumn 1969, Vol. 15, No. 3, s. 23-31.
- Schwartz, Bili, "Conservatism, Nationalism and Imperialism", *Politics and Ideology*, (eds: James Donald & Stuart Hail), Open University Press, Milton Keynes, 1986, 154-186.
- Scruton, Roger, *Conservative Texts -An Anthology*, (edited with and introduced by R. Scruton), St. Martin Press, New York, 1991.
- Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought*, (First Pub. The Macmillan Press:1982) Pan Books, London, 1983.
- Shklar, Judith N., *After Utopia -The Decline of Political Faith-*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2. Baskı (İlk Baskı 1957), 1969,
- Sigler, Jay A., "Political Thought of Michael Oakeshott", *New Individualist Review*, Vinter 1968, Vol. 5, No. 1, 17-22.
- Smith, William B., "No Truth, No Freedom", *Crisis*, Vol. II, No. 10, November 1993, 28-31.
- Stankiewicz, W. J., *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century*, Routledge, London and New York, 1993.
- Tannenbaum, Donald G. & Schultz, David, *Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy*, St. Martin's Press, New York, 1998.
- Tannsjö, Torbjorn, *Conservatism for Our Time*, Routledge, London and New York, 1990.

- Thatcher, Margaret, "Freedom and the Future", *The Heritage Lectures*, No. 304, 1991, 12 Sayfa.
- Turner, Bryan S., *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Kaynak Yayınları, Ankara, 1984.
- Vanauken, Sheldon, "Old Western Man", *Crisis*, Vol. XI, No. 11, December 1993, 26-30.
- Viereck, Peter, *Conservatism*, D. Van Nostrand Company, New York, 1956.
- Warnke, Georgia, *Gadamer -Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford, 1987.
- Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, (Orig. Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt 1969), English Translation John Cumming, A Continuum Book, The Seabury Press, New York, 1974.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- White, Stephen K., "Burke on Politics, Aesthetics, and Dangers of Modernity", *Political Theory*, August 1993, Vol. XXI, No. 3, pp. 507-527.
- Whitney, Gleaves, "Seven Things You Should Know About Russell Kirk - The Origins of the Modern Conservative Movement in the U. S.", *Vital Speeches of the Day*, Vol. LXIII, No. 16, June 1997, pp. 507-511.
- Wilson, James Q., "Against Homosexual Marriage", *Commentary*, March 1996, Vol. 101, No. 3, ss. 34-39.
- Vincent, Andrew, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1992.
- Wiser, James L., *Political Theory*, Nelson Hall, Chicago, 1987 (1986).
- Wolfson, Adam, "Welfare Fixers", *Commentary*, April 1996, Vol. 101, No. 4, ss. 3841.
- Wolker, Robert, "Laying the Enlightenment to Rest", *Government and Opposition*, Vol. 32, No. 1, Winter 1997, ss. 140145.
- Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, İkinci Baskı (İlki 1992), Ankara, 1998.

Dizin

A

- Amerikan Devrimi 99
Amerikan muhafazakârlığı 104, 151
Apollon 48
Aristo 31, 37, 56, 58, 82
Aristokrasi 101
Aydınlanma 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 93, 102, 105, 107, 116, 117, 118, 122, 133, 145, 151, 168, 171, 172, 173, 179, 189, 193, 195, 196, 197, 201, 202
Aydınlanma akılı 35, 36, 48, 51, 63, 117, 193
Aydınlanma rasyonalizmi 37, 42, 44, 118
Aydınlanmış akıl 17, 74

B

- Bacon 30, 69, 121, 122
Banfield 54, 91, 199

- Bastille 193
Baudelaire 56
Bentham 76
Berlin 30, 33, 34, 36, 167, 200
Bilimsel rasyonalizm 121
Blair 157, 158
Bliese 151, 176, 200
Bonald 19, 51, 77, 112
Boyson 76, 78, 93, 200
Burke 14, 20, 24, 41, 57, 111, 151, 177, 199, 203, 205

C-Ç

- Cabanis 32
Cariyle 46
Carter 65, 200
Cassier 29, 200
Churchill 50
Clinton 157
Cobbett 45
Condorcet 28, 32, 33, 52, 201
Cowell 71, 123, 146, 201
Crawford 56, 201
Çiçero 58
Çiğdem 38, 201

D

Demokrasi 139, 144, 147
Descartes 17, 31, 32, 35, 36, 46,
66, 69, 121, 122
Devrimci muhafazakârlık 103
Dionysos 48
Diyalektik materyalizm 67
Dostoyevski 48, 49

E

Eflatun 120
Eleştirel Kuramcılar 68
Evanjelikalizm 47

F

Falkland 96
Feulner 158, 167, 201
Fourier 119
Fransız Aydınlanması 18
Fransız Devrimi 17, 19, 20, 27, 28,
42, 44, 51, 99, 101, 107, 109,
117, 122, 143
Freeman 90, 128, 129, 133, 182,
201
Freund 66, 201
Fukuyama 181

