

CEP ÜNİVERSİTESİ

Muhafazakârlık

PHILIPPE BENETON

İletişim Yayınları • *PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE*

CEP ÜNİVERSİTESİ

Muhafazakârlık

Le conservatisme

PHILIPPE BENETON
Rennes Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

Çeviren
CÜNEYT AKALIN

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Belge
Yayın Koordinatörü: Taha Parla
Yayın Danışmanı: Ahmet İnsel
Yayın Yönetmeni: Erkan Kayılı

Yayın Kurulu:
Fahri Aral, Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet İnsel,
Erkan Kayılı, Taha Parla, Mete Tunçay.

Görsel Tasarım: Ümit Kıvanç
Dizgi ve Sayfa Düzeni: Hüsnü Abbas - İsmail Abbas
Baskı: Şefik Matbaası (iç) / Seda Matbaası (kapak)
Dağıtım: Hür Basın Dağıtım A.Ş.

İletişim Yayıncılık A.Ş. · Cep Üniversitesi 16 · ISBN 975-470-094-X

1. Basım · İletişim Yayınları, Şubat 1991.

Haziran 1988 Tarihli 1. Baskısından Çevrilmiştir.

© Que sais-je?, Presses Universitaires de France, 1988
108, Boulevard Saint-Germain, 75006, Paris-France
© İletişim Yayıncılık A.Ş., 1991
Klodfarer Cad. İletişim Han. No:7 34400
Cağaloğlu-İSTANBUL, Tel: 516 22 60 · 61 · 62

YAZARIN DİĞER ESERLERİ

Histoire de mots. Culture et civilisation, Paris, Presses de la FNSP, 1975.
Le fléau du bien. Essai sur les politiques sociales occidentales (1960-1980), Paris, R. Laffont, 1983.
Introduction à la politique moderne. Démocratie libérale et totalitarisme, Paris, Hachette, 1987.

Önsöz

Günümüzde bilgi bir yandan en önemli değer haline gelirken diğer yandan da artan bir hızla gelişiyor, çeşitleniyor. Ama katlanarak büyüyen bilgi üretiminden yararlanmak, özellikle gündelik yaşam kaygılarının baskısı altında, zorlaşıyor. Her şeye rağmen bilgiye ulaşma çabasını sürdürenler için de imkânlar pek fazla değil.

Ayrıca, özellikle Türkiye gibi ülkelerde bir konuda kendini geliştirmek ya da sırf merakını gidermek için herhangi bir konuyu öğrenmek isteyenlerin şansı çok az. Üniversitelerimiz, toplumumuzun yetişkin bölümüne katkıda bulunmak için gerekli imkânlardan yoksun.

Cep Üniversitesi kitapları işte bu olumsuz ortamda, evlerinde kendilerini yetiştirmek, otobüste, vapurda, trende harcanan zamandan kendileri için yararlanmak isteyenlere sunulmak üzere hazırlandı.

20. yüzyıl Fransız kültür hayatının en önemli ürünlerinden olan, bugün yaklaşık 3000 kitaplık dev bir dizi oluşturan "Que sais-je" (Ne Biliyorum?) dizisini İletişim Yayınları Türkçe'ye kazandırıyor. İletişim'in Cep Üniversitesi, bu büyük diziden seçilmiş,

Türkiyeli okurlar için özellikle ilgi çekici olabilecek eserlerin yanısıra, Avrupa'nın başka yayınevlerinin benzer bir çerçevede yayımladığı kitapları da içeriyor.

Ayrıca, Türkiye'nin siyaset, kültür, ekonomi hayatıyla ilgili konularda özel olarak bu dizi için yazılmış telif eserler "üniversite"nin "öğrenim programını" tamamlayacak.

Cep Üniversitesi'nin her kitabı alanının öndegelen bir uzmanı tarafından yazıldı. Kitaplar, hem konuya ilk kez eğilen kişilere hem de bilgisini derinleştirmek isteyenlere seslenebilecek bir kapsam ve derinlikte. Bilginin yeterli ve anlaşılır olması, temel kıstas. Cep Üniversitesi kitaplarını lise ve üniversite öğrencileri yardımcı ders kitabı olarak kullanabilecek; öğretmenler, öğretim üyeleri ve araştırmacılar bu kitaplardan kaynak olarak yararlanabilecek; gazeteciler yoğun iş temposu içinde çabuk bilgilenme ihtiyaçlarını Cep Üniversitesi'nden karşılayabilecek; çalıştığı meslek dalında bilgisini geliştirmek isteyen, evinde, kendi programlayabileceği bir meslekî eğitim imkânına kavuşacak; ayrıca, herhangi bir nedenle herhangi bir konuyu merak eden herkes, kolay okunur, kolay taşınır, ucuz bir kaynağı Cep Üniversitesi'nden temin edebilecek.

Cep Üniversitesi kitapları sık aralıklarla yayımlandıkça, benzersiz bir genel kültür kitaplığı oluşturacak. İnsan Hakları'ndan Genetik'e, Kanser'den Ortak Pazar'a, Alkolizm'den Kapitalizm'e, İstatistik'den Cinsellik'e kadar uzanan geniş bir bilgi alanında hem zahmetsiz hem verimli bir gezinti için ideal "mekân", Cep Üniversitesi.

İletişim Yayınları

İçindekiler

GİRİŞ 7

I. BÖLÜM

Karşı-Devrimci An (I) 13
- Burke'ün "Reflection"larını Sunuş 14
- Devrimci Kopuşun Eleştiri 15
- İnsan Hakları Eleştirisi 20
- Burke'ün Düşüncesi Üzerine: Tartışılan Konular 23

II. BÖLÜM

Karşı-Devrimci An (II) 29
- Joseph de Maistre 30
- Louis de Bonald 38
- Karşı-Devrimci An ve Muhafazakâr Doktrin 45

III. BÖLÜM

Muhafazakâr Siyasal Gelenekler (I) 50
- Fransa'da 19. Yüzyılda Muhafazakâr Siyasal Gelenek 52
- Fransız Muhafazakârlığının Yenilenmesi: Maurras ve Action Française 58

IV. BÖLÜM

Muhafazakâr Siyasal Gelenekler (II) 66
- İngiltere'de Siyasal Muhafazakâr Geleneği 66
- Amerikan Siyasal Muhafazakârlığı mı? 76

V. BÖLÜM

Muhafazakâr Toplumsal Düşünce 89
- Modern Toplum Karşısında Muhafazakâr Düşünce 90
- Muhafazakâr Toplumcu Düşünce 101

SONUÇ 113

DİPNOTLAR 116

BİBLİYOGRAFYA 119

GİRİŞ

*Muhafazakârlık*tan neyi anlamak gerek? Terim bir bakıma açıklıktan uzaktır ve tanımı tartışma kaynağıdır. Hangi anlamını akılda tutmalıyız? Bu soru, yalnızca basit bir sözcük dağarcığı sorunu değildir, temel sorunları kapsar.

Sözcükten ve önce siyasal sözcük dağarcığının ya da dağarcıklarının içindeki tarihinden hareket edelim. *Muhafazakâr* terimi, siyasal anlamı ile önce Fransızcada ortaya çıktı. Restorasyon'da doğdu ve ilk ifadelerini 1818'de Chateaubriand tarafından kurulan uçtaki bir gazeteye, *Muhafazakâr*'a borçludur. İngiltere'de *Conservative Party* -bu adlandırma, ilk kez J.W. Croker'in Ocak 1830'daki bir makalesinde görülür- 1830'lu yıllarda *Tory* partisinin yerine geçti. Terim, aynı sıralarda Almanya'daki siyasetin günlük sözcük dağarcığına girdi ve birkaç yıl sonra Batı Almanya'nın bütününe yerleşen bir terim haline geldi. O zamandan beri, birçok başka sözcüğün başına geldiği gibi az ya da çok hareketli kamusal bir hayat yaşadı. Bu hayat onu ülkelere göre farklı gündemlerin içine sürükledi ve ona anlam belirsizlikleri ve yananlamlar yükledi.

İngiltere'de *conservative* (ya da *conservatism*) -[muhafazakâr ya da muhafazakârlık] saygınlık taşıyan önemli bir sözcüktür; bu terim, ya iktidar partisi ya da iktidar partisinin rakibi olmayı sürdürmüş olan bir parti ile ilişkili olduğu için, bir buçuk yüzyıldan beri siyasal yaşamın temel terimlerinden biridir. Fakat süren bu "başarı"nın bir bedeli

oldu: Bayan Thatcher "muhafazakârlığı", Burke'ün ya da Disraeli'nin muhafazakârlığı ile aynı şey değildir. Öyleyse sözcük aldatıcı değil midir?

Terim, Fransa'da aynı ölçüde talihli olmadı. Chateaubriand'ın *Muhafazakâr*'ı çok kısa ömürlü oldu ve o zamandan beri de sözcük bir siyasal kimliği ifade etmeye hizmet etmedi. Yeni doğan III. Cumhuriyet'in kendisini "muhafazakâr" göstermek istediği dönemden sonra, sözcük genel olarak aşağılayıcı bir yananlam yüklendi (muhafazakârlık, genel çizgileri ile gerici bir tavra ve/veya ayrıcalıkların savunulmasına bağlandı) ve siyasal tartışmalarda özellikle bir retorik silahı olmaya hizmet etti. Bundan çıkan sonuç, sözcüğün kesinlik taşımadığı ve doktriner bir içeriğe sahip olmadığıdır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde durum daha da farklıdır. Terim 19. yüzyılda farklı gruplarca ve siyasal hareketlerce bazı vesilelerde anlamı belirlenmeden kullanıldı. Bir sonraki yüzyılda ve özellikle çağdaş dönemde gördüğü ilgi ve yaygınlığı arttı, fakat bu yolla anlamından yitirdi. Terimin evrimi, bir bakıma *liberal* sözcüğünün evriminin sekişinin ürünüdür. Amerikan siyasal sözcükler dağarcığı *liberalizm*in anlamını bir bakıma baştan çıkardı (kabaca Amerikan 'liberali' Avrupalı bir sosyal-demokrata yakındır); bunun sonucu olarak, liberaller (terimin Avrupalı anlamında) bir bakıma "muhafazakârlık" bayrağı altına girmişlerdi. Günümüzde "muhafazakâr" adını taşıyanlar, erkinlik yanlılarıyla "çoğunluk ahlâkı"nın temsilcilerinin barış içinde bir arada yaşadıkları, heterojen hatta karmakarışık bir kategori oluştururlar. Amerikan terimi karışımı uygular, terim yapmacık bir sözcükten başka bir şey değildir.

Akademik sözcük, siyasi sözcüğe göre kuşkusuz daha az karışıktır, fakat kusursuzca belirlenmiş ol-

maktan uzaktır. Sözcük, değişkeleri ve günlük kullanımın belirsizliklerini olduğu kadar fikirler tarihinin yarattığı güçlükleri de devralmıştır. Sözcük genellikle, Batı tarihinde, "muhafazakâr" bir hareket, ya da fikri ve siyasal bir akımın saptanabileceği şeklinde anlaşılmıştır. Fakat tanım, bir incelemeden ötekine aynı anlama gelmemekte, hareket her zaman aynı kökene ve de özellikle aynı temsilcilere sahip olmamaktadır. Tarihçiler genel ilke olarak, muhafazakârlığın doğuşunu karşı-devrimci ilk büyük metinlerin yayınlanması ile başlatırlar. Fakat Morton Auerbach klasik düşünceye kadar uzanır ve muhafazakârların arasına Cicero'yu, Saint-Augustin'i, Thomas More'u vb. dahil eder. (1) Muhafazakârlığın kurucusu olarak Burke gösterilir, fakat bazıları onu liberallerin arasına koyarlar. Bunun tersine, genellikle liberal olarak nitelendirilen Tocqueville, M.R. Kirk (2) ve M.R. Nispet (3) tarafından muhafazakârların arasına yerleştirilir. Avrupalı üniversite çevreleri tarafından liberal olarak kabul edilen M.F.A. Hayek, Atlantik'in ötesindeki meslekdaşlarına neden muhafazakâr olmadığını açıklamak için kaleme sarılmış (4) olsa da, ABD'de çoğunlukla muhafazakâr kampa bağlanır. Günlük kullanımın ağırlığı ve ilerde göreceğimiz gibi geleneklerin ağırlığı, muhafazakârlığın Amerikalı ve Avrupalı tahlilleri arasında, özellikle çağdaş dönemle ilgili olduklarında hissedilir bir farklılık yaratırlar. Bu koşullarda, bazılarının kavramın yararlılığını ve geçerliğini sorgulamış olmaları, hiç de şaşırtıcı değildir. (5)

Öyleyse muhafazakârlık diye bir şey var mıdır, varsa hangi anlamdadır? Akademik ayrılıklar fikirler tarihinin aşırı karmaşıklığını açıklarlar, ancak bundan, kavramın bir yana atılması gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır. Sınırlarını kesinlikle belirle-

mek kolay olmasa da, muhafazakârlık bir tarihi gerçekliktir. Kavram yararlı ve geçerlidir çünkü gerçeği yapay olarak kırpan bir şey olmanın ötesinde, farklı türlerine rağmen bütünlüğü ve doktriner özelliği olan fikrî (ve siyasi) bir akımı açıklar. Diğer bir deyişle, kavram esas olarak liberal ve sosyalist ailelerden açıkça farklı, yeri ve zamanı belli bir fikirler ailesini ayırd etmeyi mümkün kılmaktadır. Tabii, bu nitelendirmeler ve ayırımlar basitleştiricidir, farklılıkları ortadan kaldırır, belirsiz ya da aradaki durumları silikleştirebilirler. Fakat "muhafazakâr" olarak adlandırılacak düşünürler arasındaki akrabalık derecesinin düzeyi, bize öyle geliyor ki, bunları, aynı kategoriye yerleştirmemize engel değildir. Peki öyleyse tanım nedir? Önceki önermeler, burada, muhafazakârlığı sadece olduğu gibi muhafaza etme kaygısı ile açıklamayı engeller. Eğer bu çizgiye bağlı kalınsa

- *statu quo*ya bağlılık, değişim korkusu

- Muhafazakârlık bütün zamanlara ait bir şey olurdu ve çok çeşitli biçimler alırdı. Kavram, eski Roma evrenine olduğu kadar Sovyet Rusya evrenine de uygulanabilecekti, muhafaza edilmesi söz konusu olan şeyin niteliği, kökten farklı olsa bile. Bizim perspektifimiz içinde (siyasal fikirler tarihi) böylesi bir kavram, açıktır ki, tahlile elverişli olmayacaktı.

Önerilen, tarihten çıkartılan tanım şudur: Muhafazakârlık, modern zamanlarda doğan ve ona karşı ortaya çıkan bir fikrî (ve siyasal) harekettir. Muhafazakâr doktrin Avrupa uluslarının geleneksel siyasal ve toplumsal düzenini savunmak için oluşmuştur, temelde anti-moderndir. Bu nedenledir ki, saf muhafazakârlık bir gelenekçiliktir. Muhafazakârlığın değerlerine sadık kalmakla birlikte, tarihin zorlamasıyla modernleşme öncesi gelenekten ve bunun

temsil ettiği tarihsel modelden ayrılan akrabalara sahip olduğu ölçüde, yeni-muhafazakârlıktan sözedilecektir.

Bu tanım, tabii ki açıkça belirtilmeli, ayrıntıları ortaya konmalı (muhafazakârlığın türleri vardır) ve doğrulanmalıdır. Bu tahlil, muhafazakârlığın fikrî ve aynı zamanda siyasal tarihini dile getirirken, her ikisi de birbirinden ayrılmaz olduğuna göre bunu yapmaya çalışacaktır. (6)

Bu tarihsel yaklaşım gerçeğin kendisinin buyruğudur. Muhafazakâr düşünce tarihe derinlemesine kök salmıştır.

Muhafazakâr doktrin olayların içinde doğdu. Bu doktrin, Burke'e ve takipçilerine göre Avrupa tarihinin dokusunda bir kopukluk olarak beliren bir büyük olaya, Fransız Devrimi'ne karşı bir tepkiden doğdu. Muhafazakârlığın ilk yazıları, koşulların ürünüdür, geçmişte kesintisiz bir geleneğin gücünden yararlanırken, devrimci fırtınanın süpürüp attığı şeylerin lehine yazılan mücadele metinleridir.

Dolayısıyla muhafazakâr doktrin, karşı-devrimci doğdu. Bu nitelik bir bakıma köktenci bir anlamda anlaşılmalıdır: Muhafazakârlar yalnızca Devrim'in uygulamalarını mahkûm etmiyorlardı, devrimin ortaya attığı ilkeleri başından beri reddediyorlardı. Bu ilkeleri, toplumsal ve ahlâki insanın doğasına aykırı buluyorlardı. Muhafazakâr düşünce *Aydınlanmaya, İnsan Hakları*'na daha genel olarak modern siyaset projesine (7) karşı çıkıyordu. Burke, tarih tarafından zorla devreye sokulmuşsa, tarihin mirasının yardımına kendisini kaptırmışsa, bunun nedeni, kendisi için çok yüce olan değerlerin hüküm sürdüğü bir dünyanın sonunun geldiği sanısına kapılmış olmasıdır. Burke, zaman zaman umutsuz vurguların çınladığı güçlü belagatı ile, yalnızca Fransız devrimcilerinin ideolojik politikalarını kı-

namakla kalmıyor, 19. yüzyılın toplumsal ve siyasal düşüncesinin egemen temalarından biri haline gelecek olan şey hakkında derinlemesine bir ilk düşünce sunuyordu: Geleneksel toplumsal düzenle modern toplumsal düzen arasındaki karşıtlık.

Karşı-devrimci an, muhafazakârlığın tarihinde belirleyici bir andır. Çünkü doktrinin temel tezleri o sıralarda geliştirilmiş ve belirlenmişti ve dahası, bu tezler doğuşlarındaki koşulların damgasını taşımaktadırlar. Devrim sonrası muhafazakârlığın tarihi, esas itibarıyla karşı-devrimci düşüncenin mirasçılarının tarihidir. Bununla birlikte, siyasal ya da toplumsal muhafazakârlığın söz konusu olmasına bağlı olarak, farklı yüzleri olduğunu eklemek gerekir. İlki yeni siyasal muhafazakârlık, demokratik modernleşmeye her halukârda karşı olsa da, tarihi durumlara ve ulusal geleneklere büyük ölçüde bağımlıdır. İkincisi yani toplumsal muhafazakârlık, yorumcularına yeni kınama konuları sağlayan bir evrime muhalefette geniş bir cephe sunar: Sanayi Devrimi, kenetleşme, kitlelerin uygarlaşması... Her iki durumda da muhafazakârlık, sadakat ya da gelenekselci kanılar itibarıyla modernleşme karşıtı eleştirilerde muhafazakârlığın güçsüz geleceği geleneksel düzenin tedrici gelişmesini önlemekte düğümlenmektedir. Muhafazakârlar 19. yüzyıl Avrupası'nda önemli bir fikri etki yaratacaklardır, ancak tarihsel evrim üzerinde etki yaptıkları ölçüde, sağladıkları yalnızca evrimi yavaşlatmak olacaktır. Muhafazakârlar tarihi öne sürerler ancak tarih bir bakıma onları haksız çıkaracaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KARŞI-DEVRİMCİ AN (I)

19. yüzyıl boyunca devrimci hareketin bünyesinde sapla samanı birbirinden ayırmaya, yani liberal düşünce ile Jakoben düşünce arasında ayırım yapmaya çalışan liberallerden farklı olarak, muhafazakârlar Fransız Devrimi'ni bir bütün olarak mahkûm ederler. Bu genel mahkûm ediş, 1790'dan itibaren Edmund Burke tarafından ünlü *Reflections on the Revolution in France*'da (Fransa'daki Devrim Hakkında Düşünceler) ortaya konmuş ve takipçileri tarafından yeniden ele alınıp onaylanmıştır. Fransız Devrimi geçmiş tarihin başka hiçbir örneğini sunmadığı garip bir olgudur, ilkeleri ve uygulaması bakımından bozulmuştur, bir bütün olarak kötüdür.

Burke'ün *Reflections*ları muhafazakâr düşüncenin temel metnidir. Bu aynı zamanda muhafazakâr düşüncenin en belagatlı ifadesidir ve kuşkusuz en güçlüsüdür. Ve bu metin, özü bakımından muhafazakâr geleneğin en üstün referans metni olarak kalmıştır. Bununla birlikte, bu söylediklerimizden, karşı-devrimci düşüncenin türdeş bir bütün olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Fransız karşı-devrimi (Maistre, Bonald) Burke'ün Devrim'i mahkûmiyet kararını ve bazı beklentilerini alır; fakat öte yandan farklı bir ulusal geleneğe bağlanır ve kendine özgü tezler geliştirir. Tarih baştan itibaren İngiliz usulü muhafazakârlıkla Fransız usulü muhafazakârlığı hem birleştirir hem de ayırır.

I. Burke'ün "*Reflection*"larını Sunuş

Edmund Burke 1789'da 60 yaşındadır. Tecrübeli bir parlamenter (*Whig*ler grubunun bir üyesi) ve yazıları geniş yankılar uyandıran bir gazete yazarıdır. Etkisi o sıralarda azalıyordu, ancak konuşma yeteneğinin ve kaleminin parlaklığı ve siyasal liberalizmin büyük davaları uğruna giriştiği geçmişteki eylemleri nedeniyle itibarını koruyordu: Parlamentonun haklarını savunmak, Hindistan Şirketi'nin yolsuzluklarını ihbar etmek, Taç'a karşı savaşan Amerikalı *isyancılara* destek olmak. O güne kadarki tüm meslek yaşamı, mutlakiyetçilik karşıthğına ve İngiliz biçimi özgürlüklere eksiksiz sadakatine tanıklık etmesine rağmen, 1790 sonbaharından itibaren *Fransa'daki Devrim Hakkında Düşünceleri*'ni yayınlar. Bu kitapta, önceki düşüncelerinden hiçbir şeyi inkâr etmeden, Fransız Devrimi'ni şiddetle mahkûm eder. Bu yolla kendisini, bir bakıma silah arkadaşları olan ve Kurucu Meclis'ine eserine olumlu bakan ya da onu sempati ile karşılayanlardan da ayırır. Diğer bir ifadeyle, kamp değiştirmiş duygusu yaratır. Eski dostluklar buna göğüs geremeyecektir. "Dostluğumuz pahasına görevini yaptım" diyecektir Mayıs 1791'de, gergin ve duygularla yüklü ünlü bir tartışma ile ilgili olarak Fox'a seslenirken. (8)

Burke aynı ilkelere sürekli bağlı kaldığını öne sürmesine rağmen, böyle bir duyguyu neden uyandırdı? Bunun birbirine bağlı olan ve olmayan iki nedeni vardır: Bir yandan devrimci olay gizli ayrılıkları ortaya çıkarıyordu, öte yandan bizatihi niteliği çok farklı değerlendirmelere konu oluyordu. Burke'ü ayırd eden, Fransa'daki Devrim'in kendisinden önce gelenlerden bambaşka bir nitelikte olduğu ve İngiltere için temsil ettikleri açısından tehlikelerle

dolu yeni bir Tarih'i başlattığı kanısına neredeyse hemen ulaşmış olmasıdır. Burke'ün o sıralardaki öncelikli kaygısı devrimci fikirlerin sirayetinden kaçınmaktı ve *Reflections* her şeyden önce Fransız Devrimi'nin İngiliz yücelticilerine karşı yöneltilmişti.

Fransa'daki Devrim Hakkında Düşünceler, özetlenmesi zor bir eserdir. Sel gibi düzensiz bir kitaptır. Belagatı ve/veya da retorik stratejisi her zaman için doğru sözcüklerle birleşmez ve hedefi basit bir okumaya uygun değildir. Söz konusu olan, Fransız devrimcilerinin öne sürdükleri açık fikirlere karşı, şeylerin karmaşıklığını, doğanın engellerini, törelerin yoğunluğunu, geleneğin ağırlığını ve bilgeliğini kavramaktır... Bir başka güçlük şurada yatar: Burke, dağınık biçimde Devrim'e karşı birçok dava açar. Kitabı, devrimci kopuşa yani *yurtseverlerin* geçmişi tasfiye, "parlak bir gelecek" kurma şeklindeki ideolojik özentilerine ve yıkıcı öfkelerine karşı bir iddianamedir. Kitap aynı zamanda, İnsan Hakları'nın, dolayısıyla modern siyasal rejimleri (Batı tipi) kuran ilkelerin köklü bir eleştirisidir. Ortaya konan farklı mantıkları açıkça çözmeye çalışmadan (bunları çözmek bugün de zorluğunu koruyor ve Burke bunu 1790'da yazıyordu) bir yandan Terör uygulamasından, öte yandan modern bireyciliğin sonuçlarından sözeder. Olay karmaşıktır, tahlili de öyle olacaktır. Tahlilin düzensiz zenginliği bir bakıma konunun çapına uygundur.

II. Devrimci Kopuşun Eleştirisi

Her iyi *Whig* parlamenteri gibi, Burke de mutlak monarşiye karşıydı. -Kralların kutsal hakları fikrini "saçma bir düşünce" olarak görüyordu.- 1688 *Glorious Revolution*'ın eserini savunuyordu. Tanık-

ların ortaya koyduğu gibi, Etats-Généraux'nun toplantıya çağrılması kararı ve bunun ilk dönemleri hakkında nispeten olumlu bir yargıya sahip olmuşsa, bunun nedeni bu olayda "iyi" bir devrimin, krallığın anayasasını eski bir geleneğin çizgisinde makul bir biçimde reforma tabi tutacak İngiliz usulü bir devrimin olasılığını görmesindeydi. Fakat, "saçma sapan ve kendini beğenmiş spekülasyonlardan" esinlenen Fransız devrimcileri bambaşka bir yol tuttular. Bir Fransız muhabire hitap eden Burke (*Reflections* bu muhabire yazılan uzun bir mektup olarak sunulur) şunları yazıyordu:

"Uygarlıktan hiç nasibini almamış gibi davranmayı ve sanki her şeye yeniden başlamak durumundaymışsınız gibi hareket etmeyi tercih ettiniz. Kötü başladınız, çünkü baştan beri size ait olan her şeyi küçümsediniz. Ticaretinize sermayesiz başladınız. (...) Kazançlarınızın hesabını çıkartın, şeflerinize kendilerinden önceki her şeyi, çağdaşlarını ve sonunda gerçekten küçümsenecek duruma gelene kadar kendilerini küçümsemeyi öğreten o saçma sapan ve kibirli spekülasyonlardan ne kazandığınızı görmeye çalışın. Bu aldatıcı ışıkların peşinden kesin avantajlar sağlamak varken apaçık belalara doğru gitmek, Fransa'ya öteki bütün ülkelerden pahalıya patladı. Fransa cürüm yoluyla yoksulluğu satın aldı! Fransa çıkarlarını erdeme feda etmedi; erdemi kötü yolda kullanabilmek için çıkarlarından vazgeçti." (9)

Fransız Devrimi'ni şaşırtıcı bir olay haline getiren, tarihin zincirini kırma iradesi, zamandan kopmak, ülkesini düz beyaz bir kâğıt olarak görme olağanüstü kibirliliği ve siyaseti "çıplak akıl"la inşa etmektir. Bu açıdan Fransa tecrübesinin geçmişte bir benzeri yoktur ve özellikle 1688 İngiliz Devrimi'nden köklü biçimde ayrılır. Oysa İngiliz liberallerine

göre iki devrim arasındaki süreklilik, apaçık bir nitelik taşıyordu. Bu yüzden Burke, İngiliz ve Fransız Devrimleri arasında olduğu öne sürülen akrabalığı bir biçimde başından atmak zorundaydı ve 1688 ile 1789 karşıtlığı kitabının konularından biridir.

1688'de diye görüşünü açıklar Burke, İngiliz Devrimi bir hanedanın yerine bir başkasını geçirmişti, ama amacı kesinlikle yeni bir egemenlik biçimi kurmak değildi; tam tersine geleneksel kuralları, iktidarın uygulanmasına ilişkin kuralları, yani kral ile halk arasındaki ilişkileri onarmaktı. II. Jacques'ın tahttan indirilmesi, kesinlikle Parlamento'nun öznel bir kararının ifadesi ya da açık bir kötü davranışın yaptırımı değildi. Krallığın anayasasının ihlalinin, Protestan Kilisesi'nin ve Devlet'in temel yasalarını yıkmayı hedef alan bir girişimin zorunlu bedeli idi. Devrim, yeni bir siyasal düzen yaratma tutkusunu taşımasının çok uzağında, İngiliz ulusunun tarihi haklarını korumayı amaçladığı ölçüde meşru idi. "Devrimin amacı, bizim *eski* tartışılmaz yasalarımızı ve özgürlüklerimizi ve bunların tek koruyucusu o *eski* anayasayı muhafaza etmekti." (10) Bu açıdan kraliyet soyu kuralının ihlalinde yeni bir ilkenin öne sürülüşünü değil, ama geleneksel ilkeye koşullar tarafından dayatılan ve anında yeniden onaylanan bir aykırılığı görmek gerekir. Burke'ün gözünde 1688 Devrimi temkinliliğin ve zorunluluğun eseridir; İngiliz Devrimi, Fransız Devrimi'nin tersine, tarihin sürekliliğini yeniden sağlamıştır. (11)

Bu, tarihi sürekliliğin zorunluluğu fikri, Burke'de temel fikirdir. Onun gözünde, Fransız biçimi, devrimci fikir, yani yenileştirici bir kopuş fikri, bir skandal ve bir anlamsızlıktır. Halklar korumaları gereken bir mirasa, savunmaları gereken bir malvarlığına sahiptirler. Geçmişin kalıntılarını ka-

ranlıkları terketmek, bir toplumun ne olduğundan, bir toplumu nelerin oluşturduğundan hiçbir şey anlamamak demektir. Tortulaşma, intikal, miras, tarihi bir topluluğun hayatında esas olan unsurlardır. Bunlar insanları atalarına ve torunlarına bağlarlar, toplumsal bağları sıklaştırırlar ve hükümete aile ilişkileri benzerliğini kazandırırlar ve nihayet herkese hakları ve yükümlülükleri ile ilgili yüce bir fikir kazandırırlar. Bunlar, İngiltere'de o sıkı topluluk duygusunu, o mantıklı ve soylu özgürlüğü, bir bakıma İngiliz halkının hazinesi olan geleneklerin niteliğini yarattılar. Toplumları Fransız sofistlerinin soyut hakları değil, tarihi haklar birleştirir ve yüceltir.

Geçmişin mirası, bütün bu erdemlerin yanısıra, aynı zamanda, yüzyıllar boyunca biriken tecrübenin meyvesi olan bütün bu bilge pratiğin damgasını da taşır. Siyaset ince bir şeydir, tarihsel durumlara bağlı olarak ayarlama, uyarlama, onarmadır. Özgür bir hükümet kurmak, yani özgürlükle zorunluğu birbirleriyle dengelemek ve uyumlu bir bütün meydana getirmek, olabilecek en güç işlerden biridir. Siyaset *a priori* bir bilim değildir, pratik bilimdir, tarihin bilgeliği ile temkinliliğin erdemine dayanması gereken deneysel bir bilimdir. Fransız devrimcileri gibi, soyut aklın kurucu öge olabileceğine inanmak, aklın olanaklarını aşmak ve insani şeylerin karmaşıklığına aldırmamaktır.

"İnsanın doğası karmaşıktır, toplumun amaçları da olabileceğince karmaşıktır; bu nedenledir ki, toplumun emrindeki ya da yönetimindeki basit bir yönetim ne insanın doğasına ne de toplum işlerine uygun düşebilir. Yeni siyasal anayasalarda ulaşıldığı öne sürülen basitliği övmek istediğim zaman, bu anayasalar üzerinde çalışanların mesleklerini bilmedikleri ya da görevlerini tümüyle ihmal ettikleri

sonucunu çıkarmaktan kendimi alamayacağım." (12)

Böylece Burke, Fransız devrimcilerini harekete geçiren kopuş iradesinde, bilgisizliğin ve kendini beğenmişliğin ürünlerini görür. Ancak Burke, onda kendisinde bir tiksinti duygusu yaratan bir başka şey de görür. Devrim yalnızca yanlış fikirlerin mantıki çevirisi değildir, aynı bünyede faaliyet gösteren basit ve şiddet dolu duyguların patlamasıdır: Uygarlığın mirasının tahribi. Kopuş, gerçek bir şeydir, ancak devrimcilerin öne sürdükleri gibi bir "yenilenme" değildir, Burke'ün gözünde alçalmadır.

Bu alçalma, ahlâki bir alçalmadır. Devrimci metafizik yürekleri nasırlaştırmakta, doğal iyi-kötü duyguları bastırmakta, suçluluk ve bayağılık tutkularını ortaya çıkarmakta ve doğrulamaktadır. Somut ve gerçek erdemlerin yerine, basit gerekçeler haline gelen büyük kelimeler, Özgürlük, Kamu Yararı, Insanlık geçirilmiştir. Insanlığa tapma yakına sevgiyi esirgemekte, Kamu Yararı suçu haklı göstermekte ve sinsileştirmektedir... Devrimci akıl insani acımasızlığın dizginlerini boşlamaktadır, hâkimiyeti ikiyüzlülüğün ve fanatizmin hâkimiyetidir. Burke'ün belagati, devrimci olayların ve özellikle Ekim 1789 günlerinin ve bunları dolduran yazarların retorik sanatının onda yarattığı aşağılama duygularını körükler. "Onların özgürlüğü bir tiranlık, bilgileri kendini beğenmiş bir bilgisizlik ve insanlıkları vahşi bir hoyratlıktır." (13)

Burke, bu öfkeli *yurtseverleri* kınamakla kalmıyor. Çırpınma içindeki bütün Fransa, ona, törelerinde ve ruhi duygularında bir devrim geçiriyormuş gibi geliyor. Meclis'te korkaklık egemendir; açıklanan eliaçıklığın gerisinde çıkarlar (taşınan mülklerin çıkarları) nöbet bekliyor; kraliçeye yapılan sövgüleri ne önleyebilir ne de bunların intikamını ala-

biliyorsa, Fransız soylularının onuruna ne olmuştur? Sadakat, incelik, gurur, büyüklük duygularına ne olmuştur? Fransız Devrimi bütün soylu duyguları sömürmekte, usul erkânı kovmakta, "hayatı süsleyen bütün kumaş parçalarını" hoyratça söküp atmaktadır. *Reflections*'lar boyunca dünyanın sonunun geldiği duygusu dile getirilir:

"Şövalyeliğin yüzyılı sona erdi. Sofistlerin, iktisatçıların ve hesapçıların yüzyılı onu izledi; ve Avrupa'nın zaferi sonsuza dek söndü." (14)

III. İnsan Hakları Eleştirisi

1789'un Haklar'ına yöneltilen eleştiri, *Reflections*'ın kuşkusuz en ünlü bölümüdür. Olayın kargaşası ile karşı karşıya kalınca, Burke, liberal anlayışla devrimci anlayışı birbirinden ayırmadı ve İnsan Hakları'na çok onur ve çok kötülük yükledi. Ancak bu liberal fikirlerin kendi açısından o kadar değer taşıyan toplum için tehlike çanlarının çaldığını da derinlemesine gördü. Bu anlamda Burke'ün suçlaması, devrim sonrası topluma, modern topluma uzanır.

Bu suçlamanın gerekçeleri nelerdir? Burke, 1789'un soyut haklarını İngilizlerin tarihi haklarının karşısına diker. İngiliz hakları, İngiliz özgürlükleri somut haklardır, özel özgürlüklerdir. Tarihin ürünleridir. Toplumun doğasına saygılıdırlar ve toplumu bir arada tutarlar. Fransız hakları soyutlama anlayışının, insani olayların karmaşıklığını bilmezlikten gelen bir "metafizik"'in ürünleridir. Bu haklar tehlikeli ve yıkıcı mayalardır ve bunun başlıca üç nedeni vardır: Bunlar toplumu atomlara bölmeye, töreleri bozmaya ve iktidarın özünü değiştirmeye yönelirler.

Burke'ün gözünde İnsan Hakları'nın soyut evren-

selliği, toplumsal parçalanmanın bir unsurudur. Toplumu, soyut insandan hareket ederek düşünmek, canlı ve çeşitli bir gerçeğe, mekanik ve ilkel bir şemayı uygulamaktır. Gerçekte, insanlar ne özdeş ne de kopuktur. Toplum içinde yaşayan insanlar bir mirası devralırlar, daha önceki kuşaklara geleneklerle bağlıdırlar ve onlar doğal bir düzenin çeşitli unsurlarıdırlar. İnsanları kendi aralarında birleştiren ve farklılaşmalarını sağlayan geleneksel otoritelerdir (Kilise, aile, birlikler, topluluklar). Kurallara bağlı ve sağlam töreleri yaratmaya izin veren de şükran, saygı, sadakat duygularına dayanan bu otoritelerdir. Bunun tersine, soyut eşitlik sürekliliği, çeşitliliği ve doğal otoriteleri yokeder, toplumdaki insanları bu yolla birbirinden ayırır ve yürekten bağların kurulmasına izin vermez. Aritmetik ve geometrik anlayış, insanların sevgi duyguları taşıdığını ve bu duyguların, onları birbirlerine birleştirmede esas olduğunu bilmezlikten gelir. İnsanların nitelikleri arasındaki farklılıkları da bilmezlikten gelir ve sonuçta bireyi, basit, tek başına, ayrı, bir başkasının yerine geçebilecek bir jeton haline, bir avuç jetondan biri haline getirir... Devrimciler, düzenleri, rütbeleri ve ayırımları karıştırarak, önyargıları yendiklerini sandılar, yaptıkları yalnızca "doğaya karşı savaş ilan etmek" oldu.

İnsan Hakları -iddianamenin ikinci gerekçesi- zorunlu sınırları tanımazlıktan geldiği sürece, yanlış ve tehlikelidir de... İngilizlerin tarihsel hakları somuttur, zorunluklardan çıkmıştır, büyük atalara duyulan saygı ile ılımlılaştırılmışlardır. Fransız hakları gerçekçi değildir çünkü mutlak anlamda algılanmışlardır. Devrimci sofistler toplumsal gerçekliğin dünyasındaki gerginlikleri ve çelişkileri görmezlikten geliyorlar. Gerçek hak ve özgürlükler tam kıvamında bir ortamda varlıklarını sürdürür-

ler, bunu kesin olarak belirlemek olanaksızdır, ama farkedilebilir. Erdemlerin birincisi olan temkinlilik, farklı iyilikler arasında, iyi ile kötü arasında, farklı kötülükler arasında hesap yapmayı, uzlaşmayı, birleştirmeyi dayatır.

"İşte bu nedenlerden dolayıdır ki, Fransa'daki yeni özgürlüğün hükümet, kamu gücü, disiplin ve askeri itaat, nakit ödemelerin düzenliliği ve dağılımı, ahlâk ve din, mülkiyetin güvenliği, barış ve düzen, kamu ve özel törelerle birleşme biçimi hakkında bilgi sahibi oluncaya kadar tebriklerimi erteleyeceğim. Bütün bunlar, kendi türlerinde bir değere sahiptirler ve onlar olmadan varolan özgürlük bir iyilik değildir; bunlar olmadan özgürlük uzun süremez." (15)

Burke'ün desteğini sağlayan özgürlük "erkeksi, ahlâki ve kurallara bağlanmış bir özgürlük"tür. Fransız usulü metafizik özgürlük, bu türden değildir, insanları disipline etmeye uygun değildir, olsa olsa töreleri bozar. Bireysel ve kolektif tutkulara hâkim olunmalıdır, disipline edilmelidir ve bu amaçla, Burke, törelere ve toplumsal otoritelere büyük önem vermenin yanısıra iktidarın zorlayıcı eyleminin zorunluluğundan da yanadır. Özgürlüklerin ve zorlamaların karşılıklı payları, der yazar, sağlanması çok güç olan bir şeydir, döneme ve koşullara göre değişir ve bunu saf teori olarak tartışmak saçmalıktır. Fakat bu iktidar erekliliği, kaynağına gelince önemli bir sonuca sahiptir. Siyasi iktidar, az çok sınırlandırmak ve egemen olmakla yükümlü olduğu iradelerden bağımsız olmalıdır.

İşte bu, Burke'ün üçüncü temel şikâyetidir. İnsan Hakları'nın Fransız versiyonu, siyasi birliği haklarda eşit bireylerin toplamı olarak tanımlar. Bu yoldan doğal olarak halka ve/veya temsilcilerine egemenlik verme sonucuna olaşır. Burke, Kurucu

Meclis tarafından örgütlenen temsili sistemin İngiliz siyasal geleneğine oldukça yakın görünmesine rağmen, devrimciler tarafından öne sürülen ilkelerin, iktidarın meşruiyetinin yeni bir biçimini, demokratik meşruiyeti getirdiğini açıkça gördü. Fakat Burke'ün gözünde demokrasi aşağı bir sistem ya da yozlaşmış bir rejimdi. Demokratik metafizik kraliyet anayasasını bir aritmetik problem olarak ele alır, niteliğe verilmesi gereken değeri sayılara verir. Büyük sayının iradesi ile büyük sayının çıkarları ender olarak aynı şeydir. Bundan çıkan sonuç, iktidarın insan kitlelerinin dışına yerleştirilmesi gereğidir. Burke'ün, eğilimi, soylu bir bileşime sahip karma ve ılımlı bir hükümet yönündedir.

Demokrasi böylece hükümetteki gerçek sıfatlar olan bilgeliği ve erdemi tanımazlıktan gelir ve tiranlığa dönüşerek yozlaşma tehlikesi taşır. Burke hem demokrasiyi hem de maruz kaldığı ayartmaları suçlar. Daha sonraki muhafazakârlar ya da liberal-muhafazakârlar tarafından sık sık ele alınacak olan bir fikri özellikle geliştirir. Devrimciler, geleneksel kurumları, bireysel irade ya da kolektif irade yararına, otoriteden yoksun bırakarak, siyasi iktidara Avrupa tarihinde daha önce bir benzeri görülmeyen bir önem kazandırırlar. Soyut eşitlik, iktidar karşısındaki toplumu bir ölçüde silahsızlandırır ve iktidarı halkın (gerçek ya da düşsel) iradesinin büyük gücü ile silahlandırır. İnsan Hakları'nın meyveleri ancak acı meyveler olabilir.

IV. Burke'ün Düşüncesi Üzerine: Tartışılan Konular

Edmund Burke'ün düşüncesi, birtakım yorumlama sorunları doğurmuyor değildir. Düşüncenin iç tutarlılığı, farklı eserleri kıyaslandığında hatta

kendimizi *Reflections*'la sınırlandırsak bile, her zaman kesin değildir. Şimdiye kadar, Burke'ün düşüncesinin anti-modern karakteri üzerinde ısrarla durduk. Bu noktada takılıp kalmak mı gerekir? Düşüncesinin bazı unsurları bakımından modern siyasetle birleşmiyor mu? *Reflections*'ın yazarının tartışmalara yol açtığı sorunların ana düğümü buradadır ve esas olarak aşağıda sıralanmıştır.

A) Klasik Doğal Hukuk mu Modern Doğal Hukuk mu? - M.P.J. Stanlis'in ve M. Michel Villey'in göstermiş oldukları gibi, Burke'ün doktrini en genel hatları ile klasik doğal haklar doktrininin modern dünyaya uyarlanması olarak görünmektedir. Burke siyaseti "doğanın taklid edilmesi" ve Aristocu temkinlilik erdeminden esinlenerek, mekân ve zamanın değişen verilerine uyarlanması olarak kavrarken, bu düşünce geleneğine sadık kalır. Klasiklerin doğal hakları, devrimcilerin soyut evrenselciliğinden uzak kalarak, Saint-Thomas'nın dediği gibi her ülkenin özel koşullarına "ayarlamayı" içerir. Bununla birlikte Burke, başka metinlerde modern doğal haklar dilini kullanır. Sivil toplumun bir "sözleşme", bir "anlaşma çocuğu" olduğunu söyler. Sivil haklarla doğal haklar arasında ayırım yapabilmek için "doğal durum"a gönderme yapar. Diğer bir deyişle Fransız usulü İnsan Hakları'na karşı, hakkı, doğanın taklidi (klasik anlamda) olarak değil, fakat yapay bir inşa olarak gören Hobbes ve Locke'un şemasını kullanır. Bu durumda, Burke'de iki farklı, hatta çelişen iki hak kavramının bir arada bulunduğunu mu düşünmek gerekir?

Leo Strauss'a bakarsak, görünürdeki bu çelişkinin tek çelişki olmadığı görülür. Modern doğal hakka yapılan gönderme yapay söz sanatı yazılarının (bunlar koşulların ürünü yazılardır) ikna gücünü artırmak için, o günün tutulan sözcükleri ile yapı-

lan basit bir uzlaşmadır. Aynı zamanda, Burke'ün toplumsal sözleşmenin modern anlamına uyguladığı köklü değişim değerlendirilebilir. "Toplum bir sözleşmedir". Burke, 18. yüzyılın bu anamotifini (leitmotiv) kendi açısından yeniden ele alır, fakat ona bambaşka bir anlam verir. Bu sözleşme bundan böyle yalnızca özel bir toplumun üyelerini değil, toplumların, kuşakların, görünür ve görünmez yaratıkların bütününü ilgilendirir.* Bu sözleşme, Yaradılış'ı kucaklayan geniş uyum içinde ahlâki bakımdan kendi üzerine düşeni yapan insanlara uygulanır. O halde modern yapaycılıktan geriye ne kalmaktadır? Burke'e göre toplumsal sözleşmenin sözleşme olarak yalnızca adı vardır.

B) Doğa ya da Tarih? - Burke doğaya olduğu gibi tarihe de gönderme yapar. O halde bir ölçüde klasiklere sadakatsizlik ettiği söylenemez mi? Bir sonraki yüzyılın historisizminin habercisi olmamış mıdır? Burke İngiliz anayasasını tarihle haklı gösteriyor, zamanın güçlü bir ölçü olduğunda ısrar ediyor. Bundan, siyasal düzenin artık meşruiyetini yüce, aşkın bir kuraldan değil, daha çok tarihsel evrimin akılcılığından sağladığı sonucunu çıkartmak gerekmez mi? "İyinin ve ataların eski eşdeğerine dönüş gibi görülebilecek olan şeyler, -diye yazar Leo Strauss,- Hegel'in habercisidir." (16)

Bu yorum Burke'ün bazı formülasyonlarına oturtulabilir ve belki de Burke'ün fikirlerindeki eğilimin farkına varır. Bununla birlikte aşırı görünmektedir. Burke eğer tarihe koşulsuz erdemler tanısaydı, şiddetle çatmaktan hiç geri durmadığı "metafiziğe" düşecekti. İngiliz tarihini yüceltiyorsa, bunun nedeni İngiliz tarihinin dikişsiz bir kumaş özelliği taşıması, böylece eskiliği ile güçlü töreler ve kurumlar yaratarak toplumu birleştirmesi ve siyasi sağduyuyu temkinliliğe yöneltmesidir; dahası, bu

tarihin birikim sağlayan ayarlamalarla, Burke'ün doğal düzene uygun olduğunu söylediği bir bilgiye ulaşmış olmasıdır. Burke böylece genel terimlerle geçmişin otoritesini, teknik terimlerle zamanaşımını savunuyor, fakat her şeyden önce, kendisi için anlam içeren değerleri şu ya da bu ölçüde taşıyan özelliği olan bir tarihe bağlıdır.

Her halukârda iyi olduğunu kabul ettiği tarih, tarihsel sürekliliği öngörüyor ve doğaya daha çok itaat etmesi gerektiğini eklemek, hiç de düşüncesini zorlamak olmuyor. Onu historisizmden uzaklaştıran başlıca engel bu gibi görünüyor. Bundan vazgeçmiş olsaydı, onlara karşı gelebilmek için çok saygı duyduğu tarih ile inkâr ettiği tarihi nasıl ayırt edecekti?

C) Aracı Kuruluşlar ya da Piyasa? - Burke, *Reflections*'larda tarihi miras ve doğal tabiyet zinciri hiyerarşik fikri adına, geleneksel toplumsal düzeni savunuyor. Oysa birkaç yıl sonra, *Thoughts and Details on Scarcity*'de, yoksullar hakkındaki İngiliz yasalarını kınamak için ekonomik liberalizmin ilkelerinden esinlenir. Dostu olduğu, kendisini müridi olarak gördüğü Adam Smith'ten alınan terimlerle, piyasanın, özel çıkarları genel çıkarlar yönünde birleştiren iktisadi faaliyetlerin kendiliğinden düzenini sağladığını açıklar. Adam Smith'den de ileri giderek Devlet'in piyasa düzenine her türlü müdahalesini dolayısıyla yoksullara her türlü kamu yardımını mahkûm eder. Yardım yalnızca, ekonomik yasalara ters düşmeyen ve hükümetin gayri-meşru bir müdahalesini içermeyen, "bütün Hıristiyanlar için bir ödev olan" kişisel merhametten doğmalıdır.

Piyasa lehine yapılan bu savunmanın, gelenek ve geleneksel düzen için yapılan önceki savunma ile ortak bir yanı vardır: Her iki durumda, insan aklının yaratıcı rolü aşırı derecede sınırlandırılmıştır.

Ancak Burke'ün eserine aykırı düştüğü ortadadır. Piyasanın bireyci sistemi ile tarihi hakları, yerleşik kurumları, zamanın ve tecrübenin meyveleri olan töreleri ve davranış biçimlerini birbirleri ile nasıl uzlaştırmalı? "Ticaretin yasaları" savunusu ile "Şövalyelik çağının" ipini çeken "sofistler; iktisatçılar ve hesapçılar" eleştirisini birbirine nasıl uydurmalı? Minimal Devlet kavramını, devletin ahlâki düzeydeki görevlerini ısrarla vurgulayan eski formülasyonları nasıl bağdaştırmalı?

1796'daki bu metin başka nedenlerle de aykırı düşer: Burke burada, isteklerinin ötesinde reformcu temkinliliğin tersine, radikal bir reformu savunur ve kategorik terimlerle akıl yürütür. Oysa genellikle karışımı, dengeyi ve doğru ortamı aramak için kendisini zorlamıştır. Bu çelişkileri nasıl kaldırmalı? Çeşitli girişimlere (17) karşılık, öyle görünüyor ki sorunun çözümü yoktur, en azından dostu Adam Smith'in ilk büyük kitabı *Ahlâki Duygular Hakkında Deneme* ve *Milletlerin Zenginliği*'ni birbirinden ayıran esin farklarının yarattığı sorunun çözümünden daha fazlası yoktur. Büyük düşünürlerin fikri yalpalamalar ve tıkanıklıklar göstermesi, duyulmadık şeyler değildir.

D) Muhafazakârlık ya da Liberalizm? Burke genellikle muhafazakârların, kimi zaman da liberallerin arasına yerleştirilir. Tartışılan bu son sorun, bir bakıma düşüncelerinin zenginliği, gerilimleri, iki anlama çekilebilirliği ile açıklanabilir. Düşüncesi kategorik cevaplar içermez. Fikirler tarihinin paradoksu, muhafazakârlığın kurucusu saf bir muhafazakâr değildir. Oysa burada muhafazakâr düşüncenin bir temsilcisi, hatta en seçkin temsilcisi olarak ele alınıyor. -hangi sıfatla, hangi niteliklerle?

Eğer liberalizmin düğümü, insana dışardan dayatılan amaçların üstünlüğünden feragat ise, kendi

iyiliğinin ölçüsü haline gelen egemenliğin insanda kök salmasına, *Reflections*'ın Burke'ü tümüyle düşmanca tavır alır. Bu şekilde anlaşılan liberalizm modern projeyi tanımlar: Burke'ün ona yönelttiği radikal eleştiri, onu liberaller arasına yerleştirmeyi engeller ve "muhafazakâr" sıfatını haklı çıkarır. Öte yandan, Burke, Devrim'den önce İngiliz siyasal liberalizminin davası ile bütünleşmişti. Maistre veya Bonald gibi Fransız karşı-devrimcilerinin eski Fransız monarşisi için duydukları gerici tutkuları kesinlikle paylaşmaz. Somut özgürlüklerle ilgili kesin bir duyarlılığı ve özel çıkarlara karşı bir bağlılığı vardır.- bu anlamda muhafazakârlığı liberal bir muhafazakârlıktır.

Bu niteleme, kuşkusuz, bir yaklaşıklıktan başka bir şey de değildir. Bunu açıklamanın bir başka yolu da Burke ile Tocqueville'i kıyaslamaktır. Tocqueville, *Reflections*'ın yazarının (adını ender belirtse de, ondan büyük olasılıkla çok şey almıştır) kaygılarının birçoğunu paylaşır. Tocqueville modern ilkelerin, liberalizmin ilkelerinin anarşinin ya da despotluğun mayası olabileceğinden kuşkulanır. Doğal soyluluğun, erdemin ve yeteneklerin yokolmasından, törelerin ve tarzların gerilemesinden kaygı duyar. Burke'den farklı olarak, dinamizminden kuşku duyduğu bu ilkelerin meşruiyetini kabul eder. Burke, liberal bir muhafazakâr ise, Tocqueville muhafazakâr bir liberaldir.

İKİNCİ BÖLÜM
KARŞI-DEVRİMCİ AN (II)

Fransız karşı-devriminin temel eserleri -Bonald'ın *Siyasi ve Dini Iktidarın Teorisi* (1796) ve Maistre'in *Fransa Hakkında Düşünceler* (1797)- Burke'ün *Reflections*'ından birkaç yıl sonra piyasaya çıktı. Fakat bu arada tarih zıvanadan çıkmış ve Burke'ün önceden sezdikleri -Terör'ün despotizmi- gerçek olmuştu. Bu yıllarda Devrim'in Fransız muhalifleri, karşı konulmaz gibi görünen bu fırtına tarafından şaşkına çevrilmişti. Olayın köktenliğine karşı duramamişlar ya da durmayı bilememişler, tedbirlerini düşünememişlerdi. Bir açıdan Fransız karşı-devriminin düşüncesi, Burke'ün "öncü" eserlerinden epey sonra ortaya çıktı. Maistre ve Bonald kalemi ele aldıklarında, düşünen Avrupa'nın büyük bölümünde devrimin başlangıcını selamlayan heyecan tümüyle yokolmuş ve yerini cesaret kırıklığına ya da tiksintiye bırakmıştı. Vaadedilen Altın Çağ, bir karabasana dönüşmüştü. Böylece, karşı-devrimci Fransız doktrincileri, Devrim konusundaki uzlaşmaz yadsımayı çok daha elverişli bir fikri ortamda geliştirdiler.

Maistre ve Bonald'ın her ikisi de Burke'ü saygı ile anarlar fakat ondan birçok noktada ayrılırlar. Kuşkusuz hepsi, tarihin bilgeliğini, Devrimci aklın özentiliklerine karşı çıkarıyorlardı, ancak tarihe bakışları birbiri ile karışmaz ve gönderme yapılan tarih aynı değildir. Burke İngiliz tarihine örnek bir değer atfeder, Maistre ve Bonald her şeyden önce Fransız tarihine bağlı kalırlar. Gelenekçilikleri

farklı mantık yürütmelere ve farklı geleneklere dayanır. Burke'ünkü karma bir çözümü ve parlamenter monarşiye bağlılığı haklı gösterir. Maistre ve Bonald'ınki ise saf bir çözümü, mutlak monarşinin restorasyonunu haklı bulur.