G

Gadamer 60, 61, 63, 72, 208
Galile 30, 31
Gengembre 77, 99, 129, 201
Goethe 46
Gregorios 28, 172, 202
Guizot 51

H

Halk egemenliği 142
Hampson 28, 31, 32, 33, 35, 49,
202
Hawthorne 123, 130, 202, 204
Hayek 24, 67, 150
Hegel 39, 112, 160

Heineman 52, 53, 57, 176, 177,
202
Heraclitus 32
Herder 45
Heywood 15, 80, 82, 87, 102, 104,
106, 132, 135, 150, 166, 176,
202
Hitler 25, 181
Holokost 69
Honderich 80, 202
Hooker 39
Horkheimer 37, 38, 39, 56, 68,
179, 180, 202
Hume 20, 43, 52, 82, 195, 199,
205

İ

İlerleme 32, 115
İncil 30, 119, 161
İsa 30
İskoç Aydınlanması 19, 34, 43
İşçi Partisi 19, 159, 204

J

John Adams 50, 55, 151

K

Kant 29, 38, 39, 69, 118, 179, 203
Kartezyen rasyonalizm 67
Kesler 58, 68, 173, 203
Kıta Avrupası 18, 19, 20, 34, 35,
58, 102, 103, 208
Klasik liberalizm 148
Krauthammer 154, 156, 157, 203

L

La Mettrie 34, 35
Latitudinarian 30
Leibniz 31
Leviathan 136, 151
Liberalizm 67, 82, 148, 152, 153,
178, 208
Liddle 158, 159, 204

Liggio 55, 87, 135, 144, 203
 Lively 30, 44, 46, 51, 73, 203, 204
 Locke 31, 32, 35, 46, 105, 164
 Lyortard 69

M

Macridis 80, 81, 82, 88, 111, 134, 204
 Madison 16, 34, 42, 50, 126, 204
 Maistre 19, 20, 98, 140, 204
 Marcuse 187
 Marksizm 49, 67, 91, 124
 Marmontel 47
 Martin 38, 70, 155, 201, 202, 207
 Medved 104, 105, 107, 204
 Mendilow 56, 130, 204
 Meyer 21, 122, 178
 Milliyetçilik 49
 Miner 37, 151, 204
 Minogue 37, 93, 94, 137, 147, 148, 204
 Montesquieu 50, 126, 127
 Mont Pelerin Society 164
 Morone 155, 204
 Muhafazakâr 17, 19, 21, 23, 24, 27, 28, 40, 42, 44, 50, 51, 56, 62, 78, 79, 90, 91, 92, 95, 97, 98, 101, 102, 106, 111, 113, 114, 118, 123, 124, 127, 134, 137, 141, 144, 147, 148, 149, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 162, 176, 185, 194
 Muhafazakârlık 13, 17, 21, 29, 43, 53, 76, 79, 103, 110, 118, 139, 150, 152, 175, 178, 179, 194
 Muhafazakâr Parti 19, 23, 97, 137, 156
 Muhafazakâr söylem 156

N

Nazizm 140, 174
 Neuechterlein 159

Newton 30
 Niemeyer 29, 37, 38, 41, 205
 Nietzsche 48
 Nisbet 48, 58, 59, 80, 91, 96, 99, 100, 101, 108, 112, 125, 142, 166, 205
 Niskanen 155, 205
 Notre Dame 41
 Novak 163, 177, 205
 Novalis 45
 Nozick 89, 205

O

Oakeshott 39, 50, 55, 63, 64, 82, 83, 84, 88, 90, 94, 95, 98, 112, 113, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 135, 205, 206, 207
 Outram 28, 29, 35, 69, 206
 Özal 20
 Özgürlük 104, 106, 107, 109, 110, 111, 131

P

Paine 57, 64, 67
 Parry 42, 55, 61, 62, 63, 206
 Pitkin 123, 124, 206
 Platon 31, 36, 37, 39, 46, 56, 103
 Podhoretz 153, 159, 162, 165, 167, 168, 169, 206
 Pongracic 127, 206
 Popper 82
 Postmodernizm 173, 174
 Pratik bilgi 63

R

Rand 177, 178
 Randall 30, 38, 48, 206
 Ransom 92, 115, 116, 206
 Reed 153, 206
 Refah devleti 184
 Reform 113, 153
 Restorasyon 96

Robespierre 41, 65, 180, 181
Rochefoucault 95
Romantisist 44
Romulus 32
Romus 32
Rönesans 17, 30, 54, 73, 113
Röpke 119, 207
Rossiter 42, 55, 75, 76, 79, 92, 95,
151, 207
Rousseau 32, 35, 58, 101, 105,
122, 142, 155
Rusher 27, 151, 171, 173, 187, 197,
202, 203, 205, 207

S

Salisbury 50, 146, 149
Schuettinger 45, 103, 207
Schultz 69, 70, 71, 86, 105, 172,
207
Scruton 41, 83, 105, 146, 160, 207
Seküler 88
Sigler 88, 112, 125, 129, 135, 207
Sir Walter Scott 45
Spencer 76, 138, 152
Stalin 25, 181
St. Augustinus 36
Stoacılık 39
St. Simon 119