Maistre ve Bonald genellikle ikiz yazarlar olarak kabul edilirler, kendileri de böyle düşünürler. Bununla birlikte onlar en iyi olasılıkla sahte ikizlerdir. Kuşkusuz benzer sonuçlara ulaşırlar, fakat bu noktaya farklı yollar izleyerek gelirler. Üslupları itibariyle de farklıdırlar. Bonald, *Saint-Petersburg Akşamları*'nı, Fransız düzyazısının klasiklerinden birini yazan Joseph de Maistre'in edebi yeteneğine sahip değildir. Üslubu ağırdır, kasvetlidir, sürüklendiği unutulmuşluğu açıklayan nedenler arasında kuşkusuz şu da vardır: Okunması sıkıcıdır. Bununla birlikte Bonald, tarihi bir bakış açısından bakıldığında, Maistre'den daha önemlidir. Muhafazakâr olsun olmasın, geçen yüzyılın anti-demokratik Fransız düşüncesinin başlıca ilham kaynağı Bonald'dır. Farklı biçimlerde ifade edilmiş olsalar dahi, Auguste Comte'da, Taine ya da Maurras'da görülen fikirler, onun fikirleridir. Bu anlamda Bonald, kuşku yok ki, fikirler tarihinde layık olduğu yere oturmamıştır.

I. Joseph de Maistre

Devrim Joseph de Maistre'i (1753-1821) Chambéry'deki taşra hayatından ve memuriyetten kopardı ve yönelimini şekillendirdi. Savoie'nın 1792'de Fransız birlikleri tarafından işgali onu sürgüne zorladı ve içinde yaşayanlar için anlamı belirsiz kalmayı sürdüren korkunç olaylar kargaşasının içine itti. 1797'de İsviçre'de *Fransa Hakkında Düşünceler*'ini yayınlattı. Bu eser onu, önce mülteci çevre-

lerde sonra Restorasyon döneminde Paris'te ün sahibi yaptı ve onun temel eseri olarak kaldı. 1803'ten itibaren Sardunya Kralı'nı Rus Çarı nezdinde temsil etti. 1817'ye kadar Saint-Petersburg'da kaldı ve burada birçok eser kaleme aldı. Başlıcaları *Papa Üzerine* (1819) ve *Saint-Petersburg Akşamları*'dır (yazar öldükten sonra yayınlandı, 1821).

1. Devrimin İlahi Yorumu - Maistre'in ilahçılığının (providentialisme) kaynağında bir tespit yatar: Müthiş ve geçmişte eşi benzeri bulunmayan bir olgu olan Devrim, insanların kavrayışına sığmaz çünkü, iradelerine sığmaz. Devrim, taraftarlarını olduğu kadar hasımlarını da peşinden sürükleyen karşı konulmaz bir güçtür: Ne taraftarları ne de hasımları yaptıkları tarihi bilmezler.

"Fransız Devrimi'nin en çarpıcı yanı, bütün engelleri yerle bir eden o sürükleyici güçtür. Devrim'in hortumu, insan gücünün ona karşı koyabildiği her şeyi saman sapı gibi alıp götürür. (...) Devrim'i yönetiyora benzeyen anasının gözü kişiler bile, basit araçlar olarak devreye girerler; ve devrimi yönetme iddiası ile ortaya çıkar çıkmaz, tiksindirici biçimde yere düşerler. Cumhuriyet'i kuranlar, onu istemeden ve ne yaptıklarını bilmeden kurdular; bu noktaya olaylar tarafından sürüklenmişlerdi. (...) Ve nihayet Devrim'in görünüşte en faal insanları ne kadar çok incelenirse, onlarda o kadar çok pasif ve mekanik şeylerin olduğu görülür. Çok tekrarlandığı gibi, Devrim'i yöneten kesinlikle insanlar değildir, insanları kullanan Devrim'dir. (18)

Devrim böylece "kendi başına yol alır"; bununla birlikte anlamsız değildir. Gizemi içinde bile, bir başka iradenin, ilahi iradenin söz konusu olduğunu anımsatır. "Başka hiçbir insani olayda, ilahi güçler kendilerini, bu kadar açık göstermediler." (19) Öyleyse ilahların niyeti nedir? Bu niyet, diye cevap ve-

rir Maistre, ikilidir: Suçlu Fransızları cezalandırmak, Fransa'yı kurtarmak. Fransızlar cezalandırılmalıdır, çünkü toplum olarak sanıldığından çok daha az suçsuz kurban vardır ve Devrim'i hazırlayan ya da isteyen bütün o sofistlerin, dinsizlerin, sorumsuzların sayısı oldukça fazladır. Fakat bütün bu kargaşanın ve aşırılıkların içinde, ilahlar Fransa'yı korumayı da hedefler. Ne kadar karşıdevrimci olursa olsun, Maistre Jakobenliğe ulusal bir rol de atfeder. Kamu Selamet Komitesi krallık tarafından bırakılan boşluğu geçici olarak doldurmuştur. Devrimi korumak için olağanüstü tedbirler benimserken, kraliyetin bütünlüğünü savunmada bunlardan yararlanmıştır. "Robespierre'in iğrenç dehasını" yaratan, hem tüyler ürpertici bir ceza, hem de ülkeyi kurtarmanın tek yoluydu.

Görüldüğü gibi Maistre'in perspektifi Burke'ün perspektifi ile karışmamaktadır. *Considérations*'un (Düşünceler) yazarına göre, Avrupa'nın yaşadığı dram, Fransa'daki Devrim'den çok, Devrim halindeki Fransa'dır. Fransa, diyordu yazar, "gök krallığından sonraki en güzel krallıktır", önemli olan, "Devrim"in şeytanlıklarını gözetmeyi bilen ve bunu sürdürecek olan ilahların nezaret ettiği selametidir.

Bu ilahlar teması, *Considérations*'un Düşünceler temel temasıdır. Her şeyden önce Maistre'in temasıdır. Orkestra şefi gibi görkemli biçimde yönettiği için, ününü sağlayan temadır. Ancak M.Pierre Manent'ın kaydettiği gibi, bu tema aynı zamanda şu sonucu da doğurdu: Yazara hayran kalındı ama dü-

şünür ciddiye alınmadı. Tanrıtanımazlar gülümsedi, müminler Kilise'nin aşılamış olduğu tarihi Hıristiyan teolojisinin ana fikrine sadık kalmış oldukları için, ikna olmadılar: İlahların yolları geçit vermiyordu. Saint Augustin'den çok Bossuet'yi izleyerek, kendisini ilahların sırdaşı gibi göstererek, ede-

bi planda ekzantrik bir yer aldı.

2. Modern Rasyonalizmin Eleştirisi - İnsan bir araçtan başka bir şey değildir, olayların üzerinde bir ağırlığı yoktur. Modernler, toplumsal dünyayı insan aklının faaliyetinden yola çıkarak kurabileceklerini ve örgütleyebileceklerini sandıklarında, bir yanılsamanın kurbanı oldular. Düşünüp taşınarak ve öngörü ile hareket ettiklerini öne süren insanlar, başarısızlığa mahkûmdur. Maistre *Düşünceler*'de ve öteki eserlerinde, Burke'ünküne çok benzeyen ve bu haliyle onun bağımsız olan modern rasyonalizmin eleştirisini geliştirir. Bu eleştiri esas olarak aşağıdaki önermelere indirgenir:

A) Genel Olarak İnsan Hakları'ndan ya da Halkın Haklarından Sözetmenin Hiçbir Anlamı Yoktur. - Haklar, toplumu kuran bir sözleşmenin meyveleri kesinlikle değildir. Maistre'in gözünde Modern Doğal Hukuk'un sözünü ettiği toplumsal sözleşme, bir düştür. Tanrı, insanı doğası itibariyle toplumsal bir hayvan olarak yaratmıştır. "Tam anlamı ile belirtmek gerekirse, insan için toplumdan önce bir dönem olmadı. Çünkü siyasal toplumların oluşmasından önce insan, tam anlamı ile insan değildi." (20)

Bu nedenledir ki, haklar kurucu bir aklın eseri değillerdir. Pratikte ilan edilen haklar, tarihsel haklardır, bu haklar ancak koşullar zorladığında ve önceden varoldukları için ilan edilmişlerdir. Fransız devrimcilerinin İnsan Hakları'na gelince, bunlar yalnızca saf soyutlamalardır ve bir "teori hatası" ile yanıltılmışlardır. *Düşünceler*'in ünlü bir pasajında Maistre, Aydınlanmanın soyut evrenselciliğini aşırıya götürür.

"1795 Anayasası da tıpkı ağabeyleri gibi, insan için yaratıldı. Oysa dünyada insan diye bir şey yoktur. Ben hayatımda, Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vb. gördüm. Montesquieu sayesinde Fars olunabile-

ceğini de biliyorum, ama insana gelince, ona hiç rastlamadığımı belirtmeliyim; eğer böyle bir şey varsa, benim haberim olmadı." (21)

B) Etkili, İyi Hiçbir Anayasa, Düşünüp Taşınmanın Ürünü Değildir - Yazılı olan her zaman için güçsüzlük ve kırılganlık işaretinden başka bir şey değildir ve kendisini daha önceden varolanı söylemekle sınırlandırmalıdır. Büyük "Yasa koyucuları"nın kendilerinin yaptıkları da, geleneklerde, göreneklerde ve halkın karakterinde önceden varolan unsurları toplamak ve tasnif etmek olmuştur. Her ülke zamanın ve ulusal özelliklerinin eseri olan bir "doğal anayasa"ya sahiptir. Bundan çıkan, anayasa ve yasamanın siyasal sosyolojinin bir sorunu olduğudur:

"Bir anayasa nedir? Aşağıdaki sorunun çözümü değil midir?

"Nüfusu, töreleri, dini, coğrafi durumu, siyasi ilişkileri, zenginlikleri, belli bir ulusun iyi ve kötü nitelikleri veri alındığında, ona uygun yasalar bulmaktır." (22)

Evrensel, özelliklerin yüceltilmesi karşısında bir kez daha ve Burke'dekine göre daha fazla gölgede kalıyor.

C) "Filozofların" Rasyonalizmi de Bir Başka Açıdan Bozulmuştur, O, Toplumsal Düzenin Yıkıcısıdır. - Herkes kendi bireysel aklına göre hareket ederse, otorite ne olur? Tarih, tıpkı din gibi gizemli bir şeydir ve bu gizem iyi bir şeydir, otoritenin kaçınılmaz bileşkenidir. Maistre'in gözünde, nüfus edilemez unsurlarını yitirmiş bir toplum, sürekli dağılma tehdidi altındadır. Yalnızca dogmalar ve gizemin haşmetine bürünen ilkeler, bireysel aklın kendini beğenmişliklerini ve sapıklıklarını sınırlandırabilir. Çünkü insan kitleleri yönetilmek için yaratılmıştır ve aklın kendisi de akıldan çekinmek ge-

rektiğini sağlık verir. "İnancın kör olması gereken bir nokta vardır, aynı şekilde siyasette de, boyun eğmenin böyle olması gerektiği bir nokta vardır." (23)

Tarihin erdemleri arasında şu da vardır: İktidarın ve egemenliğin kökenlerini bir tür koruyucu şalla örtmek. Bu kökenler büyük çoğunluğu itibarıyla gayrı meşrudurlar, fakat zaman bunları maskeleyerek kutsamak için elinden geleni yapar. Tarih, kendisinin bile haklı gösteremeyeceği şeyleri, başlangıçları, siler. Aynı şekilde, iktidarın işleyişi de, etrafını "dini bir sessizlikle" çevirmeyi gerektiren şeylerin arasındadır:

"Bir çocuğa, iç mekanizması aracılığıyla açıklayamayacağı hareketler yapan oyuncaklardan biri verildiğinde, bir süre oynayıp eğlendikten sonra, *içini görmek* için oyuncağı kırar. Fransızlar hükümete bu şekilde davrandılar. *İçini görmek* istediler. Siyasal ilkeleri keşfetmeye koyuldular, incelenmeleri hiçbir zaman önerilmeyecek nesneler hakkında halkın gözünü açtılar, gösterilirken tahrip edilen şeyler olduğunu düşünmediler." (24)

Burke gibi Maistre de bireysel aklın siyasal ve toplumsal ilişkileri dağıtmasından kaygı duyar. Ve tıpkı onun gibi, *önyargıları*, insanların genellikle ihtiyaç duydukları ve toplumsal düzen için zorunlu olan, incelenmeden benimsenmiş bu kanıları yüceltir. Maistre'e göre "filozoflar" yalnızca siyasetin tarihe boyun eğmesi gereğini bilmemekle kalmazlar, bilgisizliğin siyasal erdemlerini de bilmezler. (25)

3. Metafizik ve Deneysel Siyaset - Maistre'in düşüncesi böylece iki boyuta açılır ve sosyolojisi ilahçılığından koparılabilir. Bununla birlikte, onun gözünde bu iki boyut tek bir boyut oluşturur; bu sosyoloji, merkezî görüşünün unsurlarından başka bir şey değildir; tarih boyunca Tanrı insan toplum-

larını yönetir. Maistre'in siyaseti aynı iki boyutta gelişir. Bu siyaset, metafiziğinden çıkar - kendisinin de yorumculuğunu yaptığı "ilahi geçici hükümetten" çıkan siyaset. Bu siyaset sosyolojisinden de çıkar -deneysel siyaset-, anlaşılacağı gibi birinci boyut ikinci boyutun içine girer.

Maistre, siyasete kumanda eden ve iktidarın insanların üzerinde olmasını ve ilahi kaynağına bağlı kalmasını gerektiren bir ilahi düzenin varolduğunu söyler. Tek ve mutlak olan egemenlik, Tanrı'nın eseridir. Otoriteyi elinde tutan, Tanrı'nın adına yönetir, bir bakıma Tanrı'nın başbakanıdır. Bundan çıkan, demokratik ilkenin Tanrı'nın insanlar üzerinde haklarının günahkâr istismarıdır. Yönetenin iktidarını bir araya gelen halktan aldığı, ya da halkın kendisinin yasayı "bir araya gelen iradelerden" çıkardığı andan itibaren, insanı yöneten insandır, insan kendisine ait olmayan bir hakkı ele geçirir. Fransız Devrimi "şeytani" bir şeyse, bunun nedeni insanı Tanrı'nın yerine koymasıdır.

Maistreci otorite sosyolojisi, aynı zamanda halkın egemenlik ilkesini da mahkûm eder. Bu ilke, iktidarı aşağıdan çıkarır, itaati gerçek anlamda sağlayamaz. Yüce bir iradeye artık bağlanamayan yasa, saygıyı ve dokunulmazlığı sağlaması gereken gizemli ihtişamı yitirir. Yasa herkesin ya da bir çoğunluğun iradesinden başka bir şey olmayınca, Devlet'in yasaları ile yerel yönetimin polisiye düzenlemeleri arasında fark kalmaz. Demokratik eşitlik bir yanılsama üzerine kurulmuştur - ve olsa olsa otoritenin yayını gevşetir. Bu eşitlik, dağılmanın kaynağıdır.

Bu nedenle iktidar insanların dışında olmalıdır. Peki ama hükümetin özel iyi biçimleri nelerdir? Bu biçimler tarih tarafından ve tarih boyunca ilahi irade tarafından şekillendirilmiştir. Oysa Fransa "coğ-

rafi bakımdan" monarşiktir. Şeylerin doğasından, tarihten ve Fransa'nın ulusal karakterinden çıkan, Fransa'nın kralların egemenliğine tabi olmasıdır. Bu egemenlik olsa olsa askıya alınmıştır ve Maistre onun restorasyonunu bekliyor, ilan ediyor. Bu restorasyon bir bakıma tam anlamıyla ve bütünsel olacaktır. Kraliyet iktidarının tüm görkemi içinde restorasyonu olacaktır. Gerçekleşen restorasyon, yani XVIII. Louis'nin uzlaşmalarla sağlayacağı restorasyon Maistre'i derin bir hayal kırıklığına sürükleyecektir.

Bu restorasyona nasıl katkıda bulunmalı? Daha genel olarak, ne yapmalı? Bu noktada, Maistre'in düşünce çerçevesinde bir güçlük vardır. Eğer ilahi irade tarihi yönetiyorsa, insan siyasal düzeyde Tanrı'ya yalvarmaktan ve göğe çıkan yollar hakkında "tahmin yürütmekten" başka ne yapabilir? Bu soruya, Maistre şu cevabı veriyor: Eğer yalnız Tanrı gerçekten bir şey yapıyorsa, insan yalnız Tanrı ile birlikte onun hizmetinde hareket edebilir. Sonuç olarak siyaset, ancak dinin müttefiki olarak işe yarar. Burada bir kez daha metafizik çıkarsama, toplumsal bir tespite dayanıyor: En kalıcı insani şeyler -kurumlar, bayramlar, dinler- hep dinsel bir köken taşırlar. Doğru ya da yanlış, yalnızca din kurabilir. Katolik Kilisesi, Avrupa uygarlığının ana kalıbıdır, bu nedenle Katoliklik'i yeniden Avrupa'nın sivil dini haline getirmek gerekir.

Geri kalanı için, Maistre'in cevabı, daha belirsizdir. *Düşünceler*'de Devrim'in yalnızca kötülük getirebileceğini, -bütün imkânlarla ona karşı durmak gerekir- hiçbir şey yapamayacağını "sırtı yere gelmez doğa"nın hakları geri alması için bir süre beklemenin yeterli olduğunu anında söyler. Maistre, güçsüzlüklerinin farkında olmayan oyuncuların yarattığı olayların alaylı seyrine de koyulur. M.Pierre

Manent'ın kaydettiği gibi, Maistreci karşı-devrim geleneği çoğunlukla beceriksiz aktivizmle alaycı bir gönül dinginliği arasında, komploculukla edebiyat arasında bölünecektir. Avrupa halklarının siyasal kaderi üzerinde hissedilir bir etkisi olmayacaktır.

II. Louis de Bonald

Orta Fransa'dan soylu kişi Louis de Bonald (1754-1840) 1791'de Devrim'e karşı önce kılıcıyla sonra kalemiyle savaşmak için göçetti. 1796'da, birçok eseri arasında temel eseri olma özelliğini sürdüren *Théorie du Pouvoir Politique et Religieux*'yü (Siyasal ve Dini İktidarın Teorisi) yazdı. Milletvekilliği, sonra da Restorasyon'da Yüce Meclis üyeliği yapan Bonald, ultra hareketin başlıca doktrincisi oldu.

Bonald ne Burke'ün belagatine ne de Maistre'in parlak ve şimşek gibi çakan tarzına sahipti. Üslubu, esas olarak tümdengelimci olan düşünce tarzının sıkıntılarını yansıtır. Eserleri, metafizik varsayımlara bağlanan ve tarihin doğrulamaya çağrıldığı uzun mantık yürütmelerdir. Bonald Burke için büyük önem taşıyan insani şeylerin karmaşıklığı ve çeşitliliği fikrine uzak kalır, Maistre'in özellikçiliğini ve onun gizem duygusunu paylaşmaz. İnsan toplumlarının doğasının yönettiği ve evrensel geçerliliği olan ilkeler öne sürer. Bir başka deyişle "bir Tanrı, insan ve toplum bilimi" (26) inşa eder.

Bonald, Fransız muhafazakârlığının fikri geleneğini belirledi. Bu gelenek Burke'ün soyundan açık biçimde ayrılır ve kendisinden sonraki en önemli temsilcisi Maurras'dır. *Reflections*'ın yazarı ile *Théorie du Pouvoir*'ın yazarı, "filozof"ların aklına yakalanırlar fakat bu akla karşı Burke temkinliliğin erdemine çağrı yapar, Bonald ise tamamlanmış

bir toplumsal düzen teorisini ona karşı çıkarır. Burke, anayasanın bir aritmetik ya da geometri işi olmadığını yineleyip durur, Bonald siyasetin ilkelerinin "geometrinin ilkeleri kadar kesin" olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle Fransız karşı-devrimcisini ayırdeden husus, -amansız bilgiç- ilerde "katıksız milliyetçiliğin" teorisyeni olacaktır, bir anlamda düşmanları ile aynı silahları kullanmasıdır. Öteki karşı-devrimciler gibi bireysel aklın güçsüzlüğü sonucuna ulaşıyorsa, bu, rasyonel bir inşa anlamındadır.

1. Devrimin Fikri Kökleri - "*Yasaların Ruhu*, diye açıklar Bonald, büyük dünyanın filozoflarının tanrısal esini (vahiy), *toplumsal sözleşme* ise filozoflarının İncili'dir. (...) Bu kadarı fazlaydı, hatta teorinin bu denlisi çok olmuştu; Avrupa'nın, halk hükümetinin pratik bir dersini görmesinin zamanı gelmişti ve Fransa başka uluslar için örnek olmaya aday gösterilmişti. Bir model olmaktan vazgeçince, bu korkunç tecrübe için seçildi." (27)

Bonald hem Devrim'in yanlış fikirlerin ürünü, hem de fiili bir ders olduğunu söyler. Katolik tepkiyle uyum içindeki Bonald -ateşli bir Katolikti- bu korkunç pratik derste zorunlu ve Tanrısal bir yaptırım görür. "Fransız Devrimi, diye yazmıştı ünlü bir deyişinde, İnsan Hakları Bildirisi ile başladı; ancak Tanrı'nın Hakları Bildirisi ile son bulacaktır." Bununla birlikte dolaysız ilahi bir müdahaleden çok, insan toplumlarının yaşamlarını ilahi akla uygun olarak düzenleyen ve belirleyen, deyim yerinde ise içsel yasaların intikamını düşünür. Devrim'in sefaleti bu kuralların yanlış ilkeler imparatorluğu altında ihlalinin bedelidir.

Bu yanlış ilkeler hangileridir? Bunlar Bonald'a göre tutarlı bir bütün, bir tür blok oluştururlar. Devrimci anlayış, halkın egemenliği teorisini 18.

yüzyılın felsefesinin gözde tezlerine bağlayan bir iç mantığa sahiptir: Tanrıtanımazlık, maddenin sonsuzluğu, keyfi anlaşma olarak dil teorisi. Tanrıtanımazlık, yüce iktidarı insanların içinde bile insanların üzerine yerleştirmeye götürür, uzlaşımsal dil teorisi insanı kendi yaratıcısı yapar, her halukârda "filozoflar" insanın ve doğanın Tanrı'dan bağımsız olduğunu öne sürerler. Saçma sapan bir kibirlilikle insanı dünyanın düzeninden ve Yaratıcısı'ndan koparırlar. Bonald bu düşünceyi, bir sapkınlık olarak nitelemeye pek de uzak değildir, ve bunu Protestan sapkınlığına bağlar. "Esin", yani kişisel kanıyı Kilise'de cisimleşen geleneğin otoritesinin yerine geçiren Luther, bu yolu açtı. Dinin konusu olan bireycilik siyasette bireyciliği ve halk egemenliği ilkesini doğurdu.

Bu fikrin yanlış ve tehlikeli olduğunun kanıtını, Bonald devrimci pratikte görüyor. Böylesi bir ilkenin üzerine bina inşa etmek, kumun üzerine inşaat yapmaktır. Oteki karşı-devrimci düşünürler gibi Bonald da, demokrasiyi otoriteyi sağlamaya uygun olmayan, despotizme yol açmaya elverişli bir rejim olarak görür. Demokrasi otorite ile bağdaşmaz, çünkü otorite aşağıdan gelemez. Demokrasi eşitliği içerir, oysa eşitlik yönetme hakkını dışlar. Bir halk meclisine itaat etmek, eşitimiz -sayı üstünlüğü yaratmaz- olan bu nedenle bizim itaatimize hiçbir şekilde hakları olmayan özel kişilere itaat etmektir. Halk egemenliği okulu, bu şekilde mutlak bir itaati talep ederken, kendisi için yanlış bir itaat hakkı öne sürüyor. Robespierre'in diktatörlüğü, Protestan Jurieu tarafından konan ilkeden çıkmıştır. Halk, siyasal eylemlerini geçerli kılmak için haklı olmaya ihtiyaç duymayan tek otoritedir -buna Bossuet daha o zaman Tanrı'nın bile haklı olmaya ihtiyacı vardır cevabını vermişti!

Halk egemenliği bu şekilde toplumsal yaşamın yasalarını ihlal eder. Devrimin korkunç örneğinin gösterdiği gibi, bu yasalar kendilerine karşı gelinmesine izin veriyorlarsa, karşı gelmenin cezasız kalmasına izin vermiyorlardır.

2. Toplumsalın Önceliği - Toplumların yaşamını düzenleyen yasalar hangileridir? Bu yasalar, der Bonald, şeylerin doğasından çıktığı gibi, aynı zamanda toplumsalın mutlak önceliğini ifade ederler. Dolayısıyla bunlar, yanlışın kökeninde yatan "filozofların" dogmasını kesinlikle yalanlarlar: Bireyin önceliği.

Burke ve Maistre gibi Bonald, bireysel aklın karşısına bireylerin bağımsız ve gelenekte cisimleşmiş aklı çıkarır, fakat savlaması özel bir düzlemde gelişir ve dogmatik bir sosyoloji olarak adlandırılabilecek bir şeyden çıkar.

İnsan toplumsal bir varlıktır. "Doğal durum" ve "toplumsal sözleşme" masalının tersine, uygarlığın durumu, insanın doğal durumudur. Toplum ilk veridir ve onun dışında, insan olarak insan imkânsızdır ve hatta böyle bir şey düşünülemez bile. Buraya kadar yorumun özgün bir yanı yoktur, ancak Bonald bunu ana tezlerinden biri ile dil teorisi ile, desteklemeyi tasarlar.

İnsan düşüncesi ile tanımlanır. Ancak düşünce söz olmadan imkânsızdır. Oysa insan sözünü yaratmaz, onu öğrenir. Dil insan tarafından keşfedilmemiştir, çünkü bunun için insanın düşünmeye muktedir olması gerekirdi. Bundan çıkan sonuç, dilin, Condillac'ın gönlünde yattığı gibi, keyfi yaratılmış ve kendiliğinden kabul edilmiş bir işaretler bütünü olmadığıdır. Söz insanın yarattığı bir şey değildir, söz insanın doğasına aittir, Tanrı'nın verdiği bir yetenektir.

Dil ilahi bir kökene sahip olduğuna ve bu "ilkel

ve zorunlu yetenek"ten sonra, toplum içinde ve toplum tarafından edinildiğine göre, bundan zorunlu olarak çıkan sonuç, toplumsalın birey üzerindeki, geneleğin yenilik karşısındaki önceliğidir. Dil gerçekte bir bilgidir, düşüncenin ifadesidir. Sözcük yapay bir işaret değildir, düşüncenin ifadesidir. Bunun sonucu olarak insandaki dil yeteneği ya da esini bir işaretler sisteminin değil, bir düşünce sisteminin, yani insanın zorunlu gerçekler sisteminin yeteneğidir. İnsanlığın dili ya da dilleri insan toplumlarınm geleneksel inançlarının izlerini koruduğu (az ya da çok açık ya da az ya da çok belirsiz) ilkel bir esini ifade ederler. İnsan türünün aklının içeriğini şekillendiren işte bu esindir. Toplum "toplumsal düzenin temel gerçeklerinin deposunun" koruyucusudur. Toplum bunların dil aracılığı ile kuşaktan kuşağa geçmelerini sağlar. Akıl tümüyle toplumsaldır.

Bonald bu tahlilden, bireysel aklın kökten mahkum edilmesini çıkarır. Gelenekleri ve kolektif inançları eleştirel bir düşünceye tabi tutmak için bu sefil akla dayanmak, bizatihi gerçeğin temellerine saldırmak ve topluma karşı savaş ilan etmektir:

"Dünyaya gelen insan, insan türünün evrensel toplumunun üzerine oturtulduğu ve yazılı ya da geleneksel yasama binasının oturduğu inançlardan hangilerini kabul edip hangilerini reddetmesi gerektiğini aklı ile incelemeye başladığında, yaratıcı, kural koyan, ödüllendiren ve intikam alan bir Tanrı'ya inancı, haklı ile haksız, ahlâki iyilik ve kötülük ayırımını, toplumların çeşitliliğinde, şu ya da bu şekilde yaratılmış bulur. İnsan bununla, topluma karşı isyan içinde olan tek varlık halini alır. insan, bu basit yaratık, geneli yargılama ve düzeltme hakkını kendisinde bulur, evrensel aklı tahtından indirip yerine özel aklını hâkim kılmak için hareke-

te geçer, o, özel aklı tümüyle topluma borçludur, çünkü kendisine bilinci, her türlü fikri faaliyet imkânını, içinde kendi düşüncelerini gördüğü Leibnitz'in deyişi ile *aynayı* toplum iletmiştir." (28)

Bonald bu şekilde, bireysel aklın karşı-devrimci eleştirisini aşırıya götürür. Kendisi ile tutarlı bu eleştiriden, ne kadar köktenci olursa olsun, bütün sonuçları çıkarır. Gerçek akıl tümüyle toplumsal olduğuna göre, her özgün düşünce, her yenilik *a priori* zararlı ve tehlikeli görülmelidir. Kural, din, ahlâk ve bilim için de geçerlidir. Toplumsal yaşamın kurulu ve geleneksel biçimlerini değiştiren her şeyden haydi haydi kuşkulanılmalıdır: Büyük kentlerin oluşumu, ticaretin ve sanayinin gelişmesi, vb... Fakat en tehlikelisi yeni *fikir* olmaya devam eder, özellikle bu bir kitapta ifadesini bulursa, çünkü "devrimleri yapanlar kitaplardır". Bu nedenle iyi kurulmuş bir toplumda yazıları evrensel aklın süzgeçinden geçirebilmek için kitapların sansür edilmesi zorunludur: Yazarın toplumsal karakterinden çıkanlar korunmalı, bireysel insanın özelliklerini taşıyan eserler yokedilmelidir. Toplumsalın önceliği, laik tüzenin çağrılmasını haklı kılar. Bonald'ın köklü gelenekçiliği, otoriter bir formüle ulaşır.

3. ***"Doğal Anayasa"*** - Toplumsalın mutlak önceliğinden çıkan sonuç, iyi anayasanın (siyasal ve toplumsal), ancak, bizzat toplumun kendi eseri olabileceğidir. Her insan toplumu "doğal" bir biçime doğru, yani mükemmeliyetçiliğini geliştiren bir biçime doğru yönelir ve insan iradesinin müdahalesi, bu evrimi ancak bozar ve geciktirebilir. Bu doğal ya da kusursuz anayasa özü itibarıyla tektir, çünkü gerçek gibi kusursuzluk da tektir.

Öyleyse, her insan toplumunun ideal içselini gerçekleştiren, bu "oluşturulan" ya da kusursuz toplum hangisidir? Bu toplum, diye karşılık verir Bo-

nald, kaynağını Tanrı'da bulan ve ırsi bir monarşide cisimleşen tek ve mutlak bir otoritenin altında siyasal toplum ile dini toplumun vazgeçilmez birliğini sağlayan toplumdur. Bonald'ın düşünce biçimi aşağıdaki gibi özetlenebilir: Her şeyden önce gerçek otorite, ancak insandan üstün bir şeyden ya da bir kişiden son tahlilde Tanrı'dan çıkabilir. Her otorite, eninde sonunda dini kökenlidir ve otoritesiz bir toplum olamayacağına göre, din zorunlu olarak her toplumsal durumun temel anayasasıdır. Sonra, otorite, doğası gereği tektir ve bölünemez, tümüyle bir monarka ait olmalıdır. Montesquieu tarafından öne sürülen iktidarın bölünmesi yanlış bir yorumdur, çünkü iktidarın özgül işlevi düzenlemektir. Tehlikeli bir yanlış yorumdur, çünkü olsa olsa toplumsal birliği ve barışı ancak tehlikeye atabilir. Nihayet, bu monarşi ırsi olmalıdır, çünkü ırsiyet iktidarın sürekliliğini ve bunun yanısıra monarşinin genel çıkarları ile kraliyet ailesinin özel çıkarları arasındaki çakışmayı sağlar. Bu önermeler zinciri boyunca, ırsi soyluluğun haklılığını da içerir - XIV. Louis'nin idealize edilmiş görüntüsü ortaya çıkar.

Bu şekilde "oluşan" bir toplum zorunlu olarak muhafazakâr bir toplumdur ve bu, bir kez daha onun kusursuzluğunun işaretidir çünkü "muhafaza", varoluşta ısrar, her türlü varlığın temeli ve amacıdır. Bunun sonucu olarak, her yenilik, toplumu değiştiren her reform, sonsuz ölçüde tehlikelidir. Bonald, en yakın geçmişte bu tahlilin çarpıcı biçimde doğrulanışını görür: İktidarın bütünlüğünü yıkmak ve Devrim'in acılı sürecini başlatmak için bir hata, Etats-Généraux'nun toplantıya çağrılması yetmiştir.

Bonald'ın 1815'ten itibaren Meclis'te savunmaya başlayacağı siyasi programı, mantıken bu genel teoriden çıkar. Bu program "yeniden kurma" olarak

adlandırdığı ve bütünsel bir restorasyon olan şeyi hedef alır: Kutsal haklı mutlak monarşiye dönüş, soylulara ayrıcalıklarını geri vermek, bütün işlevleri ile birlikte din adamları sınıfını yeniden kurmak, toplumun temeli olarak kavranan bir eğitim sistemini yaratmak. Devrim'in çırpınmalarından ve kargaşasından sonra, Karşı-Devrim doğal düzene geri dönüşe izin vermelidir. Maistre gibi Bonald da Restorasyon'un uzlaşmalarından büyük hayal kırıklığına uğrayacaktır.

III. Karşı-Devrimci An ve Muhafazakâr Doktrin

Bu karşı-devrimci an, muhafazakârlığın tarihinde, yalnızca doğuşuna yol açtığı için değil, muhafazakâr düşüncenin büyük temalarını saptadığı ve bir bakıma belirlediği için belirleyici bir andır.

Burke, Maistre ve Bonald ile muhafazakâr düşünce oluşmuştu. Bu doktrin hiç kuşkusuz, kusursuz türdeş bir bütün değildir. Görmüş olduğumuz gibi karşı-devrimci düşünürleri birbirinden ayıran önemli farklılıklar vardır. Fakat yalnızca olay karşısında aynı tepkiyi vermiş olmalarından dolayı değil, aynı zamanda temel ilkeler üzerinde birleşmiş olmalarından dolayı da, öyle görünüyor ki, en azından yaklaşık olarak *bir* muhafazakâr doktrinden sözetmek imkân dahiline girmiştir. Eğer bu doktrinin oluşturulduğu söylenebilirse, bunun nedeni devrim sonrası muhafazakârlığın Burke, Maistre ve Bonald'ın yönettiği kilit tezlerde esas olarak varyasyonlar geliştirmiş olmaktan başka bir şey yapmamış olmasıdır: Aydınlanmacıların bireysel akıl üzerine kurulu projesinin yanılsamaları, modern bireyciliğin hataları ve tehlikeleri (eşitleştirme ve toplumun dağılışı, iktidarın bozulması); buna karşı-

lık, tarihte ya da gelenekte cisimleşen aklın haklılığı, salt insan iradelerinden daha üst bir kaynağa bağlanan bir iktidarın gerekliliği, toplumsal ve ahlâki bağların kırılganlığı ve bunları korumak için, birlik ve topluluklar gibi otoritelerin gerekliliği. Diğer bir deyişle, karşı-devrimci düşünce, muhafazakâr düşüncenin modernleşmeye yöneltmekten vazgeçmeyeceği üç temel eleştiriyi tanımladı:

- epistemolojik eleştiri: Doğru akıl bireye dışsaldır. İnsan sınırlıdır, ancak somut ve özel şeylere yatkındır. İnsan sınırlıdır, ancak somut ve özel şeylere yatkındır. Modern Aklın kendini beğenmişliği anlamsız bir gururun dışavurumundan başka bir şey değildir. Bilgelik alçakgönüllülüğü, Yüce iradeye ve/veya geçmiş yüzyıllarda birikenlere boyun eğmeyi öğretir. "Birey şaşkındır, fakat tür bilgedir" (Burke).

- siyasal eleştiri: Adil iktidar bireylere dışsaldır. Demokrasi, insan tutkularını kuşatması, onlara hâkim olması gereken gerçek siyasal otoriteyi temelinden yıkar. Meşruiyet ilkesi, onu siyasi iradesinden bağımsız kılmazsa, bunu nasıl başarabilir? Öte yandan demokrasi iktidarı özgürleştirir, dayatan kurallardan ve değerlerden onu kurtarır. Adil iktidar, her şeyden önce bir bekçidir, yaratıcı bir rolü yoktur, kurumlarda ve âdetlerde cisimleşen geleneksel değerlerin hizmetindedir. Diğer bir deyişle, meşru iktidar aşkın bir kökene bağlıdır, fakat aynı zamanda aşkın sonuçlara da boyun eğer. Bu aşkınlığı inkâr etmek, anarşiye ve/veya despotizme yolu açmaktır.

- sosyolojik eleştiri: İyi toplum benzersiz bireylerin basit bir birleşimi değildir, yaşayan ve düzenli bir topluluktur. Modern ilkeler insani ve toplumsal gerçekleri tanımazlıktan geliyorlar. İnsan özerk bir birey değildir, büyük ölçüde topluma borçludur ve

bağımlıdır. Doğası itibariyle bir mirası devralır ve toplumsal ve ahlâki bir tutanağa ihtiyaç duyar. Düzen yalnızca çıkarlar üzerine inşa edilemez, kalpleri kazanan ve doğru bir davranışa yolaçan doğal hiyerarşilere hak kazandıran toplumsal bağları gerektirir. İnsan ahlâki ihtiyaçları olduğu ve yanılabildiği ve günahkâr olduğu için, ona destek olunmalı, araya alınmalı, görenekler, Kilise, geleneksel birlikler ve kurumlar tarafından taşınmalıdır. Modern bireycilik sağlam bir toplum kurmaya yatkın değildir ve insanları dayanaksız ve pusulasız yaşamaya mahkûm eder.

Modern projeye yöneltilen bu temel eleştirinin kökeninde, insanın kendisini aşan bir şeyin unsuru olduğu, olayların düzenin ve tarihin bilgiliğine boyun eğmesi gerektiği kanısı yatar. Toplumu, dünyayı, bireyden yola çıkarak düşünmek, insani koşullardan uzaklaşmak demektir.

Bu anti-modern düşünce, büyük ölçüde klasik siyasi felsefeye ya da klasik Hıristiyan felsefesine bağlanır (Piaton, Aristo, Cicero, Saint-Thomas). Büyük bölümü itibariyle muhafazakârlar, dolaylı ya da dolaysız biçimde, özellikle düzen felsefesini ve siyasal ve toplumsal düzenin hem ahlâki hem de aristokrat kavramını korudukları Eskiler'in mirasçılarıdır. Ancak onlardan önemli noktalarda, özellikle siyasal tepkinin fikri etkilerinin oynadığı rolle ayrılırlar. Bu tepki esas olarak iki biçim aldı.

- Devrimci düşüncenin sözde evrensellik iddiasına karşı tepki. Karşı-devrimcilerin siyaseti, büyük ölçüde tarihe bağımlı olmuşsa, bu, devrimcilerin öne sürdükleri ilkelerin evrenselliğine karşı çıkma şekline aldı. Bu noktada, karşı-devrimci düşünce, klasik felsefenin geleneğinden uzaklaşır. Kuşkusuz bu düşünce, temkinlilik kaygılarına, özelliklerin ve koşulların incelenmesine çok önem veriyordu ve bu

anlamda Burke ve Maistre klasik bakış açısı ile kesişirler. Fakat onu, zaman zaman tanınmayacak hale getirinceye dek abartırlar. Bu eğilim, Maistre'de Burke'e göre çok daha belirgindir. Her şeye karşın Burke doğa ile sağlam bağlarını korur. Maistre ise tarihsel özellikler yararına bu bağları bir bakıma gevşetir. Bonald'ın teolojik-toplumsal evrenselciliği dışarda tutulursa, muhafazakârlığın eğilimi, özelliklere bağlı kalmaktır.

- Devrimci düşüncenin sözde rasyonellik iddiasına karşı tepki. Aydınlanma projesi bireysel akıl üzerine kurulduğu için, karşı-devrimciler insan aklının eleştirisini zorlama eğilimi içine girdiler. Bu açıdan yeniden klasik felsefeden ayrıldılar. Aydınlanma felsefesi klasik düşünceden, bu düşünce aklın haklarını bütün insanlara yaydığı ölçüde ayrılıyordu. Bir bakıma Eskiler'in aristokrat aklının yerine, Modernler'in demokrat aklını geçiriyordu. Karşı-devrimciler, özellikle Burke, bu aristokrat akla, bilgelerin aklına gönderme yaparlar, fakat özellikle çok çaba gösterirler, çünkü insan aklını tümüyle alçaltmak karşı-devrimciliktir. Bu eğilim, aşırı biçimini insan aklını parazit bir faaliyete indirgeyen Bonald'da bulur.

Bu nedenle, Karşı-Devrim Devrim'in tersini savunduğu için, muhafazakârlığın eğilimi sosyoloji ve tarihin yararına felsefeyi gözden düşürmektir. Bu özellikle, tabiatıyla, muhafazakârlığın varlık nedeni olan şeye, en azından saf biçimiyle bağlanır: Bir geleneğin savunulması. Muhafazakâr doktrin maddi şeylere önem vermez değildir. Yunan filozoflarından farklı olarak, muhafazakârlar ideal rejimi tanımlamazlar; tarihin o günkü sapmasının tehlikeye attığı şu ya da bu geleneği savunurlar. Muhafazakârlığın genel doktrini, püf noktası buradadır, canlandırdığı gelenekselciliğin hizmetindedir. Görüldü-

ğü gibi, muhafazakârlık doğuşunun koşullarına sıkı sıkıya bağlıdır, büyük ölçüde tarihi bir anın, karşı-devrimci anın ürünüdür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUHAFAZAKÂR SİYASAL GELENEKLER (I)

İngiliz Karşı-Devrimi ile Fransız Karşı-Devrimi'nin her ikisi de, muhafazakâr bir siyasal geleneğin kaynağını oluşturdular. Bu iki geleneği birleştiren, tarihin mirasına duydukları saygı ve demokrasiye karşı duydukları husumetti: Onları birbirinden ayıran, her şeyden önce tarihin kendisidir: Yalnızca geçmişte kalan tarih değil -gönderme yapma geleneği aynı değildir-, fakat aynı zamanda oluşan tarih de... İngiliz sürekliliği, Fransız siyasal tarihinin ani sıçrayışlarına ters düşer. Diğer bir deyişle, soy zincirlerindeki ve miraslardaki farklılıklar, sürüp gitmekle kalmadılar, tarihsel konjonktürün etkisiyle daha da şiddetlendiler.

İngiliz muhafazakârlığı, liberal bir muhafazakârlıktır. Bu muhafazakârlık, Burke'ün sahip çıktığı ve parlamenter ve sınırlı monarşiye yolaçan liberal İngiliz geleneğinden ayrılamaz. Parlamentarizm, güçler ayrımı, *habeas corpus, rule of law* (yasa hâkimiyeti) İngiliz muhafazakârlığının bağlı olduğu tarihi mirasın parçalarıdır. Siyasal liberalizmin devrim öncesi tarihte kök salamadığı Fransa'da böyle bir şey görülmez. Burke'ün muhafazakârlığa kattığı yorum başka bir yere taşınamazdı, çünkü bu yorum, Fransa'da eksik olan bir şeye, ulusal geleneğin liberal ögesine dayanıyordu. 1853 tarihli bir makalede, liberal Charles Rémusat, bu farka dikkat çekici biçimde ışık tutuyordu:

"Burke bir şeyi gözden kaçırıyor. Bu Fransa'da [1789'da] hak gibi gösterdiği gelenekleri keşfetmek-

tir. Asaletini sürdürmek için bazılarının atalar uydurması gibi, özgürlüğün tarihsel olması için Fransa'nın tarihini yeniden yapmak gerekiyordu; fakat Fransa'da, onun eserlerinin yavrusu olması gereken özgürlük, dışardan gelen biridir. (...) Burke'ün kanıtlamasının zayıf yanı işte buradadır. Özgür olmak için, önceden özgür olmak gerekiyorsa, eğer iyi bir hükümete kavuşmak için, önceden buna sahip olmak gerekiyorsa, en azından bu iki şeyi düşünmek söz konusu ise, halkların durumu, geçmişleri tarafından hareketsizleştirilmiştir, gelenekleri kaçınılmazdır ve umutsuz uluslar vardır." (29)

Fransız tarihi bu şekilde liberallerle muhafazakârları karşı karşıya getirir. Geleneklerden yoksun liberaller, sırtlarını 1789'a dayadılar, muhafazakârlar ise iktidarlarını her türlü liberal örgütlenmeyi mahkum eden bir geleneğe bağladılar ve Ancien Régime'in restorasyonunu önerdiler.

Bu Fransız geleneği, İngiliz geleneğinden farklı olarak, zorla yarıda kesildi ve bu devrimci kopuştan Fransızlar arasında rejimin doğası hakkında kalıcı bir bölünme doğdu. İngiliz muhafazakârlığı, 19. yüzyılda aristokrat karakterini savunduğu kurulu bir rejimin içine geçti. Fransız muhafazakârlığı, bütün bir yüzyıl boyunca sürecek olan bir rejim tartışmasına yakalandı. Fransa'daki muhafazakârlık, Manş-ötesi muhafazakârlıktan farklılaşıyorsa, bunun bir nedeni de oy hakkı, idari örgütlenme ve toplumsal yasalar konusunda mümkün olan uzlaşma ve reformların, kraldan yana ya da ona karşı ya da Bourbonlarla Orléanslar arasında kesin seçim yapmak gerektiğinde sağlanamamış olmasıydı.

Amerika'nın durumu özel bir sorun yaratır. Amerikan geleneği tümüyle liberaldir (ya da liberal-muhafazakâr). Amerikan rejimi modern doğdu, böyle kaldı ve günümüzde de tümüyle tartışma dışı tu-

tuluyor. Öyleyse bir Amerikan siyasal muhafazakârlığından sözedilebilir mi?

I. Fransa'da 19. Yüzyılda Muhafazakâr Siyasal Gelenek

19. yüzyıldaki muhafazakâr Fransız geleneği, bağlılık duygusunun egemen olduğu büyük ölçüde oluşturulmuş bir gelenektir. Geçmiş ne kadar geride kalmış olursa olsun, muhafazakârlar devrim öncesi düzenin fikirlerine ve simgelerine ve bunları temsil eden hanedanın soyuna (Bourbons) bağlılıklarını korurlar. Onların gözünde gerçek Fransa tahtın ve Kilise'nin, düzenlerin ve Devletler'in Fransa'sıdır. Bu Fransa Ancien Régime'in geleneğinden ayrılamaz. Fransa bu geleneğe yeniden bağlanmalı, ya da en azından eski düzene geri dönüş umutları söndüğünde, anılarını sürdürmelidir. Geçmişe bu bağlılık, 19. yüzyılın sonuna kadar radikal ya da gerici karşı-devrim tarafından tanımlanan doktrinin gövdesine, yani Maurras'ya kadar dayanır. Hiçbir önemli düşünür bayrağı Maistre'den ve Bonald'dan devralmayacaktır. Böylece muhafazakâr sağı nitelendiren, onun uzlaşmaz oluşudur: Devrim'in bütün mirasını blok halinde reddeder ve liberalizmle ve dolayısıyla demokrasiyle her türlü uzlaşmayı reddeder.

Yakından bakıldığında olaylar kuşkusuz daha karmaşıktır. Doktriner değişkeleri ve farklı anları ayırmak gerekir.

1. Doktrinin Değişkeleri - Muhafazakâr sağ, esas olarak siyasal kararsızlıkları aşacak tutarlı bir doktrin iskeleti ile silahlanmıştır, ancak o derecede tümüyle türdeş değildir. Ancien Régime geleneğine yapılan göndermeler, farklı gerçekleri gizleyebilir. Restorasyon'da muhafazakâr "parti"nin (ultralar)

siyasal beyinlerinden biri olan Bonald, XIV. Louis'-nin monarşisini düşünür ya da hayal eder, fakat ultralardan bir bölümü daha da geriye giderler: Candan bağlı oldukları monarşi IV. Henri'nin, ya da Saint-Louis'nin çizgilerini taşır. Genç ultra kuşağı romantizmin sirenlerine duyarlıdır ve duyarlılığı büyük ölçüde Ortaçağ'ın belli belirsiz anıları ile doludur. Fakat klasiklere bu sadakatsizliğin bir süresi olacaktır.

Din ile siyaset arasındaki eklem, daha kalıcı ayrıcalıkların kaynağıdır. Joseph de Maistre'in zincirindeki muhafazakâr düşünce çizgisi, tarihi ulvi terimlerle kavrar, bir başkası pozitif ve deneysel tahlil alanına daha çok yaklaşır. (Bu deneysel tahlil yaklaşımı, Maurras'da her türlü metafizik ya da teolojik varsayımın dışlanmasına, ya da diğer bir deyişle gelenekselciliğin tümüyle dünyevileşmesine yol açacaktır). Muhafazakâr gelenek de, Roma otoritesinin oynaması gereken siyasal rol konusunda bölünmüştür -iki bölünme hiç olmazsa kısmen kesişirler-: Roma Kilisesi yanlısı bir muhafazakârlık ve Özgür Fransa Kilisesi yanlısı muhafazakârlık. Roma Kilisesi yanlısı dini tezler parlak biçimde son Maistre ve özellikle ilk Lamennais tarafından geliştirilmiştir. Restorasyon'un hayal kırıklığına uğrattığı, Torino'da tek başına kalan Maistre, yaşamının sonunda Kilise'den başka bir umut görmüyordu. *Du Pape* (1819) [Papa Hakkında] Papa'nın yanılmazlığını kabul eder ve bir tür papazlara dayanan teokratik yönetimi sağlık verir. Aynı sırada genç Lamennais *Essai Sur l'Indifférence En Matière De Religion*'unu (Din Konusundaki Kayıtsızlık Hakkında Deneme) yayınlıyordu. Eser benzer sonuçlara ulaşıyor ve parlak bir başarı sağlıyordu. Maistre ve Bonald türünde bir muhafazakâr olan Lamennais, Devrim ve mirası ile her türlü uzlaşmayı reddedi-

yor, toplumsal kurumların ilahi kökenini, iktidarın mutlaklığını, dogmanın ve geleneğin bireysel akıl karşısındaki önceliğini savunuyordu. Fakat her şeyden önce Kilise için kaygılanıyor ve siyasetin dine tabi oluşunu, cismani otoritelerin Roma'nın otoritesine tabi olmasına kadar götürüyordu. Kilise, liderinin yönetiminde Devletler'e yönetimini dayatırken, aynı zamanda kafaları eğitim yoluyla şekillendirmeliydi.

Ne kadar etkili olmuş olurlarsa olsunlar, bu Roma Kilisesi yanlısı tezler bütün muhafazakârları birleştirmiş olmaktan uzaktır. Restorasyon'da Özgür Fransa Kilisesi eğilimli bir muhalefet buna karşı çıktı. Bu muhalefet Ancien Régime'in bir geleneğini, kralın danışmanlarının anti-Roma Kilisesi geleneğini diriltti ve bu gelenek Restorasyon'un da ötesine uzanacaktır. Bir yüzyıl sonra, Action Française'in kilise egemenliği karşıtlığı bu akımdan doğacaktır.

2. Ultrasizmden Meşruiyete - Bu ayrılıklar, Restorasyon'da 1830 sonrasına göre daha suçlayıcı ya da daha açık oldu. Bir kez daha alaya alınan meşruiyet, bahtsızlık ve bağlılık, eğilim farklarını örtüyor ya da siliyordu. Temmuz Devrimi 19. yüzyıl muhafazakârlık tarihinin iki ayrı anını birbirinden ayırır.

Restorasyon dönemi, doruk ve ilk hayal kırıklıkları dönemi oldu. Muhafazakârlar, yani ultralar o zamanlar Devrim döneminin kesinlikle sona erdiği ve ilahi güçlerin Fransa'yı yeniden mecrasına soktuğu duygusuna kapılmışlardı. Saflarında pek çok yetenekli yayıncı vardı, Hıristiyan ve kraliyet geleneğine destek olan geniş bir fikir hareketine katılıyorlardı. Chateaubriand'ın, Lamartine'in, Hugo'nun ve Balzac'ın eserleri bunu çeşitli biçimlerde ortaya koyar. Fakat hayal kırıklığı kralın kendisinden ve

önce "yürürlüğe koyduğu" Charte'dan geldi. Ultralar Charte'ın bizatihi ilkelerini ve içeriğini yadsıyorlardı -anayasayı inşa edenlerin arkasından Charte yapımcılarının mı gelmesi gerekiyordu? Bir uzlaşma olan bu şeyi kabul edemezlerdi, nefret verici 25 yıldan koruduklarını kabul edemezlerdi. Böylece ultra hareketi krala karşı kraliyet ayrıcalıklarını savunmaya yönelmişti. "Her şeye rağmen, Yaşasın Kral". Ultralar bağlılığı başkaldırarak uyguladılar.

Ultra siyaseti, bu paradoksal durum tarafından belirlenmişti; bazı fırsatların seçimini yapmaya zorlanmıştı ve uyuşmazlıklar ve kaypaklıklar tarafından zayıflatılmıştı. Ultra gazetelerinin en parlağı *Conservateur* (Muhafazakâr) bu belirsizliği iyi ortaya koyar. 1818'de Chateaubriand'ın inisiyatifi ile kurulan gazete, partinin büyük isimlerini, Bonald'ı, Villèle'i, Martainville'i ve yepyeni bir zaferle süslenmiş genç papaz Lamennais'yi biraraya getiriyordu. Oysa gazetenin siyasal çizgisi, geçmişte alınan tavırlarla uyuşmuyordu: Gazete, keyfiliğini ve iktidardaki aşırılıklarını kınadığı hükümete karşı Charte'ı mücadelesinin ilkesi yapıyordu. Benimseme mi, taktik ittifak mı? Öyle anlaşılıyor ki her şey kişilere bağlıdır. Gerçekten de Bonald, bir süre sonra kendisini ultralardan ayıran Chateaubriand'dan uzaklaşmıştı. (30)

Ultralar 1821'de iktidara geçtiler, 1828'e kadar iktidarda kaldılar. Polignac hükümetinin kısa tecrübesi sırasında 1829-30'da yeniden iktidara geldiler. 1824'de X. Charles kardeşinin yerine geçti ve geleneklere bağlı kalarak, Reims'de kendisini kutsal ilan etti. Eski monarşi yeniden dirilebilecek miydi? Temmuz günleri bu umutları süpürüp attı.

1830 Devrimi hiç kuşku yok ki, bir kopukluğu belirler. Parlak bir söylevinde (31) Louis-Philippe'e

bağlılığı reddettiğini belirten Chateaubriand, "Kral-lar giderse, Tanrı, toplumdan çekilir" (32) tespitini yapan umutsuz Bonald aynı kampta, sadık kalanla-rın ve dışlanmışların kampında buluştular. "Gasp eden"e muhalefet bir bakıma ultra hizbini dağıttı ve onu düşkün prenslere sadık salan kralcılığın çe-şitli eğilimlerini uzlaştıran daha geniş bir akım içinde eritti. Ultrasizm yerini meşruiyetçiliğe bırak-tı.

Meşruiyetçilik, her şeyden önce kişisel bir bağlı-lık, hanedana sadakat olarak tanımlanır. Ultracılı-ğa göre daha karmadır, çünkü "meşru" prenslerin davası uzlaşmaz ultraya kabul edilen aileleri ve grupları bir araya getirdi. Bununla birlikte ultra sağ, meşruiyetin çekirdeğini oluşturdu ve bu çekir-dek onun doktrinini az çok ödünç aldı. Muhafaza-kâr gelenek, Restorasyon'la birlikte yokolmayacak ölçüde yoğun ve sağlamdı. Başarısızlık, ultrakralcı-ların inançlarını sarsmaktan uzak muhalefete çe-kilmek, onların uzlaşmazlıklarını ve idealizmlerini keskinleştirdi. Sadakat onlar için hem bir düşünce geleneği ve bir bilinç zorunluğu olduğuna göre, yeni rejime nasıl ayak uydurabilirlerdi?