T

Tannenbaum 69, 70, 71, 86, 105,

172, 207

Tannsjö 82, 90, 98, 160, 207

Teorik akıl 34

Terör 65

Tocqueville 30, 50, 104, 194, 203

Tory 20, 21, 76, 78, 151, 153, 160,
176, 200

U

Ütopyacılık 119, 120

V

Vanauken 101, 136, 208

Vico 66, 67

Vincent 45, 54, 55, 59, 76, 81, 86,
132, 134, 137, 208

Voeglin 45, 103

Voltaire 30, 32, 34, 47, 73, 126

W

Washington 92, 156, 167, 199,
200, 203

Webster 92

Wesleyanizm 38, 48

White 87, 97, 208

Whitney 81, 94, 98, 111, 128, 136,
175, 208

Wiser 32, 36, 208

Wolfson 155, 208

Wolker 42, 208





Liberalizm El Kitabı

Cennet Uslu (editör)

ISBN: 978-605-9823-08-1
2. Baskı, Mart 2017

493 Sayfa
13x19 cm

Liberalizm El Kitabı, liberalizm üzerine çeviri ve telif makalelerden oluşan bir derlemedir. Bu eserde liberalizmin tarihini, fikrî köklerini, felsefî ve teorik temellerini, savunulan değer ve ilkeleri, liberalizm türlerini ve nihayet bu türler arasında yürütülmekte olan tartışmaları bulabileceksiniz.

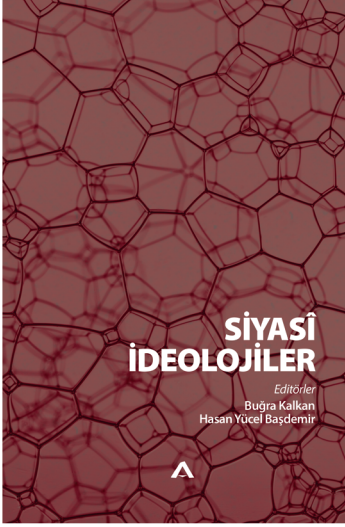
Makaleler, dört grupta toplanmıştır: Birinci grupta liberalizmi tanıtan ve farklı yönleri ile ele alan yazılar yer almaktadır.

İkinci gruptaki makaleler, liberalizmin teorik temelleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu makalelerde liberal ilke ve değerlerin, felsefî ve teorik izleri takip edilmektedir.

Üçüncü gruptaki makaleler, daha akademik ve sofistike olan tartışmaları içermektedir. Bu yazılar, daha ziyade liberalizm içindeki farklılaşmaları ve iç tartışmaları tanıtmakta; farklı ekollerin üstünlük ve zayıflıklarını ele almaktadır.

Dördüncü gruptaki makaleler ise kapsamlı ve siyasî liberalizm ayrışması üzerinden çoğulculuk, farklılık ve çeşitlilik bağlamında tarafsızlık ilkesinin liberal bir devletteki karşılığı üzerine yakın dönemdeki hararetli tartışmalardan oluşmaktadır.

Liberalizm El Kitabı, liberalizmi öğrenme isteği ve ihtiyacı duyan okuyucular için akademik seviyeye göre düzenlenmiş etkili bir başlangıç kitabıdır.



Siyasî İdeolojiler

Buğra Kalkan
Hasan Yücel Başdemir
(editörler)

ISBN: 978-975-250-050-1
1. Baskı, Haziran 2017

296 Sayfa
16x24 cm

Siyasal sistemler, devletlerin yönetim şekli ile ilgili iken ideolojiler zihniyetleri ile ilgilidir. Hükümetlerin sağlık, eğitim, sosyal güvenlik, kamu güvenliği gibi alanlarda olduğu kadar temel haklar ile uluslararası ilişkiler alanında da politik tutumlarını sahip oldukları siyasal sistemlerden ziyade ideolojileri belirler.

Siyasî İdeolojiler kitabı, geçen iki yüzyıldan beri devlet politikalarını yönlendiren ideolojileri kapsamlı ve düzenli bir şekilde ele almakta; ideolojilerin tarihî gelişimini, temel kavramlarını, köşe taşlarını, temsilcilerini, Batı dünyasındaki, Müslüman dünyadaki ve Türkiye'deki yansımalarını derinlikli ama sade bir dille okuyucunun ilgisine sunmaktadır.

Kitabın içinde neler var?

- Ele alınan ideoloji hakkında ön bilgi
- Okuyucuyu içeriğe odaklayan sorular
 - Renkli ve kalın yazı ile gösterilmiş kavramlar
- İdeolojilerin, Müslüman coğrafyadaki yansımaları
- İdeolojilerin demokrasi ve şiddetle olan ilişkileri
 - Bilgilerin müzakeresini sağlayacak tartışma soruları
- Maddeler halinde her bölümün özeti

Özgürlüğün Kitaplığı İnternette...

www.liberte.com.tr