Meşruiyetçiliğin tarihi, bir sadakatin ve bir geri-lemenin tarihidir. Bu, haklarından emin olan ancak simgesel bir muhalefet ya da önceden tasarlanma-yan komplolar dışında kendini eyleme dönüştürme-yi başaramayan bir düşüncenin tarihidir. Bu aynı zamanda, etkisi gerileyen, törelerin evrimi ile topa tutulan ve cesaretsizliğin hâkim oluşu ile adım adım mücadeleden vazgeçen bir toplumun tarihidir. Temmuz Monarşisi altında, meşruiyetçilerin faali-yetleri asık suratlı bir çekimserlik ile karalayıcı bir hareketlilik arasında yalpaladı (M.R. Rémond'un bir formülüne göre). Daha genel olarak ifade edilir-se, 1830'u izleyen kırk yıl boyunca meşruiyetçiler

taşradaki şatolarının karanlıklarına ya da Paris'teki muhalefet çevrelerine itildiler. Fakat doktrinin gövdesi ayakta duruyordu ve alev sönmüyordu. Birbirini izleyen rejimleri tehdit etmeye gücü yetmeyen meşruiyetçilik, bunların yıkıntılarından da kesinlikle yararlanamadı. Tarihe kök salmış olması, istikrarı ya da devinimsizliği bu durumda güce dönüştü. 1870'de meşruiyetçiler Milli Meclis'in çoğunluğunda sayıca fazlaydılar ve iki talip arasındaki anlaşma (meşruiyetçi ve Orléansçı), tahtın ve kilisenin bendeleri tarafından çok uzun süredir beklenen restorasyona bir şans sağlıyordu.

Kont Chambord'un geri çevirişinden yirmi beş yıl sonra, Meclis'te artık önemli sayılabilecek monarşik bir parti yoktu ve meşruiyetçi gelenek ölmeye yüz tutmuştu. Öyleyse, bu geleneğin tükenmesinde, restorasyon umutlarının çanına ot tıkayan III. Cumhuriyet'in kök salışının bir etkisi var mıydı? Aslında esas neden başkadır. Meşruiyetçiliğin özü, kişisel bir bağdır. Kendi varlığına erişmeye muktedir tek rastlantı, ancak bir hanedan olayı olabilirdi. 1883'de Kont Chambord'un halef bırakmadan ölümü üzerine böyle bir durum doğdu. Louis Veuillot o zaman şunları yazdı: "Kral öldü; yokolan yalnızca bir insan değildir, bir hanedan söndü; yokolan bir ilkedir." (33) 19. yüzyılda ultra ya da meşruiyetçi kralcılık için kritik tarih, nihai olarak ne 1830 ne 1848 ne de 1875'dir. Bu tarih, gerçek Fransız geleneğinin sürmesi için yaşamı boyunca binlerce Fransıza örnek olmuş bir sürgünün bir Avusturya şatosunda hayata gözlerini yumduğu yıldır. V. Henri ile birlikte kral ölmüştü, kişisel bağ koptu. O zamandan beri meşruiyetçilik, deyim yerindeyse Bourbon-Anjouların koluna yapışan küçük bir sadıklar topluluğu içinde yaşayabilecektir.

II. Fransız Muhafazakârlığının Yenilenmesi: Maurras ve Action Française

Bu yüzyılın başında Maurras, Bonald'ınki ile kıyaslanabilecek kapsamda ve güçte düşünmeye koyulduğunda, muhafazakâr gelenek koruyucu kurumların [vasi] (Kilise, ordu, mülkiyet) savunusu ile sınırlı bir çürüme sürecine, bir yokolma sürecine girmişti. Kont de Chambord'un ölümü meşruiyetçiliğin ve bu yolla da muhafazakârlığın çanına ot tıkamıştı, çünkü 19. yüzyıl muhafazakârlığı meşruiyetçi idi. Dahası, 1880'li yıllara kadar Kont de Chambord'a sadık unsurlarda canlı kalmış olan büyük muhafazakâr tasarı -geleneksel monarşinin ve düzeni ile devleti ile eski toplumun restorasyonu- çürümüştü. Ancien Régime davayı kaybetmişti; Cumhuriyet oturmuştu, geleneksel toplumsal düzen büyük ölçüde geçmişin içinde kaybolmuştu ve soylular artık Batı'daki birkaç ilin dışında siyasi ağırlıklarını yitirmişlerdi. Bununla birlikte, Maurras muhafazakârlığa yeni bir gençlik aşısı yapacak ve Action Française yaklaşık kırk yıl boyunca derin bir fikri etki yapacaktır.

1. Maurrasçılık - Charles Maurras'ın doktrini (1868-1952) tam bir Fransız usulü muhafazakârlıktır: Uzlaşmaz ve gerici. Maurras geleneksel monarşiyi savunur, demokrasiyi ve bunun yanısıra parlamentarizmi de şiddetle mahkûm eder, Fransız geleneğini 1789'un arifesinde durdurur. Sık sık göndermede bulunduğu Maistre ve Bonald'ın gerçek bir mirasçısıdır. Maurrasçılık Fransız muhafazakâr geleneği arasına katılmakla birlikte, bir başka açıdan, salt pozitivizmi ve özellikle milliyetçiliği ile onu yenilemiştir.

Maurras'nın getirdiği başlıca yenilik, milliyetçiliğin dayattıkları ile muhafazakârlığın temel tezleri

arasında kurduğu sağlam ve sıkı bağdır. Vatanın çıkarları, her şeyden önce ulusun savunulması ve ayakta kalabilmesi, hayati önem taşır; ama dayatan bu şeylerden mantıki ve zorunlu olarak monarşik çözüm çıkar:

"Bizim Fransız vatanımızı koruma iradesi bir postula olarak ortaya konunca, her şey zincirleme birbirine bağlanır, her şey önüne geçilemez bir hareketten çıkar. Eğlencenin, seçimin bunda hiçbir yeri olamaz: Yurtsever olmayı seçmişseniz, zorunlu olarak kralcı olacaksınız. (...) Mantık bunu gerektirir." (34)

Monarşi "tıpkı bir teorem" gibi kendisini ispat eder. Comte'un çömezi olan (Comte'un kendisi de muhafazakâr düşünceden etkilenmişti) Maurras, Bonald gibi tarihsel sosyolojiyi uygular, ancak bunu tüm dinsel boyutundan koparır. Tahlil tümüyle pozitif ve rasyoneldir; monarşinin gerekliliğini kanıtlayan, toplumsal fiziğin yasalarıdır. Bundan çıkan, Maurras'nın ve Action Française'in kralcılarının milliyetçiliği, ruhu itibarıyla, meşruiyetçilerin kralcılıklarından çok farklıdır. Kralın kişiliğine tümüyle dinsel bağlılıktan ve tarihin yüzyıllarının ve ulusal dinin içten birliğinin süslediği kraliyet kurumunun kutsal saygınlığından geride bir şey kalmamıştı. Action Française'in doktrinerlerinin milliyetçiliği, onları mantığın yoluyla monarşiye götürüyordu. Meşruiyete sadık kişiler, deyim yerinde ise, doğuştan monarşi inancını ve ondan ayrılması mümkün olmayan yüreğe sinmiş dini inancı taşıyorlardı.

Öyleyse, yorulmak bilmez bir bilgiç olan Maurras'nın tanıtlaması nasıl gelişir? Ulusun, siyasal gerçeklerin en büyüğü, bireyin ve onun refahının bağımlı kılındığı topluluk olduğu bilindiğinde, Maurrasçı tanıtlama, muhafazakâr düşüncenin büyük temalarından yola çıkarak gelişir.

Deneysel Akıl - "Siyasete hâkimiyetimiz, der Maurras, tecrübedir." Maurrasçı siyaset tarihin öğrettiklerinden (biyolojinin de) çıkarılan bilimsel bir siyaset olmak ister. İnsan toplumlarının hayatının gözlemlenmesi, "düzenli değerleri ve toplumun statik yasalarının" yani toplumsal düzenin kurallarının ortaya çıkarılmasını sağlar. Maurras bu gerçek bilgiyi keyfi spekülasyonların ürünü olan "yığın"a karşı çıkarır. Tıpkı Bonald gibi, Comte'un izinde "fikri anarşi" diye adlandırdığı, Reform ve Devrim gibi kötülükler zincirine yol açan özgür inceleme anlayışını reddeder.

Düzen ve Otorite - Genel olarak muhafazakârlarda olduğu gibi, Maurras'nın gözünde de, toplum kırılgan bir şeydir, anarşik çöküşlerin etkisi altındadır. Bu durumda toplumsal düzenin sürekliliği, meşru bir siyasetin tek tasarısı olarak dayatır. Oysa bu süreklilik, bireysel iradelerin ürünü olamaz. İnsan doğasının ve toplumun yasaları, sözleşmeci ve bireyci tezleri yalanlarlar, bu yasalar toplumun kendisini insana dayatan doğal bir veri olduğunu belirtir, toplumsal düzenin yalnızca eşitsizlik ve otorite üzerine kurulabileceğini düzenlerler. Hiyerarşi şeylerin doğasındadır, aile örneğinin gösterdiği gibi bir koruma işlevi görür. Otorite, özellikle yaşamsal bir gereklilik olan siyasal otorite anarşiye karşı bir güvencedir. Bununla birlikte Devlet ulusu yutmamalı, fakat toplumsal organizmayı oluşturan bireyleri ve toplulukları kendi alanlarında hareket etmede serbest bırakmalıdır.

Modern Siyasal İlkelerin Sapıklığı - Maurras demokrasi sürecini soruşturmaktan ve III. Cümhuriyet'in parlamenter demokrasisini kınamaktan hiçbir zaman geri durmadı. Kanıtlamasının düğümü aşağıdaki gibidir: Demokrasi toplumsal düzenle ve ulusal çıkarla bir arada yaşayamaz. Demokratik bi-

reycilik toplumu parçalar, ara unsurları dağıtır, merkezileşmeye ve devletçiliğe götürür. Demokratik egemenlik sayının hakkını, yeni yeteneksizliği yüceltir. Bu nedenle demokrasi yıkıcıdır, çünkü doğaya karşıdır. Olsa olsa Devlet'i yıkıntıya götürür.

Bunlar muhafazakâr eleştirinin klasik temalarıdır, fakat aşırı bir sertlikle bir araya getirilmişlerdir: "Demokrasi, kötülüğün kendisidir, demokrasi ölümdür." (35) Maurras buna, özellikle parlamenter rejimde ilkelerin arkasına gizlenen yozlaşmış, uygulamaların kınanmasını ekler. Bu rejim aslında parçaların rejimidir, özel çıkarların egemen olduğu "yasal ülke"yi, sağlıklı ama aldatılmış çoğunluğun "gerçek ülke"sinden ayırır. Halk egemenliği görüntüsü, paranın hâkimiyetini maskeler. Cumhuriyet, bu "döküm kalıbı", Fransa'nın çıkarlarını savunmaktan tümüyle acizdir, hem de tıpkı I. Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında olduğu gibi, Alman tehdidinin etrafta kol gezdiği koşullarda.

Geleneksel Monarşinin Zorunluğu - Siyasal düzen, çıkarların ve ihtirasların, ulusun iyiliğine tabi kılınmasını, yani ulusal sürekliliğin gereklerine öncelik verilmesini gerektirir. Bu tabiyetin kendisi, bireylerin dışında bir otoriteyi, aşkın, yüce bir otoriteyi gerektirir. Çözüm Fransa tarihi tarafından, daha kesin konuşmak gerekirse, "bin yılda Fransa'yı yapan kırk kral"ın yarattığı devrim-öncesi tarih tarafından gösterilmiştir. Geleneksel monarşi eski bir tarihe kök salmışlık ve bireylerin iradesine hiçbir şey borçlu olmama gibi bir erdeme sahiptir. Bu monarşi doğası itibarıyla kalıttır, emanettir, intikaldir ve dolayısıyla süreklilikiktir. Ama bu süreklilik ulusal süreklilikle birbirine karışır, çünkü monarşi yönetenlerin çıkarları ile kamu yararını birbirine karıştırır. Dolayısıyla milliyetçilik monarşik geleneğin restorasyonunun yanısıra, borçlu olunan onurun ve

yerin Kilise'ye geri verilmesini gerektirir. Hıristiyanlık'a karşı kuşkucu, çekingen Maurras, Katolik Kilisesi kurumuna olumsuz bakmıyordu, çünkü o geleneğin koruyucusu ve düzenin, disiplinin hakimiydi. Maurras'da, tıpkı taht gibi Kilise de toplumsal işlevleri ile anlam kazanırlar.

2. Action Française'in Tarihi ve Maurrasçılığın Belirsizlikleri - Charles Maurras'nın fikirleri ile kişiliği, Action Française'in bütün tarihine egemen olur ve onun paradokslarının bir bölümünü açıklar. Yüzyılın ilk yıllarında doğan Action Française hareketi, özgün bir siyasal hareketti. Aydınlar tarafından canlandırılan bu hareket önce bir gazeteydi; 1908'de kurulan ve Maurras'nın her gün uzun bir makale yayınladığı günlük *Action Française*; Hareket, bir "okul"u (L'Institut d'Action Française) ve ajitasyon ve gösterilere yönelen sürekli bir örgütü (Les Camelots du Roi) kapsıyordu.

Action Française'in tarihine, her şeyden önce fikri parıltılarıyla siyasal güçsüzlüğü arasında çarpıcı çelişki damgasını vurur. Hareket kalıcı biçimde ya da geçici bir süre için çok sayıda aydın ve yazara çekici geldi (Jules Lemaitre, Jacques Bainville, Jacques Maritain, Georges Bernanos, daha sonraları Robert Brasillach, Claude Roy...). Apaçık bütünlüğü ve kanılarının güçlülüğü ile kamuoyunu etkiledi, öğrenci gençliğin bir bölümünün heyecanlı katılımına yolaçtı, iki savaş arasındaki anti-parlamentarizme güçlü biçimde katkıda bulundu. Fakat öte yandan, çoğu kez, tek bir milletvekili seçtirmeyi bile başaramadı; doğrudan eyleme, gerçekte hiçbir zaman başlayamadı, mücadelesi tam anlamı ile yıkıcı olmaktan çok sözde kaldı. Sonuç olarak Action Française'in bütün mücadeleleri başarısızlıklarla sonuçlandı.

Bunun ötesinde, Action Française hareketini ni-

telendiren, çoğu paradoksal gibi görünen, anlaşmalarla, kopmalarla, suçlamalarla belirlenmiş oluşudur: Hareket kralcıydı, fakat Prétendant (hükümdarlıkta hak iddia eden prens) ile çatışmaya girdi; gelenekselciydi ve Katoliklik'e bağlıydı. Roma tarafından mahkûm edildi; milliyetçi ve Alman karşıtı idi, Vichy rejimini destekledi ve işgalcinin gidişi ile yokoldu.

Bütün bu paradoksların nedeni ne? Esas itibariyle, bunlar, Maurrasçılığın nitelikleri ile açıklanabilir gibidir. Maurras'nın doktriner inşası büyük bir çekicilik (aynı zamanda yıldırma) yarattı. Bu doktrin çeşitli duygulara haklılık ya da rasyonel dayanaklar sağlıyordu (milliyetçi, kralcı, Katolik, antiparlamenter, aktivist) Bundan çıkan sonuca göre, Action Française'e katılanlar ve militanlar karma bir bütün oluşturuyorlardı, Maurras'nın fikirleri çeşitli yorumlara açık olunca karmalık daha da belirginleşiyordu. Görünüşü bakımından sağlam bu inşa, aslında güçsüzlüklerden ve belirsizliklerden uzak değildi.

- Action Française'in üslubu ve ruhu doktrini ile iyi uyuşmuyordu. Öte yandan bunlar hareketin fiili beklentisi ile çelişiyorlardı. Maurras'nın doktrini, kendisini tecrübeden çıkan gerçeklerin bütünü ve şeylerin nihai sınırlarına dokunmayan bir şey olarak sunuyordu; doktrin kendisini monarşinin doğal yerini bulduğu bir düzen ve uyum doktrini olarak da sunuyordu. Fakat biçim aynı düzeyde değildi: Şiddet ve polemik doluydu, dogmatikti. Klasik yazarlara aşık Maurras, buna rağmen örtmece ve idare etme yerine ölçüyü kaçırmayı ve sövüp saymayı uyguluyordu. Hareketin genel tonu, dogmatik kesinlik tonuydu. İlkelerine bakıldığında, ihtirasları bir bakıma alçakgönüllü kalıyordu, varolma biçimine bakıldığında Kilise'den bir şeylere sahipti.

Bir partiden değil bir kiliseden... Maurras üslubunu doktrinine maletmek için çok ihtiraslıydı, fakat bir eylem adamı olmak için çok aydındı. Kendisi gibi çevresindekilerin de kaleminden kan damlıyordu, ancak yumruğu etkin değildi. Bu ise, aktivizme gönül veren militanların sabrını tüketecek bir şeydi.

- Maurras'nın Kilise'ye sağladığı destek de belirgin değildi. Kurumsal Katoliklik'e ve Roma düzenine övgüsü aslında tümüyle siyasiydi. Siyasetle dinsel şeyleri radikal biçimde birbirinden ayırırken, bir bakıma dinsel ögeleri sürgüne yollamaya çalışıyor ve siyaseti temel insani değer haline getirmeye çalışıyordu. Araya giren birçok olaydan sonra, Roma Kilisesi bu ele avuca sığmaz müttefiki 1926'da mahkûm etti. Bu ise, Action Française'in bünyesindeki birçok Katolik'in kopuşuna neden oldu.

- Maurras'nın doktrini bir gelenekselcilikti, fakat belli bir otoriteye hayranlığı da taşıyordu. Oysa yıllar ilerledikçe, gelenek geçmişten uzaklaşıyordu. 1930'lu yıllarda genç müritlerin birçoğu yılların yıprattığı Eski Rejim'in anılarından çok, otoriter temalara ya da tutumlara duyarlıydı: Demokrasinin günlük ve sert biçimde eleştirisi, otoritenin yüceltilmesi ve Sezarcılığın hatırlanması, belli gruplara karşı hareketler ve tehditler (Yahudiler ve masonlar). Maurrasçılığın bir muhafazakârlık olduğu için faşizmden hissedilir ölçüde farklı düşmesine rağmen, Action Française doktrini tarafından eğitilen yazarların faşizme kayışları anlaşılır bir şey değildir.

- Milliyetçiliğin ve muhafazakârlığın ittifakı Action Française'in adamlarını, bir yandan bir yüzyılı ya da birbuçuk yüzyılını kopartıp attıkları milli tarihe sahip çıkmaya, diğer yandan mevcut Fransa'yı, Cumhuriyetçilerin Fransası'nı kötülerken, "Fransa

Tanrıça"sını yüceltmeye yöneltiyordu. Bu durumda, Maurras milliyetçiliği toparlayıcı olmaktan çok, bölücü bir ilke haline geliyordu. Action Française 1914'te Kutsal İttifak'la birleşti, fakat 1930'lu yıllarda Cumhuriyet'e karşı duyduğu nefret onu, ulusal birliği tehlikeye atmaya itti. Maurras'nın ve ona sadık kişilerin dramı, Alman tehditini bıkıp usanmadan öne süren bu ateşli milliyetçilerin, her şeye rağmen savunmaları gereken o Fransa'dan nefret etmeleriydi. Bu çelişkinin sonucunda Almanların zaferi onlara önceleri Cumhuriyet'in yenilgisi gibi göründü. Birçok militan daha sonra Direniş'e katılmakla birlikte, yaşh usta desteğini "Ulusal Devrim"e ve Vichy rejimine verdi.

Vichy'ye verdiği bu destek yüzünden gözden düşen Action Française hareketi, işgalin sonunda ayakta kalamadı. Maurrasçılıktan geriye, bir avuç sadık insan kalmıştı. Fransız siyasal muhafazakârlık geleneği böylece tümüyle söndü. Bu gelenek, birbuçuk yüzyıl boyunca giderek daha fazla geçmişe gömülen bir geleneği canlı tutmak için canla başla çaba göstermişti. Bu süre bir bakıma bir başarıdır. Fakat Fransız muhafazakârları, yine de tarihin yenilikleri arasında yer aldılar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MUHAFAZAKÂR SİYASAL GELENEKLER (II)

I. İngiltere'de Siyasal Muhafazakârlık Geleneği

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, bu gelenek, Fransa'nınkinden çok daha farklı bir tarihi çerçevenin içinde yeraldı: İngiliz siyasal geleneği muhafazakârlığı, siyasal liberalizme bağlar. Bu gelenek, hiç yara almadı denemese bile, en azından 17. yüzyılın sonundan beri uzun süreli kopukluk yaşamadı, monarşinin sürekliliği hiçbir zaman tehlike altında kalmadı, Fransa'da o kadar büyük önem taşıyan hanedan sorunundan özellikle uzak durdu; ve nihayet İngiltere Fransız usulü kilise karşıtlığından habersizdir. Dahası, muhafazakârlık İngiliz anlayışının bir bakıma öteki kutbunda yeralır. Bunlar Sir Austen Chamberlain'ın 1925'te Avam Kamarası'nda yaptığı konuşmada ifadesini bulur:

"Siyasete uygulanan mantıktan derin biçimde kuşku duyuyorum ve İngiltere'nin bütün tarihi, böyle düşündüğüm için beni doğruluyor. Bizim kalkınmamız birçok ulustan farklı olarak neden şiddet yoluyla değil de, barış içinde gerçekleşti? Ülkemizde meydana gelen değişiklikler ne kadar büyük olursa olsun, neden son üçyüz yıl boyunca mantık anlayışından daha çok nasibini almış ulusların yaşadıkları ani tepkilerin ve devrimlerin hiçbiri bizde meydana gelmedi? Çünkü sezgi ve tecrübe bize aynı ölçüde şunu öğretti: İnsanın doğası mantıki değil-

dir, siyasal kurumları mantık araçları olarak ele almak akıllıca bir şey değildir. Tam tersine, barışçıl evrimin ve gerçek reformların yolu, vargıları en aşırı sonuçlarına götürmekten kaçınarak gerçekleştirilebilir." (36)

İngiliz muhafazakâr geleneğinin Fransız muhafazakâr geleneğinden belirgin biçimde farklılaşması, bu nedenle şaşırtıcı değildir. Kuşkusuz bu gelenek, hem de gerçek bir muhafazakârlık geleneğidir: Geometrik mantığa düşman, tarihin şekillendirdiği törelere ve kurumlara sadık, "doğal" ya da veraset yoluyla geçen bir aristokrasiye bağlı, demokrasiye muhalif ya da ölçülü. Fakat bu muhafazakârlık Fransız yeğenine göre çok daha az radikal, çok daha az uzlaşmaz ve çok daha az doktrinerdir. Bu hem liberal hem de pragmatik bir muhafazakârlıktır. Tarihi bakımdan canlı, donmamış bir geleneğe bağlı olan bu muhafazakârlık, kurallara uyum sağlamak ve bunları yorumlamak için geniş bir marj bırakır. Ingiliz muhafazakârlığı Burke'ün formülünü *lato sensu* (geniş anlamda) yorumlayarak, sık sık reformcu olacaktır. Buna göre her türlü değişim olanaklarından yoksun olan bir Devlet, kendisini koruma olanaklarından da yoksun kalacaktır.

Bu yüzden, Manş'ın öteki yakasındaki muhafazakârlık, yalnız ulusal geleneğin bünyesine daha iyi bütünleşmekle kalmamakta, uyarlanmaya daha elverişli olma özelliği ile de sivrilmektedir. Bunun meyvelerini toplayacaktır. Muhafazakâr parti, ya iktidar partisi ya da başlıca muhalefet partisi olmaktan hiçbir zaman geri kalmadı. Sürüp giden siyasi önemi, Fransız muhafazakârlarının 1830 sonrası güçsüzlüğü ve siyasal iktidarsızlığı ile çelişir. Ama acaba bunun bedelini eninde sonunda ödememiş midir? Muhafazakâr parti, çağdaş dönemde, hâlâ muhafazakâr mıdır?

1. Liberal ve Reformcu Bir Muhafazakârlık - Muhafazakârlar ve liberaller, Victoria döneminde, yer değiştirmeleri belirgin bir siyaset değişikliğine yol açmadan, birbiri peşisıra iktidara geldiler. Süreklilik kural oldu ve bazı dönemlerde fikirler o denli incelikleriyle belirdi ki, muhafazakâr Peel'e liberal, ve *whig* Palmerston'a muhafazakâr denebilirdi. Kelimenin tam anlamıyla muhafazakârların çekingenliklerine ve direnişlerine rağmen, yani hareketsizlik taraftarı olmalarına rağmen, 19. yüzyıl muhafazakârlığına, toplumsal, ekonomik ve hatta siyasal reformların yanlızca kabulü değil, bunlara girişilmesi ve gerçekleştirmeleri de damgasını vurdu (1867'de genel oy hakkının genişletilmesi).

Bu siyasetin başlıca mimarları, Sir Robert Peel ve otuz yıl sonra Benjamin Disraeli oldular. 1834'de *Manifeste de Tamworth* ile Peel, oy hakkını orta sınıflara yayan 1832 *Reform Bill*'e (Reform Yasası) katıldığını açıkladı ve 1841'den itibaren uygulamaya koyduğu ılımlı reformlar planını önerdi. Bununla, güçlüklerle karşılaşmasına rağmen, her şeyden önce toprak mülkiyeti çıkarlarına bağlı olan *old tori*elerin tutucu geleneğinden kopuyordu. Muhafazakâr parti yaşamını, ancak toplumsal temelini yaygınlaştırarak ve ulusal bir parti haline gelerek sürdürebilirdi. Parti'yi bu yola sokmak, Peel'in eseri oldu.

Bir kuşak sonra, Disraeli, deyim yerinde ise muhafazakâr reformlardaki yenilemeyi yeniden ele aldı. Fakat Disraeli, Peel'den fazlasını yaptı (ve belirgin biçimde farklı bir anlayışla). Güçlü bir fikir yapısına sahip Disraeli, İngiliz muhafazakârlığına derin ve kalıcı biçimde damgasını vuracaktır. Disraeli, gençliğinden beri, öteki birçok muhafazakârdan farklı olarak, sanayi devriminin İngiliz toplumunu içine sürüklediği toplumsal bölünmenin tehlikeleri-

ne duyarlıydı. O sıralarda geliştirdiği iki fikir, olgunluk döneminde ona esin kaynağı olacaktır: Halkın yaşam koşullarının geliştirilmesinin zorunluluğu, toplumsal barışı ve İngiliz ulusunun tarihi mirasını korumak için aristokrasi ile halkın ittifakının zorunluluğu. Birkaç yıl sonra, *Sybil* (1845) adlı romanında İngiltere'nin içinde bulunduğu tehlikeli koşulları tahlil ediyordu. İngiltere "iki ulusa (...) zenginler ve fakirlere" bölünmüştü. Eskiden mutlu olan İngiliz halkının sefaletin eşiğinde ve aşırı bir moral bozukluğunun içinde olduğunu gösteriyor ve bırakınız-yapsınlara ve faydacılığa karşı toplumsal reformu ve geleneksel değerler ve kurumların (çıkar ayrılıklarının ötesinde insanları birleştiren) savunmasını yapıyordu. Faydacılık, rasyonalizm olsa olsa insanların kolunu kanadını koparır. "İnsan, diye yazıyor öteki toplumsal romanı *Coningsby*'de (1844), ancak tutkularla hareket ettiği zaman gerçekten büyüktür, karşı konamaz bir güç haline ancak hayal gücünün imparatorluğu altında gelebilir. İnsan hayran olmak ve boyun eğmek için yaratılmıştır." (37) Bu faydacılık ve bu rasyonalizm, toplumsal yaşamı matematik çıkar hesabına dönüştürdükleri için, parti savaşları ve sınıf mücadeleleri, hem Monarşi'nin hem de halkın aleyhine ortalığı kırıp geçiriyor:

"Hiziplerin bencil mücadelesi içinde, iki büyük bütünlük İngiltere tarihinden silindi: Monark ve Halk yığınları. Tacın gücü azaldığı gibi, halkın ayrıcalıkları da yokoldu. Öyle ki, sonunda krallık asası çocuk oyuncağı oldu ve teba köle durumuna düştü." (38)

Disraeli Peel'den farklı olarak hiçbir sempati duymadığı orta sınıflara dayanmak istemiyordu. *Corn Laws*'un Peel'in inisiyatifi ile kaldırılışı sırasında (1846) Disraeli, toprak mülkiyetinin üstünlü-

ğü sanayi kapitalizminin sorumsuz tiranlığı tarafından doldurulacaksa, dengeyi yeniden sağlamak için halk kitlelerine çağrı yapmanın zorunlu olduğunu söylüyordu. Toprak aristokrasisinin artık korumaya gücünün yetmediği şeyleri korumak için, iş çevrelerinin oligarşisinden kaçınmak için, muhafazakârlığın toplumsal temelini yaygınlaştırmak gerekiyordu.

Disraeli siyasal eyleminde, kimi zaman taktik kaygılarla hareket etmiş olsa bile, bu büyük projeye bağlı kaldı. Seçmen sayısını iki katına çıkaran 1867 reformunun başlıca mimarı oldu ve seçme hakkını belli koşullarda kentli işçilere tanıdı. 1874 ile 1880 arasındaki iktidarında, Disraeli muhafazakâr partiyi işçilerin yaşam ve çalışma koşullarını iyileştirmeyi ve piyasa tarafından yaratılan toplumsal dengesizlikleri düzeltmeyi amaçlayan geniş bir toplumsal siyasetin içine soktu.

Bütün bu siyasetler, hem toplumsal bütünlüğü korumayı hem de Muhafazakâr Parti'nin tabanını genişletmeyi ve böylece geleneksel düzenin değerlerini korumayı hedefliyordu. Aynı bakış açısıyla Disraeli partisini İngiliz emperyalizminin şampiyonu yaptı. 24 Haziran 1872'de Crystal Palace'da verdiği ünlü söylevinde Liberal Partiyi imparatorluğu parçalamakla suçladı ve büyük imparatorluk siyasetini yüceltti. Bu siyaset bir bakıma iki erdeme sahipti. Erdemlerden birisini geleneksel kurumlarla paylaşıyordu: Çıkar çatışmasının ötesinde, İngilizleri yaklaştırmak, birleştirmek. Siyasi mücadeleye borçlu olduğu bir erdem: Muhafazakâr Parti'yi özellikle ulusal çıkarların savunucusu olarak sunmaya izin vermek. Disraeli aynı söylevinde, toplumsal teori ile siyasal stratejiyi birleştiren bu muhafazakârlığın eylem ilkelerini birkaç öneride topluyordu. 1) Geleneksel İngiliz kurumlarını korumak, 2) İmpa-

ratorluk'u savunmak, 3) Halkın yaşam koşullarını yükseltmek.

Bu açıdan, Disraeli'nin İngiliz muhafazakârlığını yenilediği çerçevede, her şeyden önce bir strateji değişikliği söz konusudur. Muhafazakârların bu reformculuğu muhafazakâr bir reformculuktur. *Reform gerekiyorsa, bu, her şeyden önce durumu korumak içindir.* Önceli Peel gibi, ardılları Randolph Churchill ve Salisbury gibi, Disraeli Burke'ün tanımlamış olduğu biçimiyle liberal muhafazakârlığın ilkelerine bağlı kaldı: Tarih tarafından şekillendirilmiş ve Taht, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası sacayağının üzerine oturan karma hükümet sistemine saygı, dinin önemi, bir aristokrasinin gerekliliği, kişisel haklara ve mülkiyet haklarına saygı. Disraeli'nin özgün yanı, Sanayi Devrimi ve Demokratik Devrim tarafından mayalandırılan bir toplumun bünyesinde, bu değerleri ve kurumları korumayı hedef alan bir stratejiyi geliştirmiş ve uygulamış oluşudur.

2. İngiliz Muhafazakârlığının Kaderi - Bu muhafazakâr reformculuk, belli bir açıdan, büyük bir başarı idi. Genel açıdan bakıldığında görülen şudur: Muhafazakâr Parti, 19. ve 20. yüzyılda İngiliz siyasal tarihini niteleyen bu sarsıntısız istikrara ve evrime büyük ölçüde katkıda bulundu. Ve muhafazakâr açıdan bakıldığında parti, demokratikleşmiş bir siyasal yaşamın bünyesinde, alışkanlıklarını ve aristokrat tipli yeni elemanlar kazanma usulünü uzun süre korudu. Bunun esas nedeni, bir bakıma, bir süre için Disraeli'nin oynadığı kumarı kazanmış olmasıdır: Halk sınıflarının bir bölümü, yetkilerini muhafazakâr değerlerin savunucusu, aristokratlara ya da *gentlemen*lere gönüllü olarak devrettiler. *Tory* Partisi liberallerin iki savaş arasında çöküşü sırasında, orta sınıfların en büyük bölümü-

nü kendisine bağlamakla kalmadı, işçi sınıfının önemli bölümünün desteğini kazanmayı ve bunu korumayı başardı. Genel olarak, işçilerin yaklaşık üçte biri *Conservative Party* için oy kullandı; bu ise partinin seçmenlerinin yarısını ifade eder. Muhafazakâr Parti II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, İngiliz demokrasisinin bünyesinde aristokrat uygulamaları koruyabilmişse, bu özellikle Disraeli'nin öngördüğü biçimiyle kalmış olan, işçi muhafazakârlığı, yani, Walter Bagehot'nun *The English Constitution*'da "saygı" adını verdiği şey sayesindedir. André Siegfried 1950'de şunları yazabiliyordu:

"Bu rejimin şaşırtıcı başarısını açıklamak için şunları eklemeliyiz ki, kurumları itibarıyle gerçek anlamda demokratik olmakla birlikte, bunların kullanılışında son zamanlara kadar aristokrat kalmıştı. Seçmen egemendi fakat yetkilerini büyük çoğunlukla soyluluğun, servetin, geleneğin temsilcilerine devretmeyi seçiyordu; öyle ki bu demokrasi, sonuç olarak aristokrasi gibi işliyordu." (39)

Bununla birlikte, bu muhafazakâr reformculuk, sonunda çöktü. 20. yüzyılda önce liberal reformculuk tarafından, sonra da işçi reformculuğu tarafından, Burke'ün, Disraeli'nin ve bütün muhafazakâr geleneğin bağlı olduğu karma hükümet sistemine son veren reformculuk tarafından aşıldı. Kralın silikleşmesi, Lordlar Kamarası'nın yetkilerinin önce sınırlandırılması, sonra da tümüyle kaldırılması (1911 ve 1949'daki *Parlamento kararlarıyla*) genel oy hakkı ile birleşince, 1945'ten sonra, bir aristokrasinin ve onun değerlerinin sürüp gitmesine elverişli törelere artık izin vermeyen saf bir demokratik sistem sonucunu doğurdu. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, II. Dünya Savaşı'ndan sonra gelenekler ve görenekler çok değişti ve bu değişiklik, muhafazakâr normlar doğrultusunda değil, çalış-

maların reformları ve 1960'h yıllarda duygular, davranışlar ve ahlâki değerlerdeki devrimler sonucunda gerçekleşti. Bu evrimi durdurmaya gücü yetmeyen ve seçim gerekleri doğrultusunda hareket eden Muhafazakâr Parti, bu durum sonucunda siyaset ve modern toplum karşısında büyük ölçüde durumunu yitirdi. Muhafazakâr Parti, muhafazakâr değerlerin bazı kalıntılarını az çok savunmaya çalışmakla ve geleneksel rejimin simgelerine bağlı kalmakla birlikte, muhafazakâr düşüncenin onaylamadığı demokratik, bireyci, hoşgörülü toplumla ya bütünleşti ya da ona sığındı. Muhafazakâr Parti, İngiltere'deki en önemli parti olma özelliğini koruyor, ancak bu uzun ömürlülüğün bedeli olarak, artık gerçekten muhafazakâr değildir; eğer muhafazakârlıktan, karşı-devrimci tepki olarak doğan modernleşme karşıtı siyasal doktrin anlaşılıyorsa.

3. Muhafazakâr Edebiyat: Coleridge ve Carlyle - İngiliz muhafazakâr geleneği, böylece, siyasal ve toplumsal evrimin çekiştirmesi üzerine sonunda dağılan düzgün bir kumaşın görüntüsünü verir. Bu öyküde, doktrinin yazdıkları -genel kural olarak- ancak mütevazi bir rol oyladı. Bir bakıma İngiliz geleneğinin kendisi muhafazakârlığın başlıca ders kitabını oluşturdu.

Bütün dönem boyunca, muhafazakâr yazarların ve yayıncıların en çok yaptıkları şey, özellikle demokrasiyi mahkûm etmek için, muhafazakârlığın klasik kanıtlamasını yeniden ele almak oldu. James Stephen *Liberty, Equality, Fraternity*'de (1873) ve Summer Maine *Popular Government*'ta (1884) bu yolu tuttular. Bununla birlikte, eserleri geçen yüzyıldaki İngiliz muhafazakârlığı üzerinde dikkat çekici bir etki yaratan, bir bakıma konformist olmayan iki yazarı ayırmak gerekir. Coleridge ve Carlyle:

Coleridge ve Carlyle kaba tasniflere sığmazlar. Birincisi, her şeyden önce romantik bir şairdir, ikincisi esin dolu tuhaf düşünceli biri. Her ikisi de verimli, canlı, kopuk kopuk düşünen beyinlerdir. Ancak -özellikle Carlyle söz konusu olduğunda- onları saf muhafazakârlar olarak görmek aşırı olmakla birlikte, yargılamaya dayanan mantığa, liberal ekonomiye ve bunun toplumsal sonuçlarına duydukları düşmanlıkla, organik bir düzene duydukları özlemle ve aristokrat değerleri yüceltmeleri ile yine de muhafazakârlığa bağlanırlar.

S.T. Coleridge'in felsefi eseri (1772-1834), Alman romantizmine esas karakterini veren sezgisel, idealist, tarihsel fikirlere benzer. Coleridge arkadaşlarının kendisinden beklediği sistemi geliştirmedi, fakat birçok konuya değindi. Bilgi felsefesine değindi, çok farklı sonuçlar çıkarmak üzere, Kant'tan kavrayış ve akıl ayrımını aldı, dinsel felsefeye değindi ve akıl ile Anglikanizmi kurdu; ahlâka değindi ve Bentham ve müritlerinden esinlenen yaygın faydacılığa bir bakıma yeniden egemen olmak için çaba gösterdi; ve nihayet siyasete değindi; bu alanda toplumsal düzenin organik kavramını geliştirdi.

Coleridge'in siyaseti, çok açıkça muhafazakârdır. Liberal bireyciliği, faydacı rasyonalizmi, onun bir ürünü olan atomlara bölünmüş, laikleştirilmiş ve çıkar tapınağının hizmetine sokulmuş modern toplumu köklü biçimde mahkûm eder. Temel siyasal yapıtı *The Constitution of the Church and State* (1830) modern dünyanın içler acısı kargaşasının karşısına, geleneksel düzeni, yaşayan ve organik bir topluluğun düzenini çıkarır. Bu topluluğun bünyesinde, farklı toplumsal işlevler, her biri yararlı ve meşru olan, ancak mutlaka oy hakkını ve yönetmeyi içermeyen farklı *class orders* (sınıf düzenleri) arasında dağıtılmıştır. Bu hak, üstlendiği ahlâki

yükümlülüklere göre eğitilmiş ve Parlamento'nun dayattığı yasal çerçeve ile sınırlandırılmıştır. Coleridge'e göre bütün sınıflar "ahlâki bir bütünlük, organik bir bütün" olan Devlet'in bünyesinde uyumluca işbirliği yapmalıdırlar. Sanayi devrimi, bırakınız-yapsınlar bu muhafazakâr düzenin yıkıcılarıdırlar. Bu yüzden, Coleridge'in işadamlarına ve ticaret erbabına, "en az yurtsever ve en az muhafazakâr" sınıfı oluşturan bu "bezirgan"lara *(hucksters)* tepki duyması ve onları küçümsemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Büyük ölçüde Coleridge'in müridi sayılabilecek Disraeli de aynı kaygıları paylaşmıştı.

Coleridge Carlyle'ın (1795-1881) ustası değildi, ama onun yakın önceli oldu. John Stuart Mill raşyonalizme ve ruhsuz bilimciliğe karşı ayaklanan İngiliz fikrî hareketinin temel kaynağının onda yattığını gösterdi. Bu fikrî hareket F.D. Maurice gibi, inançlı düşünürlerin aracılığıyla, Carlyle döneminde ve onun etrafında idealizmin yeniden doğuşunu besledi.

Thomas Carlyle eski peygamberlerin gürleyen inancını taşıyordu. Sözü çok uzatan ve çok karışık, şimşek parıltılarıyla ve zaman zaman tutarsızlıklarla dolu yapıtı, sürekli peygambersi bir anlayış ve hayatın yiğitlik duygusunun damgasını taşır. Ününü, romantik historigrafinin anıtlarından biri olmayı sürdüren *Histoire de la Révolution Française,* (1837) (Fransız Devrimi'nin Tarihi) sayesinde kazandı. Şiir olarak yazdığı tarihi, büyük kişiliklerin yiğit ruhların eylemleri ile anlattı. Carlyle, siyasal ve toplumsal düşünür olarak, modern sapkınlıklara ateş püskürdü: Paranın ve tekniğin yüceltilmesi, ekonominin, makinenin hâkimiyeti ve ahlâki düşüklük. Onun gözünde kurtuluş ancak büyük adamlardan, insanlığa önderlik etme yeteneğine sahip olanlardan gelebilirdi.

Carlyle'ın başlıca siyasal-toplumsal yapıtı *Past and Present*'dir (1843) (Geçmiş ve Şimdiki Zaman). Yazar bu yapıtında İngiltere'nin tiksinti verici mevcut durumunu mahkûm eder ve bazı sorunlara ve acılara yol açsa da gençleştirilmiş bir ruhla yeni bir bünye oluşturarak, radikal bir rejim, anayasa ve varlık değişikliği" çağrısı yapar. Mevcut toplum tümüyle yanlıştır, yapaydır, insanlar bu toplumda edebi ve sonsuza uzanan gerçeklerin duygularını olduğu gibi ahlâk duygularını da yitirdiler. Halk yığınlarından, bunların yalnızca açlık çeken en derin köşelerinden değil, fakat aynı zamanda moral ve ruhi besin yetersizliğinin de acısını çeken bir çağrı yükseliyor. Hiçbir yasama reformu, oy hakkının yaygınlaştırılması, hiçbir tarım yasası, yalnızca bilge ve soylu kişilerin eyleminin son verebileceği bu yetersizliklerin derdine derman olamaz. Bir ulus için büyük ve yüce ihtiyaç, en iyi biçimde en iyiler tarafından "gerçek bir aristokrasi ve gerçek din adamlarınca" yönetilmektir. Carlyle'in ateşli tahlili, Ortaçağ geçmişini, "kral olarak en iyilerin ve en bilgelerin seçildiği ve onların da (...) sırası gelince, ülkeyi yönetmek için en iyileri ve en bilgeleri seçtikleri" o dönemin romantik bir yüceltilmesine açılır.

Dolayısıyla, feodal toplumun özlemi ile beslenen Coleridge ve Carlyle'in muhafazakârlığı uzun bir geçmişin içinde kök salmıştır. Fikri etkisi görmezlikten gelinebilecek gibi olmasa da, Carlyle'in her şeye rağmen, tarihin kıyısında köşesinde kaldığı bir gerçektir.

II. Amerikan Siyasal Muhafazakârlığı mı?

Muhafazakârlık, görmüş olduğumuz gibi, Avrupa'da eşi benzeri olmayan bir tarihsel tecrübeden doğdu. Oysa Amerikan tecrübesi, köklü biçimde

farklıdır. Her ikisi de çağdaş devrimler olmakla birlikte, Amerikan devrimi, Fransız Devrimi'nden köklü biçimde ayrılır. Amerikan Devrimi Amerikan geleneği ile karışan liberal bir geleneğin kaynağıdır. Bunun sonucu olarak, siyasal muhafazakârlık, Amerikan anlayışına yabancıymış gibi görünür. Bununla birlikte ABD'de "muhafazakâr" olarak nitelenen fikri ve siyasal hareketler mevcuttur. Ancak gerçek bir muhafazakârlık söz konusu mudur?

1. Amerikan Tarihî Tecrübesi ve Muhafazakârlık - *A) 1787 Anayasası'na yolaçan modern siyasal proje, Amerikan Devrimi süresince giderek olgunlaştı* - İngiliz tahtına karşı çıkan isyancılar başlangıçta, İngilizlerin geleneksel hak ve özgürlüklerini talep ediyorlardı. Burke, isyan eden kolonilerin davasını savunmuşsa, bunun nedeni, onun gözünde isyancıların boyun eğmeyi reddetmeleri 1688 *Glorious Revolution* ile aynı nitelikte oluşuydu: Bu hareket, kulların tarihi haklarının kral tarafından ihlalinin sonucuydu. Koloniler diye yazıyordu 1775'de Burke, "yalnızca özgürlüklere bağlı olmakla kalmıyorlar, onlar İngiliz usulü özgürlüklere bağlıdırlar." (40)

Fakat öte yandan, farklı fikirler oluşuyordu; *Bağımsızlık Bildirisi*'nin (1776) ilk paragrafındaki modern fikirler aynı yılda Thomas Paine tarafından *Common Sense*'de radikal biçimde geliştirilmişti. Bu fikirler yeni bir toplumsal düzenin, modern bir siyasal düzenin inşasına yol açacaklardı.

Amerikan anayasası aklın, düşünüp taşınmanın ve seçimin eseridir. *Founding Fathers* yeni bir rejim yaratırken, ne yaptıklarını biliyordu, geleneğin ya da geçmiş tecrübenin verdiği güvenceler olmadan, yeni bir yola düşünerek taşınarak koyuluyordu. Diğer bir deyişle, bilinçli biçimde ademi-muhafazakâr idiler. Modern siyasal felsefeden (özellikle Locke'-

dan) esinlenmişlerdi, haklar ve çıkarlar temeline oturan bir siyasal rejim inşa ettiler: Hak eşitliğinin gerektirdiği *kendi kendini yönetim*, fakat smırlı bir hükümet, özerk bir sivil toplum, özellikle çıkarların serbestçe hareketince sağlanan işbirliği. 18. yüzyıla ait bir özdeyişe göre "insanları olduğu gibi kabul etmek gerekir" ve insanlar melek olmadıklarına göre (Madison) rejim, özgürlüğü kurmak için, insanların güçsüzlüklerine destek vermelidir. - Erdem çıkara boyun eğer (dar anlamda). Amerikan rejimi başından itibaren modern kapitalizmin anlayışına sıkı sıkıya bağlı kaldı. Bununla birlikte şunu da eklemeliyiz. Kurucuların faydacılığı, ılımlı bir faydacılıktı; onlar dinlerin, ailenin ve eğitim sisteminin ılımlaştırıcı etkilerini ve ahlâki rolünü veri olarak kabul ediyorlardı. Dahası, Amerikan rejimi modern bir rejimin inşasına yolaçtı ve bazı ilkeleri Fransız devrimi ile paylaştı. O zaman, Fransa'nın ve daha genel olarak Avrupa'nın tanık olduğu muhafazakâr bir tepkiye yol açması gerekmez miydi?

B) Aslında Amerikan Devrimi Fransız Devrimi'nden farklı niteliktedir ve bunun üç temel nedeni vardır:

- Amerikan Devrimi ideolojik bir devrim değildir, bu devrim, Fransız Devrimi'nin ayırd edici özelliği olan ve bin yıllık kibirlikten uzaktı. *Founding Fathers*, yeni bir şey yaratmanın bilincinde olsa bile, ebedi bir kurtuluşun tartışılması formülünü ellerinde tuttuğunu ve geçmişi tümüyle karalama niyetinde olduğunu öne sürüyordu. Diğer bir deyişle, onların tutkuları, *yurtseverlere* ya da *Jakobenlere* göre çok daha alçakgönüllü idi.

- Amerikan Devrimi bir kopuştan çok bir kuruluştur. Amerikan tarihinde ne *Ancien Régime*'in kalıntıları, ne yitirilen bir taht üzerinde hak iddia edenler, ne de sürgündeki kralın sağlığına kadeh

kaldıranlar bulunuyor. Fransa'da Devrim, eski bir ülkeyi altüst etti, çok eski bir rejimi yıktı, atalardan kalma bir geleneği parçaladı. Amerika'da hiç böyle bir şey olmadı: Ülke neredeyse tümüyle yeniydi; Devrim, anavatan ile bağları kopartarak Amerikan ulusunu kurdu ve onu modern bir siyasal rejimle donattı. Diğer bir deyişle, ABD'de modern rejim, Avrupa ülkelerinden farklı olarak ulusla bütünleşti, aristokrat ve monarşi bir düzenden kopma durumunda kalmadı.

- Amerikan rejimi, kısa süre içinde tartışılmaz bir rejim halini aldı, istikrarlı ve kalıcı bir rejim kurdu. Avrupa'da, Fransız Devrimi'nin kanlı bozgunu muhafazakâr tepkiyi haklı kılıyor ve pekiştiriyordu; Site'yi akıl temelinde kurmada insanın yetersizliğinin deneysel bir kanıtını ortaya koyuyordu. Buna karşılık Amerika'da tecrübenin başarısı ters yöndeki kanıyı güçlendiriyordu. Atlantik'in bir yakasında, tarih gelenek ve zamanaşımı yanlılarına silah sağlıyor, öteki yakasında aklın faaliyetinden doğan bir siyasal düzenin başarısını kutsuyordu. Joseph de Maistre Amerikan tecrübesinin muhafazakâr tezleri çürüttüğünü iyi gördü ve bunları gözden düşürmek için çaba gösterdi; ancak büyük çoğunluğu itibariyle kendi tezleri, bizatihi tarihin gelişimi ile gözden düştü:

"İyi niyetle, diye yazmıştı Maistre, (tarihin) bize sağladığı anıtları inceliyorum ve akıl yürütmelerle sağlanan siyasal inşaya dayanan bu kuruntucu sistemi haklı gösteren bir şeye rastlamıyorum. Olsa olsa Amerika belirtilebilir; fakat önceden, onu belirtmenin zamanı olmadığını söyledim. Bununla birlikte, birkaç düşüncemi ekleyeceğim." Maistre bunun üzerine kendisine göre Amerikan kolonilerinin siyasal tarihlerinin karakteristik çizgilerini belirtiyor ve devam ediyor. "Fakat onların anayasa-

sında gerçekten yeni olan ne varsa, ortak düşünüp taşınmadan doğan ne varsa, bunlar, dünyanın en kırılgan şeyleridir; güçsüzlüğün ve düşkünlüğün belirtilerinden daha fazlası bir araya getirilemez.

"Yalnızca Amerikan hükümetinin istikrarına kesinlikle inanmakla kalmıyorum, İngiliz Amerikası'nın özel kuruluşları bana hiç mi hiç güven vermiyor. Örneğin pek de saygı duyulamayacak bir kıskançlıkla harekete geçirilen kentler, Kongre'nin toplanacağı yer konusunda bir türlü anlaşamadılar. Hiçbiri bu onuru ötekine bırakmak istemedi. Sonuçta hükümet merkezî olarak yeni bir kentin inşa edilmesini kararlaştırdı. En elverişli yer olarak, büyük bir ırmağın kenarı seçildi, kentin adının Washington olmasına karar verildi; bütün kamu binalarının yerleri işaretlendi, işe başlandı ve kraliçe-kentin planı bütün Avrupa'da elden ele dolaşıyor. Bunda, esas olarak insan gücünü aşan hiçbir şey yok: Bir kent pekala inşa edilebilir: Yine de bu işin içinde çok düşünüp taşınma, çok insancıllık var; ve bire karşı bin iddiaya girilebilir ki, kent inşa edilmeyecektir, Washington adını alamayacaktır ve Kongre orada faaliyet gösteremeyecektir." (41)

Maistre'in öngörüleri doğrulanmadı. Birleşik Devletler olağanüstü bir kurumsal istikrara tanık oldular. Amerikan anayasası genel bir saygı ve hatta bir hayranlık uyandırdı; iki yüzyıl sonra, egemen bir devletin ilk yazılı anayasası olan bu 1787 metni, Amerikan siyasal yaşamını yönetmeye devam ediyor.

C) Bu yüzden Amerikan tarihi, muhafazakâr değerleri temsil eden modernleşme öncesi gerçek gelenek içermiyor ve bizatihi kendisi muhafazakâr tezlerin yalanlayıcısıdır. - Böylesi bir tarihsel çerçevede, muhafazakâr tepki nasıl doğabilir? Amerikan tarihi güçlü, verimli ve kesintisiz bir geleneği şekillendir-

di, fakat bu gelenek liberal ya da moderndir. "Çağdaşlarımızın birçoğunun düşündüğünün tersine, diye açıklıyor M.Allan Bloom, Amerikan Birleşik Devletleri, dünyadaki başka herhangi bir ulustan daha uzun bir süreden beri kesintisiz bir siyasal geleneği sürdürüyor. Dahası, bu, anlamı benzersiz olan bir gelenektir: Bu anlam, doğası çok basit, normal olarak oluşan her insan için hemen anlaşılabilir, onun adalet duygusunu tatmin eden ve saygınlık duygusuna katkıda bulunan rasyonel bir söylemle ilintilidir. Amerika tek bir öykü anlatır, özgürlüğün ve eşitliğin kesintisiz ve kaçınılmaz öyküsünü. İlk koloniler döneminden ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk siyasal kuruluşlardan beri, bu konuda en ufak bir karşı çıkış bile olmadı. Özgürlüğün ve eşitliğin ittifakı, bizim için adeta ne ise, odur. Ciddi ya da önemli hiç kimse, bu uzlaşmanın dışında kalmadı. Halkın dikkatini çekmek için demokrasiye inanılmadığı söylendiğinde, çılgın ya da soytarı olmak gerekir (sırasıyla Henry Adams ile Henry Mencken'i düşünüyorum). Meydana gelen bütün önemli siyasal karşı çıkışlar, bunların kuruluş nedenleri hakkında değil, terimlerin anlamı üzerine oldu. Başka hiçbir yerde, mesajı bu kadar açık ve başka yönlere çekilmeye elverişli olmayan bir gelenek ya da kültür bulunamaz. Her halukârda ne Fransa, ne İtalya, ne Almanya, hatta ne de İngiltere benzer bir tarih sunar. Orada en büyük olaylar ve en büyük insanlar monarşi ve aristokrasiyi olduğu kadar demokrasiyi de, kurulu dinsel düzeni olduğu kadar hoşgörüyü de, özgürlükler üzerinde önceliği olan yurtseverliği olduğu kadar, hak eşitliğinin üzerinde önceliği olan ayrıcalıkları (...) savunurlar. "Amerikanlık" hepsi de eşitliğe katkıda bulunmuş olan bir kahramanlar ırkı üretti -Franklin, Washington, Hamilton, Jefferson, Lincoln ve öteki-

ler-. Bizim hayalgücümüz, bizim 1789'umuza eşdeğerde karşı ağırlık yapacak bir Jeanne d'Arc'a, bir XIV. Louis'ye ya da bir Napoléon'a yönelmiyor. Bizim kahramanlarımız bir ulusal mitoloji yarattılar ve Bağımsızlık Bildirisi'nin dili, kendisi de benzersiz bir olgu olan Anayasa'mıza genel bir saygı uyandırdı." (42)

Bu, bireyci, demokrat, iyimser Amerikan inancı, hiç kuşku yok ki muhafazakârlığın zıt kutbundadır. Bununla birlikte eklemek gerekir ki, Amerikan geleneği, dini bir anlayışa, Protestan anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır ve bazı muhafazakâr değerlerin taşıyıcısıdır: Çalışmaya sıkı sıkıya bağlılık, ailesel ödevlere saygı (Protestan ahlâkı tarafından kutlulaştırılan) kırsal çevre anlayışı ve topluluk duygusu bu Protestan anlayışına gönüllü yardımcı olurlar.. Amerika Birleşik Devletleri'nde diye açıklıyordu Tocqueville, töreler demokrasinin etkilerini, yani eşitlikçi bireyciliği yumuşatırlar. Bu anlamda Amerikan geleneği, liberal-muhafazakâr olarak nitelendirilebilir. Siyasal muhafazakârlığın temel ilkeleri, Amerika Birleşik Devletleri'nde yabancı topraklarda bulunur, fakat Amerikan geleneği muhafazakâr bir boyuta sahiptir; bu, Tocqueville'in gözlemlediği ve törelerle ilgili boyuttur.

2. Amerikan "Muhafazakârlığı" Hakkında - Burada tanımlandığı şekliyle, yani Avrupa tecrübesinden yola çıkarak yapılan tanımlamada, muhafazakârlık iki niteliği sahiptir: Bir gelenekçiliktir, anti-modernliktir. Bu belirtilenlerden şu açıklamalar çıkar: 1) Dayanabileceği bir geleneği olmayan Amerikan muhafazakâr siyaseti, olsa olsa yeni-muhafazakârlık olur. 2) Ve bu yeni-muhafazakârlık, Amerika Birleşik Devletleri'nde modern fikirlerin zafere ulaşması nedeniyle tecrit olmayan ya da marjinal kalmaya mahkûm olmuştur. Çağdaş döne-

me kadar Amerikan siyasal ve fikrî tarihi, bu yorumu doğruluyor. Muhafazakâr düşünceye bağlanabilecek parlak şahsiyetleri saymak mümkün olsa bile, -19. yüzyılm başında özellikle John Randolph de Roanoke ve John C.Calhoun- M.R. Nispet'nin kaydettiği gibi, öyle görünüyor ki "muhafazakâr fikirler Amerika'da hiçbir zaman gerçekten kök salmadılar." (43) Bununla birlikte II. Dünya Savaşı'ndan sonra olaylar gözle görülür biçimde değişti. 1950'li yıllarda muhafazakâr olduğunu öne süren bir fikri hareket gelişti (Russel Kirk, Francis Wilson, Clinton Rossiter...). Bunu izleyen yirmi yılda "American Conservatism" (Amerikan Muhafazakârlığı) hem sağladığı destek hem de kazandığı destek bakımından yaygınlaştı ve Ronald Reagan'ın 1980'de başkan seçilmesi ile bir bakıma taçlandı. "Muhafazakârlık" Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşama hakkına kavuştu, tanımı, sınırları tartışmalara ve karşı çıkışlara konu olsa da, akademik literatür tarafından olduğu gibi kabul edildi.

Öyleyse yukardaki tahlili düzeltmek mi gerekir? Aslına bakılırsa, öyle görünüyor ki, Amerikan "muhafazakârlığı" bu sıfatı büyük ölçüde haksız elde etmiştir; bunun nedeni ise özellikle bir anlaşılmazlık ve karışımdır.

A) Amerikan kullanımı uygun değildir çünkü büyük ölçüde gelenekçilik ve muhafazakârlık arasındaki bir kargaşadan doğmaktadır - "Muhafazakâr" hareketler Amerika'da *New Deal*'in izinde yürütülen "liberal" siyasete karşı (terimin Amerikan anlamında) bir tepki olarak geliştiler ve 1960'lı ve 1970'li yıllarda yoğunlaştılar. Bu siyaset, birçok görünümü bakımından Amerikan geleneğinden ayrılıyordu: Merkeziyetçiliğin gelişmesi, ekonomik ve toplumsal konulardaki kamu düzenlemelerinin çeşitliliği, geleneksel yerel iktidara ve Amerikan töre-

lerinde çok kök salmış bazı somut özgürlüklere zarar veriyordu (özellikle kamu okulunu seçme özgürlüğü): "Azınlıklara" (Siyahlar, kadınlar vb.) tanınan tercihler fırsat eşitliği geleneksel fikrine ters düşüyordu.

Ahlâki "hoşgörünün" gelişmesi, Amerikan anlayışının genel değerlerinde bir kopukluğu belirliyordu. Diğer bir deyişle, Devlet, geleneksel topluma saldırıyordu; bunun karşılığında, kendisine "muhafazakâr" adını veren gelenekçi bir tepkiye yolaçtı. Bu nedenle, oranlarının farklılığını bir yana bırakırsak, bu tepki ile Fransız Devrimi karşısındaki Avrupalı muhafazakârların tepkileri arasında bir benzerlik vardır. Ancak aralarında, doğası itibarıyla bir fark da vardır. 19. yüzyıl Fransası'nda ve İngilteresi'nde gelenekçilik muhafazakârlıkla karışıyordu, ama 20. yüzyılın ikinci yarısındaki Amerika için aynı şey söylenemez. Amerikan geleneği liberaldir (ya da liberal muhafazakâr), bunun sonucu olarak "muhafazakâr" adını alan bu geleneğe sadık kişiler, gerçekte liberal kişilerdir (ya da liberal-muhafazakâr). Burke ve Maistre'in yaptıkları gibi, modern toplumun kurucu ilkelerini reddetmek şöyle dursun, Amerikan muhafazakârları anayasal demokrasiye (canla başla ya da değil), piyasa ekonomisine bağlılıklarını -ya da sık sık kullanılan sentetik bir formüle göre "Demokratik Kapitalizm"- ifade ederler ve *Founding Fathers*'ın yapıtlarına sık sık göndermе yapmaktan geri durmazlar. "Çağdaş Amerikan muhafazakârlığının kökeni ve esin kaynağı olan Batı geleneğinin özgün Amerikan biçimi diye yazıyor 'muhafazakâr' Frank S. Meyer, *Founding Fathers* tarafından sağlanan uzlaşmadır ve geleneksel sözleşme ile bütünleştirilmiştir." (44)

Bu tahlil, hiç kuşku yok ki, basitleştiricidir, farkları ve ayrılıkları çağrıştırması gerektirdi, çünkü

aslında bir liberalizm olan bu muhafazakârlığın birçok değişik biçimlisi vardır. Burada, bu "muhafazakârlığın" bünyesi içindeki en önemli doktriner ve fikri akımın, "yeni-muhafazakârlık" akımının doğasını aydınlığa kavuşturmakla yetinelim. "Yeni muhafazakârlık" 1960'lı yıllarda çoğunluğu üniversiteden olan bir grup aydının tepkisinden doğdu. Bu aydınların büyük çoğunluğu "liberalizm"den dönmüşlerdi, hepsi liberalizmin evrimine karşı çıkıyorlardı. (Irving Kristol, Nathan Glazer, Norman Podhoretz, Harvey Mansfield, Daniel P.Moynihan...). Etkili dergilerin aracılığıyla *(The Public Interest, Commentary)* "yeni-muhafazakârlar" Amerikan "muhafazakârlığının" yeni saygınlığını kazanmasına büyük ölçüde katkıda bulundular. Bu düşünce akımı, bütünüyle türdeş olmaktan uzaktır, fakat en önde gelen temsilcisinin, M.I. Kristol'un düşüncelerine bakılırsa, "Amerikan yeni-muhafazakârlığı" tipik bir muhafazakâr liberalizmdir. M.I. Kristol modernliğin ilkelerine boyun eğer, fakat bunların insanın ahlâki hayatına ve yetkinliğine zararlı ve bayağı yanlarına karşı duyarlıdır. "Tocqueville'in çizgisini izleyen, diye yazar Kristol, yeni-muhafazakârlar liberal kapitalist demokrasinin hayal edilebilecek dünyaların en iyisi olduğunu düşünmezler. Bu tür demokrasi, koşullara bağlı olarak olası dünyaların en iyisidir." (45) Bir demokrat olarak, "demokratik inancı" ve demokrasinin maliyetini görmezlikten gelmeyi eleştirir. Piyasa ekonomisi yanlısı olarak, "kapitalizmi iki kez yüceltir." (46) Sonuçta, toplumsal ve ahlâki muhafazakârlıkla karışık demokratik-liberal bir sistemi savunur. O, tam da *Founding Fathers*'a layık bir mirasçıdır.

B) Amerikan kullanımı, bir başka nedenle uygun değildir - Genellikle *adı konan* "muhafazakâr" bir liberal ya da bir liberal-muhafazakâr olsa da, "mu-

hafazakârlık" sıfatı özellikle 1970'lerde çok farklı gruplara ve hareketlere verilmişti. "Liberal" sözcüğü anlam farklılaşmasına uğradığı için, "liberalizmin" sağdan bütün muhalifleri en aşırı liberaller, yani salt erkinlikçiler bile olsalar "muhafazakârlar" olarak nitelendirilmişlerdir. Bunun sonucu olarak, Atlantik'in ötesinde sık sık "muhafazakârlık" olarak adlandırılan şey, olumsuzluklar dışında hiçbir görüş birliği olmayan, türdeş olmayan bir yığışım oluşturur. Bu, liberallerin, liberal-muhafazakârların ve erkinlikçilerin dışında, bir kanadını dini muhafazakârların (fondamentalist) oluşturduğu ve erkinlikçilerin tersi kutbunda yer alan *New Right*'ı içerir. Böylesi bir karışım, hiç kuşku yok ki bir karışıklık kaynağıdır.

C) Öyleyse politiko-toplumsal bir doktrin olarak muhafazakârlığın ABD'de bilinmediği sonucunu mu çıkarmamız gerekir? - Modernleşmenin ilkelerini yadsıyan ya da eleştiren fikri akımlar mevcuttur, ancak bunların eleştirileri muhafazakârlığın tipik özelliği olan tarihsel ya da geleneksel düşünce tarzından kaynaklanmaz. Basitleştirerek şöyle ifade edebiliriz. Bir bölümü (Leo Strauss ve müritleri) felsefi bir düşünceye sahiptirler ve klasik düşünceye yönelirler, örnek olarak modernliğe karşı Yunan siyasal felsefesine. Ötekiler (Russel Kirk, Richard Weaver, Francis Wilson, Thomas Molnar...) özellikle teolojik ya da teolojik-felsefi bir düşünce tarzına sahiptirler, Russel Kirk Amerika'yı fikri ve muhafazakâr bir geleneğe kavuşturmaya çalışmış olsa bile... (47) Birinciler, muhafazakârların ve özellikle Burke'ün historisizmi olarak gördüklerine karşı çekingen davranırlar, ya da karşı tavır alırlar. Yadsıdıkları bu akıma bir baskı olmadan bağlanmayı düşünemezler. Buna karşılık ikinciler kendilerine "muhafazakâr" adını verirler ve Burke'ü düşünce

akımlarının kurucu büyüğü olarak kabul ederler. Dayanacakları gerçek bir gelenekten yoksun olmaları, bunu istemediklerinden değildir. Tarih huysuzluk edince, onlar bir bakıma zorunlu yeni-muhafazakârlardır. Aralarından en tutarlıları, Amerikan geleneğinden kopmanın bilincini taşırlar. Örnek olarak M.George F.Will *Statecraft as Soulcraft*'ta *Founding Fathers*'in özellikle faydacılığını eleştirirken ve Devlet'in ahlâki sorumluluklarını savunurken, çok ılımlı bir yeni-muhafazakârlığı öğütler:

"Bu kitabın içeriği, diye açıklıyor, modern dünyaya karşı yakınmalardır. Oysa biz burada "ilk modern ulusun" bünyesinde, yani kurucu atalarına gösterdiği saygıyla sivrilen bir ulusta, benim kanıtlamam evlada inançsızlık gösterisine benziyor. Bir cumhuriyette, devlet başkanına karşı ağır suç işlemek mümkün olsa, benim böyle bir suç işlemem söz konusu olabilir." (48)

Yeni-muhafazakârlık sapkınlıktır, bunun sonucu olarak büyük ölçüde tecrit olmuştur, ya da marjinaldir. Yeni-muhafazakârlığı bir bakıma yumuşatan (sapkınlığı demokrasinin yadsınmasına kadar götürmüyor) M.George Will'in kitabının, resmen "muhafazakâr" dergilerde ölçülü bir kabul, hatta tepki görmüş olması anlamlıdır. Amerikan usulü "muhafazakârlığı" nitelendiren çizgi, muhafazakârlığın siyasal fikirlerine başkaldırmış olmasıdır.

Böylece siyasal muhafazakârlığın Avrupa'ya ait olduğu, bu kıtanın kendi malı olduğu, onun özgün tarihinin ürünü olduğu görülüyor. Bununla birlikte, tarihin geri kalan bölümü, Atlantik'in iki yakası arasındaki farkları büyük ölçüde siler. Siyasal muhafazakârlık Amerika'da hiçbir zaman kök salmamıştır, Avrupa'da ise köklerini sonuçta tümüyle yitirdi. Muhafazakârların geleneği zaman içinde yo-

koldu, ya da parçacıklara bölünerek dağıldı ve demokrasi düşüncesinin altında kaldı. İnsanlara dışsal bir iktidarı yücelten gerçek muhafazakârlık, ancak çok sınırlı bazı çevrelerde ayakta kalabildi... Tarihin bir cilvesi, Modernler'in rasyonelci doktrini önce ABD'de sonra da Batılı rejimlerin bütününde gelenek oldu. Günümüzde Batı'da egemen siyasal gelenek, demokrasi geleneğidir. Siyasal muhafazakârlık, gelenekselciliğinin üzerine çıkamadı.

BEŞİNCİ BÖLÜM
MUHAFAZAKÂR TOPLUMSAL DÜŞÜNCE

Muhafazakâr toplumsal düşünce, modern toplum sürecini eğitmekten hiçbir zaman geri kalmadı. Geleneksel toplumsal düzenle onun modern kargaşa olarak adlandırdığı şeyin ekleminde doğan muhafazakâr toplumsal düşünce, geleneksel toplumu yıkmaya yönelen iki devrime karşı dur durak bilmeksizin tezler öne sürdü: Bireyci-demokratik devrim, sanayi ve teknik devrim. Davanın ihtiyaçları ve doktrinin gereği, muhafazakârlar sosyolog kesildiler, metafizik bulutların karşısına ampirik gerçekliği, ruhsuz ekonominin ya da tekniğin karşısına ahlâki gerçeklerin tahlilini çıkardılar.

Bu muhafazakâr sosyoloji, 19. yüzyılda önemli bir fikri etki yarattı, -özellikle sosyolojik düşünceye derinlemesine damgasını vurdu- (49), fakat mahkûm ettiği toplumsal evrimi engellemede o derecede başarılı olamadı. Bu anlamda, muhafazakâr toplumsal düşüncenin tarihi, tıpkı muhafazakâr siyasetin tarihi gibi, bir ardçı-savaş niteliğine bürünüyor. Batılı toplumların evrimi, eski düzenli ve yönetimli toplumu anıların müzesine sürgüne yollamakla kalmadı, bu evrim 20. yüzyılda muhafazakârların üzüldüğü yönde hızlandı: Bireyciliğin artması, tekniğe bağımlılık. Bununla birlikte bir başka açıdan, bu evrim muhafazakâr eleştirileri keskinleştirdi ve 1945'den sonra toplumsal muhafazakâr tezlerin belli bir yenilenmesine tanık olundu.

I. Modern Toplum Karşısında Muhafazakâr Düşünce

1. Savunmacı ya da Özlemsel Eleştiri - 19. yüzyıl boyunca ve özellikle yüzyılın ilk yarısında muhafazakâr düşünce, genel olarak, temel kötülüğü insanlar arasındaki ilişkileri bozmak olan yeni toplumun karşısına diktiği geleneksel topluma sıkı sıkıya bağlı kaldı. Muhafazakârların gözünde, 19. yüzyıla acı çektiren iki devrimin, bireyci devrim ve sanayi devriminin ortak noktaları, doğal toplulukları çökertmek, somut, yakın ve duygu ve ahlâki yükümlülüklerle dolu ilişkilerin yerine, soğuk ve faydacı ilişkileri geçirmekti. Toplum artık, ailelerden, komünlerden, düzenlerden, localardan... oluşan toplumsal konumlara bir bakıma görev duygusu, bağlılık, onur, yol yordam gösteren ve insanların din tarafından yönlendirildiği ve birbirine yaklaştırıldığı o organik sistem değildi; toplum giderek daha fazla gayri-kişisel, tümüyle mekanik, seçmenlerden, tüccarlardan, işçilerden, alıcılardan ve satıcılardan oluşan ve yalnızca çıkarları doğrultusunda hareket eden geniş bir bütündü. Doğal eşitsizlikleri karşılayan ve kalpleri birbirine bağlayan ilişkiler, yerlerini, insanları birbirine yabancı kılan eşitçi ve sözleşmeye dayanan ilişkilere bıraktılar. Tecrit olmuş, pusulasız ve dayanaksız modern insan, Lamennais'nin bir deyişine göre artık yalnızca kendi öz mutsuzluğunun hâkimiydi. Liberalizm, un ufak olmuş bir toplumu kucaklıyordu ve bununla kendi inkârının yolunu açıyordu. Modern bireycilik, toplumu parçalarken, despotluğun tohumlarını atıyordu.

19. yüzyılın muhafazakâr düşüncesi, bu temel tema etrafında, bu mahkûm etmenin bazı gerekçelerini bir bakıma açıklayan farklı varyasyonları geliştirdi. Kanıtlamanın düğümü, Burke'ün esas olarak

terimlerini belirlemiş olduğu biçimiyle, modern bireyciliğin eleştirisi olmayı sürdürür. Fakat toplumsal evrime tepki olarak, geleneksel düzenin savunucularının suçlamaları, kapitalizmin, sanayileşmenin ve bunların toplumsal sonuçlarının daha geliştirilmiş bir eleştirisi ile zenginleştirilmiştir.

Burke, eserlerinin bir bölümünde dostu Adam Smith gibi piyasa yasalarına saygılarını sunmuş olsa da, muhafazakâr düşünce *Reflexions sur la Révolution*'ın anlayışına bağlı kaldı, *Wealth of Nations*'ınkine yabancı ya da hasmane bakmıştır. 19. yüzyılda muhafazakârlar liberallere karşı çıkıyorlardı ve hatta kapitalizm eleştirilerinde sosyalistlere göre daha radikaldiler. Sosyalistlerin kapitalizmi en azından geçmiş ile gelecek arasındaki zorunlu bir aşama olduğu ölçüde kabul etmelerine karşılık, muhafazakârlar, onu bir bütün olarak reddetme eğilimindedirler. Onların gözünde kapitalizmin gelişmesi yıkıcı bir süreçtir, geleneksel toplumun bütün normlarını, uygulamalarını ve kurumlarını giderek yıkar ve bunların olumsuzluklarını içeren kitlesel bir sanayi toplumu yaratır. Muhafazakârlar, kapitalizmin kurmaya ya da yaygınlaştırmaya çalıştığı ekonomik ilişkilere, takılırlar. Muhafazakârlar, aynı zamanda, sosyalistlerin teknik ilerleme, örgütlenme yöntemleri ve kapitalizmden doğan kentleşme söz konusu olduğunda, kapitalizmde kabul ettikleri şeylere de takılırlar. Ve nihayet daha genel bir biçimde, -özellikle İngiltere'de ve Bentham felsefesine karşı- toplumsal hayatta faydacılık anlayışına saldırırlar.

A) Muhafazakârlar, kapitalizmin onur, sadakat, dürüstlük kamu yararına bağlılık gibi duygulara yabancı olduğunu söylerler. Kapitalizm insanlar arasında yalnızca kendi öz çıkarının yönlendirdiği, donuk ve mesafeli ilişkiler kurar; insanları küçük

düşürür ve birbirinden uzaklaştırır.

Liberallere göre, piyasa ekonomisi birçok erdemle donatılmıştır. Piyasa ekonomisi refah aracıdır, o aynı zamanda ortaklar arasındaki işbirliğinin ve böylece toplumsal barışı özgürlükler içinde sağlamanın da en emin yoludur. Mal edinme duygusu insanların hayatlarını daha tehlikeli, daha az barışçıl eylemlerden alıkoyar ve ticaret onlardan derin bir fikri birlik ya da iyiliksever duygular talep etmeden, onları ortakları haline getirir. Evrensel bir duyguya -*self-interest* [kişisel çıkar, ç.n.]- dayanan sistem, basit bir uzlaşmayı gerektirir, hem aşktan hem de zorlamadan vazgeçmeyi mümkün kılar, topluma kuşkusuz kaba saba ama sağlam bir temel verir.

Locke, Adam Smith ve bunların takipçileri tarafından gün ışığına çıkarılan bu erdemler, hiç de muhafazakârlara göre değildir. Klasik ve Hıristiyan düşüncelerinin mirasçıları olan muhafazakârlar, bu liberal ekonomizmi olsa olsa küçümserler. Ekonomi bilimi, yani liberallerin ekonomisi, onların gözünde Carlyle'in ünlü deyişi ile olsa olsa "uğursuz bir bilim"dir *(dismal science)*. Yeni ekonomik sistem, bencil hesap ve kuralsız özgürlüğün hâkimiyetini başlatır ve insanları gerçekten birleştirmeye uygun değildir. Para ilişkilerini, yani gerçek toplumsal bağlar olmayan gayri kişisel ve faydacı bağları yerine geçirebilmek için "bağlılık ilişkileri" (Southey) olan eski ve sağlam ilişkileri bozar.

Bu temaya Bonald'da olduğu kadar Coleridge'de, Carlyle ya da Disraeli'de de rastlanır. Özellikle Coleridge, pratik etkisi tarih tarafından dokunmuş toplumsal dokuyu yırtmak olan bu yeni "ticaret dinini" şiddetle mahkûm eder; ve Carlyle *Signs of the Times* (1829) adlı yapıtında, Avrupa tarihinin mirasının tümünü bozduğunu ya da küçük düşürdüğü-

nü öne sürdüğü ticaret sistemini tutkulu ve belagat dolu bir biçimde eleştirir.

Aynı doğrultuda olmak üzere, muhafazakârlar genel ilke olarak, kapitalist mülkiyete daha doğrusu Borsa'da alıp satılan hisse senetlerinin temsil ettiği ve soyut mülkiyet türüne karşı, olsa olsa çekingenlik hatta tiksinti duyarlar. Onların gözünde, bu mülkiyet aslında nitelik değiştirmiş bir biçimdir; eski aristokrat ve köylü düzeninde olduğu şekilde mülkiyetin insanları kökleştirmesi ve birbirine bağlaması gibi bir duygu yaratmaz: Bağlılık, sorumluluk, sadakat duyguları. Mali sermaye istikrarsızdır, gayri-kişiseldir, insanları birbirine bağlamaz, onları yalnızca en iyi ilişkinin bencil arayışına iter. Muhafazakârların gözünde kapitalizmin kötülüklerini en iyi simgeleyenler, Burke'ün horladığı ve mülkiyetin bozuk bir biçimini temsil eden, ahlâki ve toplumsal boyutlardan tümüyle yoksun olan "yeni bezirganlar", yani spekülatörlerdir. Dahası, Burke ve takipçileri, kapitalist mülkiyetin ve onun iktidarının gelişmesinin, olsa olsa kendilerinin bağlı oldukları ve toprak mülkiyeti düzenine oturan toplumsal düzeni bozacağı konusunda berrak bir bilince sahiptirler.

B) Sanayi Devrimi'nin özgün etkileri aynı zamanda uğursuz etkilerdir de; Sanayileşme insanları makinelerin hizmetine sokabilmek için köklerinden kopartır, onları kentin bünyesinde hem bir araya sıkıştırır, hem de birbirlerinden soyutlar.

Muhafazakârların gözünde tüten toplum, kırsal toplumdur; köylünün, zanaatkârın, yerel topluluğun toplumu. Fabrikalardaki çalışmaya, mekanizasyona, sanayi kentlerinde insanların yoğunlaşmasına nasıl tepki duymazlar?

Bentham'a göre bütün insan ilişkilerinin uyması gereken model olan fabrika, Bonald'a ya da Coleridge'e göre, o güne kadar kışlaların ya da hapisa-

nelerin dışında bilinmeyen bir birleştirmenin ilk örneğidir. Aynı doğrultuda, makinede, düşüncenin ve kültürün çöküşünün simgesini görürler. Carlyle 1829'da şunları yazarken, tam da muhafazakâr düşünceleri dile getiriyordu:

"Günümüzde makine tarafından yönetilen yalnızca dışsal ya da fiziksel olan değil, içsel ve ruhsal olandır da. (...) Bu insanların, elleri gibi, yürekleri ve kafaları da mekanik olmuştur. İnsanlar bireysel çabalara ve her türlü doğal güce olan inançlarını yitirdiler. Mücadeleleri, içsel mükemmeliyetçiliğe ulaşmak için değil, şu ya da bu şekilde kurumlara, oluşumlara, mekanizmaya, dış düzenlemelere ulaşmak içindi. (...) Mekanikleşme, bireyin en özel, en temel inançlarına kadar kök salmıştır ve bunun zehirli meyveleri hayatının bütününü ve bütün faaliyetlerini çepeçevre kuşatır." (50)

Makineler dönemi, aynı zamanda kent dönemidir. Oysa kentleşme insanı kendi geleneksel toplu-luğundan ve doğadan koparır. Insan doğal ritmin, aydınlık ile karanlığın yer değiştirmesinin, mevsimlerin birbirlerini izlemesinin dolaysız tecrübesini yitirir... Bundan böyle artık yalnızca kökünden kopmuş, yabancılaşmış, soyutlanmış hissedebileceği kentin yapay baskıları altındadır. Kırsal toplumun tersine, kent ayırır: "İnsanları kırlara dağıtan tarım, diye yazar Bonald, onları birbirlerine yaklaştırmadan birleştirir" oysa "insanları kentlere yığan ticaret, onları birleştirmeden birbirlerine yaklaştırır". (51) Disraeli şöyle demişti:

"Insanlar kazanç hırsıyla kentlere toplanıyorlar. Servet kazanmak için işbirliği yapmıyorlar, fakat tek başlarına kalıyorlar; bunun dışında yakınları için hiç kaygı duymuyorlar. Hıristiyanlık bize, yakınlarımızı öz benliğimiz gibi sevmemizi öğretir, fakat modern toplumda kimse yakınımız değildir." (52)

"Modern toplumda kimse yakınımız değildir". İfade, muhafazakâr söylemin esasını özetliyor.

C) Bu perspektiften bakıldığında, İngiliz muhafazakârlarının ayrıcalıklı bir düşmanları vardır. 19. yüzyılın İngilteresi'nde çok etkili olan Jeremy Bentham ve onun *faydacı radikalizmi.* (Bentham'ın felsefesi, sözcüğün tam anlamıyla faydacılığın felsefesidir). Bentham ve takipçileri hiç kuşkusuz muhafazakârlar gibi Aydınlanmayı, Fransız Devrimi'ni ve doğal hukukun modern filozoflarını reddederler, fakat kişisel çıkarların rasyonel takibi ve bu çıkarların doğal uyumu konusundaki öz doktrinleri, onları, muhafazakârların tutunduğu her şeyi yadsımaya ya da görmezlikten gelmeye iter: Geçmişin mirası, ahlâki duygular, bireyle devlet arasına giren birlikler ve topluluklar. Bentham'ın geleneksel topluluklara duyduğu tiksinti, gelenek-görenek hukukuna, jüri sistemine, belediyelere ve hatta geleneksel üniversitelere kadar uzanır. Faydacı proje, geleneksel toplumun yıkıntıları üzerinde, soğuk, hazcı, hesaplı bir mantığın egemenliğini hedefler. Bu muhafazakârlara göre bir kâbus dünyası, James Thompson'un sözleriyle ("The City of Dreadful Night") (53) uğursuz ve karanlık bir dünyadır. Disraeli *A Vindication of the English Constitution*'da (1835) faydacı tezleri yıkmak ve çürütmek için sayfalar ayırır. Şöyle der:

"Bütün siyaset bilimini faydacılık üzerine oturtan icat dolu bilge kişiler, bütün ahlâk bilimini de kişisel çıkar *(self-interest)* üzerine oturttular. (...) Peki ama faydacılar *kişisel çıkar* ifadesinden neyi anlıyorlar? İnsanın kişisel çıkardan başka bir ilke olmadan hareket etmediğini derhal kabul ediyorum ve doğru düşünen herkesin de, insanları harekete geçirmeye elverişli her güdüye karşı aynı şekilde davranması gerektiği görüşüne eğilim duyuyorum.

Eğer insanları harekete geçirmeye elverişli her güdü, kişisel çıkarın içine sokulmak zorundaysa, en zıt güdüleri kapsayan bir ilkeden yola çıkarak bir bilim oluşturmak imkânsızdır. Fakat faydacılık insanın eylemlerine ancak bir iki neden tanıyor: İktidar isteği ve mülkiyet isteği; dolayısıyla bundan çıkardığı sonuç, tiranlaşmanın ve çalmanın insanın yararına olduğudur. (...) Ancak insanın yalnızca kişisel çıkarla hareket ettiğini ve kişisel çıkarın bir tiran ya da bir hırsız olmayı kışkırttığını öne sürmek, bütün insanlık tecrübesinin tersini öne sürmektir. (...) Skolastik kafalar 19. yüzyılda yeniden belirdiler ve kurumuş tanımları, boş sözleri ve cansız diyalektikleri ile Devlet'i işgal etmeye uğraşıyorlar." (54)

2. Muhafazakâr Toplumsal Düşünceyi Yenileme Çabaları - 19. yüzyılın muhafazakâr düşüncesi, bu şekilde geleneksel bir toplumsal düzenin özleminin egemenliği altına girmişti. (Ancien Régime toplumu ya da Ortaçağ topluluğu). Fakat aynı zamanda, özellikle yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu toplumsal düşünceyi yenileme girişimleri ortaya çıktı. Bu girişimler, işçilerin koşullarının yarattığı toplumsal sorunun bilinçlere yansımasının ürünüydü. İşçilerin yoksulluğu giderek açık biçimde kendisini dayattı. Bunun izleri, *Sefiller*'den Dickens'ın romanlarına kadar dönemin eserlerinde görülür. Bu durum, muhafazakârların Hıristiyan bilincini, dahası, muhafazakârların toplumsal birlik kaygılarını rahatsız etmemezlik edemezdi. Öyleyse işçiler bu sefalet koşullarından nasıl çıkartılmalıydı? Öyleyse Disraeli'nin yakındığı "iki ulus" arasındaki fark nasıl silinmeli ve toplumsal savaşın tohumları nasıl yok edilmeliydi? Sorun başlangıçta, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Disraeli'nin toplumsal reformculuğunun bir parçası (siyasal strateji kaygıları da söz konusu olabilir) olmasının yanısı-

ra, Fransa'da toplumsal muhafazakâr Katoliklik'in ve bir açıdan da korporasyoncu doktrinin kökenini oluşturdu. "Toplumsal sorun" ekonomik liberalizmin mahkûmiyetinin motiflerini yayıyordu, aynı zamanda sosyalist tehlikeyi besliyordu. (Fransa'da özellikle 1848'den sonra hissedildi). Durumun sıkıntıları, muhafazakârları geleneklere dönüşten daha gerçekçi bir üçüncü yol aramaya, diğer bir deyişle yeni-muhafazakârlığa dönüşmeye itiyordu.

A) Fransa'daki toplumsal Katoliklik, kimi zaman sınırları belirsizleşen karışık fikirlerin hareketidir ve 1830'ların öncesinden itibaren işçilerin sefaletinden doğmuştur - Bu hareketin esas olarak iki unsuru oldu; Hıristiyan demokrat unsur ve muhafazakâr unsur, fakat 19. yüzyıl boyunca iki olayın sonunda birincisi ikincisinin lehine silinecektir: Hıristiyan demokratları savunmaya iten Haziran 1848 günleri sonra da cumhuriyetçi partiyi tahrip ederken, sosyal-demokrat Katoliklerin okulunu yıkıma uğratan 2 Aralık 1851 darbesi. Dahası, birkaç yıl sonra, Roma Kilisesi anti-modern tezleri kutsayan *Quanta Cura* ve *le Syllabus* papalık genelgelerini yayınlıyordu.

Toplumsal muhafazakâr Katoliklik'in başlıca teorisyeni Frédéric Le Play'dir. Bilim eğitimi gören, II. İmparatorluğun saygın kişisi Le Play, "1789'un sahte dogmalarmı" tanımadığı ve muhafazakâr geleneğin taşıdığı değerlere bağlı kaldığı ölçüde tam bir muhafazakârdır. "Toplumsal olayların gözlemine" dayanan yöntemi ile de buna aykırı davranamaz. Le Play ampirik sosyolojinin (55) öncülerinden biridir ve işçi aileleri üzerindeki sosyolojik çalışmaları, bir bakıma doktrinine destek olmuştur. Fakat öte yandan, muhafazakârlığı, yeni bir esin kaynağının kanıtıdır. Le Play tarımı yeğlese bile kesinlikle Ancien Régime'in özlemini duymuyordu, üstelik sana-

yileşmeye ilke olarak karşı değildi. Bir başka deyişle, Le Play gerici ya da nostaljik bir anlayışın etkisi altında değildir. Geçmişte somutlaştırılmış bir modelden kopartarak, muhafazakârlığı gençleştirir.

Öyleyse bu gençleştirilmiş muhafazakârlığın, ya da bu yeni muhafazakârlığın toplumsal doktrini nedir? Le Play bunu, adı bile anlamlı olan temel eseri *La Réforme Sociale en France* (1864) (56) (Fransa'da Toplumsal Reform)'da geliştirir. Le Play'e göre Fransa kötülükleri tasfiye edebilmek için her şeyden önce kaynağında "ahlâki kargaşanın" yattığı, -istikrarsızlık, toplumsal bölünme, yoksulluk- siyasal reformun ötesinde törelerin reformuna, toplumsal kurumların reformuna ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle önce toplumun desteklerini sağlamlaştırmak gerekir: Din, aile, mülkiyet. Bunlar klasik muhafazakâr temalardır, fakat Le Play bunlara aile teorisi ile birlikte özgün bir not ekler. Halklar, der, bireylerden değil, ailelerden oluşur, Fransız toplumu ailesel istikrarsızlıklardan hasta düşmüştür. Bu durumda *Toplumsal Reform*, aileyi sağlamlaştırmayı, sürekliliğini özellikle aile mülkiyeti yoluyla sağlamayı (Le Play'in terimleriyle "istikrarsız ailenin" karşısına çıkardığı "kaynak aile") içerir. Ve Le Play bundan, babanın çocuklarından birini tercih etmesine izin veren ve zorunlu bölüşmeden çok daha üstün olan vasiyet özgürlüğü sistemini savunmak için sonuç çıkarır.

Öte yandan yoksulluğa karşı mücadele, hem toplumsal zıtlaşmayı tasfiye etmeyi mümkün kılan, hem de patronlarla işçiler arasındaki karşılıklı anlayışı pekiştirme durumunda olan bir "gönüllü patronaj" sisteminden geçer. Çalışmayı bir mal derekesine indirgeyen ve toplumsal ilişkileri donduran liberalizme karşı Le Play, şirketin bünyesinde ortak çıkarlar ve karşılıklı görevler üzerine kurulan sağ-

lam ve kalıcı bağları savunur. Toplumsal koruma ve ahlâkî yönlendirme görevlerini ayrıntılı biçimde tasvir ettiği patronların ahlâki sorumlulukları üzerinde ısrarla durur. (Onları mümkün olduğu kadar kişisel bağımsızlığa doğru yönlendirebilmek için işçilerde ailesel erdemleri, tasarruf duygusunu, kişisel mülkiyeti özellikle geliştirmelidirler.) Sonuç olarak ahlâki vurguları güçlü ve Devlet'e hiçbir şey borçlu olmayan paternalist bir sistem. Bu nedenledir ki Le Play'in öngördüğü toplumsal reform her şeyden önce ara güçlerin ya da toplumsal otoritelerin ürünü olmalıdır: Aile (babanın otoritesi altında), Kilise, patronlar ve yerel topluluklar.

Tıpkı kendisinden önce gelen birçok toplumcu Katolik gibi (özellikle Armand de Melun belirtilmelidir), Le Play kendisini bir eylem programı geliştirme ile sınırlandırmadı, inceleme ile somut gerçekleştirmeyi birleştirme kaygısını taşıdı. Bu çerçevede 1856'da bir *Société d'Economie Sociale*'i (Toplumsal Ekonomi Birliği) ve 1870'den itibaren de *Unions pour la Pair Sociale*'i (Toplumsal Barış Birlikleri) yarattı. Bunlar, yüzyılın sonlarına kadar muhafazakâr çevrelerde gerçek bir etkiye sahip oldular. *Toplumsal Reform* grupları, 1900'lü yıllardan sonra bile Le Play'in açmış olduğu yolu izlediler. Zaten etkisi toplumcu Katoliklerin ötesine taşmıştı: Action Française onu üstatlarından biri olarak takdim edecektir.

B) 19. yüzyılın son otuz yılında doğan korporasyoncu doktrin toplumsal mücadeleyi, aynı bölme kaygılarına cevap veriyordu ve aynı zamanda bir başka biçimde de olsa muhafazakârlığı gençleştirmeyi mümkün kılıyordu (bunda kimi zaman ya da sık sık Ancien Régime'in cemaatçi (communautaire) örgütlenmesine özlem belirse bile). Toplumsal soruna muhafazakâr çözümlerin bu yeni türü, toplumcu

Katoliklerin çözümlerine benziyordu, fakat açıkça daha köklüydü ya da daha "devrimciydi".

Doktrin, Tour du Pin tarafından *Vers un Ordre Social Chrétien, Jalons de Route* (1882-1907)'da toplanan çeşitli makalelerde ve denemelerde sistemleştirilip geliştirilmeden önce, toplumsal Katolik hareketin bünyesinde filizlendi. La Tour du Pin toplumun korporatif bir biçimde yeniden düzenlenmesini savunuyordu. Her faaliyet dalında mesleğin bütün mensuplarını bir araya getiren ve seçilen makamları düzenleme yetkisi ile cihazlandırılan bir korporasyon kurulmalıydı. Bu sistemin erdemi, toplumsal mücadeleler tarafından parçalanan ekonomik çıkarlar topluluğunu yeniden kurmasıydı. La Tour du Pin mesleki çıkarları temsil gücüne sahip bu odaların, bölgesel ve ulusal ölçekte kurulmasını da öngörüyordu.

La Tour du Pin hükümdar soyunu savunuyordu ve onun gözünde korporasyonculuk kutsal haklara sahip geleneksel monarşinin restorasyonundan ayrı düşünülemezdi. Fakat toplumsal doktrini Maurras ve yandaşları tarafından yeniden ele alınacaktır. Action Française'in adamları, korporatif sistemi şeylerin doğasına uygun bir sistem olarak sunuyorlardı. Korporatif sistem, diye açıklıyorlardı, meslekl erin hiyerarşik birliğini, liberalizmin ve sosyalizmin her birinin kendisine göre tanımazlıktan geldiği bu düzenlenmiş çıkarlar ve duygular topluluğunu yansıtmaktan başka bir şey yapmaz. Liberalizm anarşiye, sosyalizm birbirine karşıt iki gruba bölünmeye eğilimlidir; yalnızca korporatizm, bütün insan topluluklarının temel birimi olan aile ile kusursuz bir benzerlik içindedir.

Bununla birlikte ve özellikle iki savaş arasında Action Française'in bu korporasyoncu doktrini büyük bir inançla savunulmadı. Bu daha çok, gerçek

bir program tanımlayamadığı muhafazakâr yüreklere ahlâki tatminler sunmaya yönelik akli faaliyetlerdi. Charles Maurras'nın hareketi eyleme göre, sözde daha radikaldi.

Korporatizmin ortaya konuşu, zaten, M.Eugen Weber'in altını çizdiği bellibaşlı bir güçlüğe çarpıyordu: Doktrin güçsüz bir Devlet öngörüyor, ancak uygulamada güçlü bir Devlet'i (direnişleri ve özellikle sendikal direnişleri kırmak için) öngörüyordu. Ve pratikte, korporatizm ancak otoriter Devletler tarafından ve dirijist siyasetlerin aracı olarak (Mussolini İtalyası, Salazar Portekizi ve başlarda Vichy Fransası) ortaya kondu. Devlet korporatizmi haline gelen korporatizm, bizzat bu tecrübeler tarafından gözden düşürülmeden önce, mecrasından çıkarıldı.

II. Muhafazakâr Toplumcu Teori

Muhafazakârlar, modern topluma karşı mücadelelerinde, başlarda tarihsel bir modelin doğrulanması olarak düşünülen, fakat daha genel çerçevesi olan toplumcu bir teori geliştirdiler.

Bu teori bir sosyolojiye dayanır; ama muhafazakârlar, büyük çoğunluk itibariyle modern sosyal bilimlere ve özellikle modern sosyolojiye karşı çekingen hatta hasmane bir tavır alırlar. Bu apaçık çelişkiyi nasıl açıklamak gerekir? Muhafazakârlara göre modern sosyal bilimler, bilimsellik iddialarıyla, yani yöntemi yüceltmeleriyle ve değerlere ilişkin yansızlık iradeleriyle yanılgıya düşerler: İlke olarak iyi-kötü sorununa kayıtsız, yöntem kaygısı ile insan bilincini ezmeye eğilimli modern sosyal bilimler, bu durumda özü, insan eylemlerinin ahlâki boyutunu bir yana iterler. Bu nedenledir ki, bu sosyal bilimlerin en şiddetli eleştirmelerinin arasında muhafaza-

kâr ya da muhafazakârlıkla ilintisi olan düşünürlerin bulunması şaşırtıcı değildir (özellikle Erik Voegelin ve Richard Weaver).

Muhafazakârların sosyolojisi, muhafazakâr bir sosyolojidir ve iyi toplum teorisinin hizmetindedir. Hem doğa, hem de tarih üzerine kurulmuş olan bu teori (dolayısıyla sapmalar dışında tarihin doğa ile "uyuştuğu" fikrine dayanır) başlıca iki unsura dayanır: Bir toplumsal bağ teorisidir ve ahlâki yükümlülükler teorisidir. Topluluk modelinde somutlaşır.

Muhafazakârlığın toplumcu teorisini sunmak, kuşkusuz, farklılıkları ya da türleri silerek, gerçeği basitleştirmektir. Fakat bize öyle geliyor ki, toplumsala muhafazakâr bakışın bütünsel tutarlılığı nedeniyle, ona ihanet anlamına gelmemektedir.

- *Topluluğun modeli. Topluluk ile toplum, Gemeinschaft* ile *Gesellschaft* arasındaki karşıtlık, Tönnies tarafından 19. yüzyılın sonunda (57) belirlendi... Fakat genellikle bu terimlerle ifade edilmemiş olsa da, bu karşıtlık, bütün muhafazakâr düşüncenin candamarıdır. Muhafazakârların iyi toplumu yani savundukları geleneksel toplum, Modernler tarafından tasarlanmış olan "toplum"a tamı tamına karşıt ve lanetlemekten hiç vazgeçmedikleri komünoter topluluktur.

Bu karşıtlığın terimlerini özetleyelim. "Toplum" aklın ve iradenin eseridir, özerk ve egemen olduğu varsayılan bireyden yola çıkılarak kavranır; topluluk tarihin meyvesidir, bireysel iradelere kendisini dayatan toplumsal bir evrimin ürünüdür. "Toplum" bireylerin birliğidir, unsurlarının toplamından öte de bir varlık değildir; topluluk kendi öz hayatı olan bir bütündür ve kendisini meydana getiren unsurların toplamına indirgenemez (diğer bir deyişle, Modernlerin perspektifi bireycidir, muhafazakârla-

rınki ise bütüncüldür (holist). "Toplum" her şeyden önce faydacı, sözleşmeye dayalı ve gayri kişisel ilişkiler sürdüren ve bu ilişkilerde kendilerinin ancak bir yüzünü ortaya koyan eşit üyeleri birleştirir ("toplum" insanı farklı toplumsal rollere böler, yurttaşı, üreticiyi ve tüketiciyi birbirinden ayırır). Topluluk kendi içinde birliklerden ve topluluklardan oluşmuştur; mensuplarını her şeyden önce duygu dolu ve ahlâki boyutlu bağları olan ve insanı bütünlüğü içinde saran kişisel ve hiyerarşik düzeyli ilişkiler ağı çerçevesinde birleştirir. Sonuç olarak, muhafazakârlar insan toplumunu aile modeli (topluluğun hem tarihsel, hem de simgesel ana örneği), Modernler ise irade birliği modeli çerçevesinde görürler.

Peki öyleyse, neden yalnızca bu topluluk şeylerin doğasına uygundur? Bunun başlıca nedenleri, yani muhafazakâr tarihsel sosyolojinin temel tezleri aşağıdaki gibidir.

A) İnsan bir mirasa konar - Özerk birey modern fikri, salt hayal ürünüdür. İnsan, toplumun nakleden bir unsurudur, topluma verdiğinden çok daha fazlasını alır. Rousseau'nun saçma sapan öne sürdüğü gibi özgür doğmuş olmaktan uzaktır, güçsüz ve bağımlı doğmuştur. İnsanoğlu, insan olabilmek için başkalarına muhtaçtır ve başkalarından (yakınlarından, çağdaşlarından, ama aynı zamanda atalarından da) dilini, töreleri, bilgisinin esasını alır.

Dolayısıyla toplumsal hayatın temel eylemi, "doğanın modeli"ne uygundur: Bu iletimdir (intikal). İnsan doğuşunda iletim yoluyla, geçmiş yüzyıllarda birikmiş olan mirası bulur. Sırası gelince, bu mirası o da iletecektir. Kuşaklar zincirinde, o da zincirin bir küçük halkasıdır..

"Almak ve geri vermek diye yazar Lamennais,

Essai Sur l'Indifférence en Matière de Religion adlı denemesinde, işte hayat bunlardan oluşur ve kendisini de bu yolla korur; dolayısıyla toplumun dışında hayat olamaz; ve fikrî varlığı içinde ele alınan toplum, esas olarak üç kişiden oluşur, alan, toplumun aldığı ve toplumun aldığını iade ettiği ya da ilettiği kişi. İnsanda özel hayat biçimi olan her şey, akıl, yürek, duyum ya da vücut, bu evrensel birlik ve bağımsızlık yasasına boyun eğmiştir." (58)

Bu miras insan için esastır, çünkü insanın mantığı zayıf ve sınırlıdır. Toplumsal hayatın nesneleri karmaşık ve dayanıksızdır ve çıplak mantık olaylara hâkim olmaya elverişli değildir. Bilgelik, tecrübe ve zamanın gelenek ve göreneklerde, düşünce alışkanlıklarında şekillendirdiği o gizli akla kredi açmaktır. *Reflections*'ın ünlü bir pasajında Burke, bütün 18. yüzyılın ana hedefi haline gelen önyargıları, fikirleri yeniden canlandırmayı düşünür. Önyargılar, başka erdemlerin yanısıra, gerçekten de önce şunu içerirler: Gizli bir bilgeliğin taşıyıcıları olmak.

"Görüyorsunuz baylar, der Burke, bu Aydınlanma yüzyılında, eski önyargıları silkelemek yerine, tam tersine onları çok sevdiğimi itiraf edecek kadar cesurum; daha da ayıplanmak için, diyeceğim ki, onları seviyoruz çünkü onlar önyargılardır. Onlar bizi ne kadar çok yönetirse, etkileri daha yaygın oluyordu, biz de onları daha fazla seviyorduk. İnsanları, benzerleri ile yalnız kendisine ait olan özel akıl birikimleri ile yaşamaya ve ticaret yapmaya terketmekten korkuyoruz. Çünkü biz bu sermayenin her bir bireyde yetersiz olduğundan kuşkulanıyoruz ve bu yüzden genel bankadan ve uluslardan ve yüzyıllardan oluşan sermayeden hep birlikte çıkar sağlamanın daha iyi olacağını düşünüyoruz. Düşünürlerimizden çoğu genel önyargıları ortadan kaldıracaklarına bu önyargıların her birine egemen

olan gizli bilgeliği keşfetmek için bütün kavrayışlarını kullanıyorlar. Amaçlarına ulaşırlarsa, doğrusu ya ulaşamadıkları pek ender oluyor, yalnızca çıplak mantığı muhafaza etmek için kabından kurtulmaktansa, önyargıyı içerdiği mantık temeli ile muhafaza etmenin daha bilgece olacağını düşünüyorlar. Çünkü bir önyargının onu içeren akla sarsıcı gücünü ve sürekliliğini sağlayan çekiciliği veren motif olduğunu düşünüyorlar. Önyargı her vesilede anında uygulama alanı bulur; bilgelik ve erdem yolunu tutarlıca izlemenin yolunu belirlemiştir ve karar anında kararsız insanları yalnız bırakmaz; insanları kuşku, bocalama ve kararsızlık tehlikelerine terketmez. Önyargı erdemi birbirleri ile bütünleşmeyen eylemlerin bir devamı değil, insanlar için bir alışkanlık yapar. Ödev akıl içinde eriyen önyargı ile insanın doğasına girer." (59) Geçmişin mirasına saygı duymak -önyargılara varıncaya kadar- aslında bilgelik göstermek anlamına gelir. Bir mirasa saygının erdemli bir başka yanı, insanları her türlü maceracı yenilikten alıkoymak ve onlara geçmiş kuşakları birleştiren, gelecek kuşakları da birleştirecek olan bağlar duygusunu vermektir. Tersi yani "atalarını hiç dikkate almayanlar, gelecek kuşakları daha az dikkate alacaklardır." (60) Burke ve takipçilerine göre topluluk, yalnız canlıları birbirine bağlamakla kalmaz, canlıları, ölüleri ve doğacak olanları birbirine bağlar.

B) Topluluk, tarihte somutlaşmış bilgeliğin eseridir - Eğer insan aklı güçsüz ise, "tür bilgedir" (Burke). Peki öyleyse, bu tarihi yapan insanların, ondan bu kadar yoksun bırakıldığı durumda, tarih boyunca oluşan ve gelişen bu aklı ya da bilgeliği nasıl açıklamalı? Bu simyayı nasıl anlamalı? Muhafazakârların yorumu Esirgeyen Tanrı'ya ya da sosyolojiye ya da her ikisine gönderme yapar.

Sosyolojik yorumu aşağıdaki gibidir: İnsan, kapasiteleri açısından olduğu kadar kendi öz tecrübesi açısından da sınırlıdır, toplumsalın karmaşıklığını kendi başına düşünmekten acizdir. Fakat kişisel ve somut bilgilere sahip olduğu özel sorunlar söz konusu olmaya başladığında, daha iyi silahlanmış olur. İnsanların binlerce somut eyleminden ve zamanın oluşturduğu vardiyadan ve filtreden, gelenek ve göreneklerin kaydettiği bir bilgi ve deneysel bilgelik doğar. Tarih hem ayrıştırır hem birleştirir, sapla samanı birbirinden ayırır, taneleri biriktirir ve iletir. Gelenek bu sürecin ürünüdür, geleneğin yerine başka hiçbir şey konamaz, çünkü o her halkın özel karakterine, hayatının somut verilerine, tarihinin koşullarına bağlıdır. Hiçbir soyut düşünceyle bu sonuca ulaşmak mümkün değildir.

Tarihin bu muhafazakâr kavrayışı ile liberal piyasa kavrayışı arasında bir benzerlik vardır. Bireleri için geleneği şekillendiren süreç, başkaları için çıkarları eklemleyen süreçle aynı niteliktedir: İnsanların dağınık binlerce eyleminden hareket ederek, kendiliğinden bir düzen yaratır. Her iki durumda, bireyin sınırlı bilgisinin en iyi kullanımını mümkün kılan "görünmez el" (muhafazakârlar bunda İlahlar'ın parmağını tespit ederler) harekete geçer. F.V. Hayek muhafazakârlara karşı çok eleştirel yaklaşımlı saf liberal bir kişidir, fakat bu noktada muhafazakâr düşünceye saygılarını iletmiştir:

"Liberal tavrın muhafazakârlarınkine zıt düşen bellibaşlı noktaları belirtmeden önce, liberallerin bazı muhafazakâr düşünürlerin tahlillerinden çok şey öğrenebilecekleri olgusu üzerinde ısrarla durmak istiyorum. Onların, kendiliğinden bir gelişmeden doğan kurumlara bağlılıklarına ve saygılı incelemelerine, bizler (en azından ekonomi alanı dışında) özgür bir toplum bilgimize gerçek bir katkı olan

derin ve kavrayışlı görüşleri borçluyuz. Coleridge, Bonald, de Maistre, Justus Möser ya da Donaso Cortès gibi kişiler siyasette ne kadar gerici olmuş olurlarsa olsunlar, dil, yasa, ahlâk, anlaşmalar gibi kendiliğinden gelişen kurumların mahiyetini anladılar, bu anlayış modern bilimsel perspektiften önce geldi ve liberaller bundan yararlanabilirlerdi." (61)

Tarihi sürece sunulan bu saygıdan çıkan şudur ki, muhafazakârların gözünde iyi toplum için soyut ve tek bir formül yoktur. Her halk, kendi ulusal karakterinden, tarihinin olaylarından çıkan kendi formülüne bir biçimde sahiptir... Bir ulus, unsurları ayrılabilen ve aralarında yer değiştirebilen bir makine değil, özel hayatı olan organik bir bütündür. "Uluslar, der Disraeli, bireyler gibi özel bir karaktere sahiptir." (62)

Muhafazakârlar böylece, hem toplumsal hayatın özel bir biçimine (topluluk), hem de tarihe ve tarihin çeşitliliğine boyun eğmeyi savunurlar. Bu tavrın tutarlılığı, bu çeşitliliğin aslında sınırlı kalmasını, tarihin yalnızca bu topluluğun bazı türlerini (muhafazakâr yorum) üretmesini içerir. Bunun içindir ki, dayandıkları tarih hiçbir zaman *tek* bir tarih değildir. Muhafazakârların tarihi hiç kuşku yok ki, gelenek tarafından yönetilen tarihtir, aklın kendini beğenmişliğinin etkisine kayınca hemen nitelik değiştirir. Fakat daha da kesin konuşmak gerekirse, bu tarih, belli gelenekler tarafından, komşu ya da kuzen gelenekler tarafından, yönetilen tarihtir, devrim öncesi Avrupa tarihi ile genellikle karışır. Tarih bilge ise, bunun nedeni, Avrupa'da -onun ötesinde ne var?- doğaya uygun bu topluluğu yaratmış olmasıdır.

C) Yalnız topluluk insanları sıkı sıkıya birbirine bağlayabilir ve ahlâki ihtiyaçlarını karşılayabilir - Toplum kırılgan bir şeydir, çünkü insan toplumsal

bağları koparma tehlikesi ile karşı karşıya bulunan yıkıcı tutkuların merkezidir. İnsanı topluma zincirlemek, onu başkalarına bağlamak için, topluluk bağları gerekir, yani doğal toplulukların bağrında kendiliğinden doğan bağlar, diğer bir deyişle anababayla çocuklarını, usta ile çıraklarını, müminleri Kilise'ye, köylüleri topraklarına ve köylerine, Fransızları ya da İngilizleri vatanlarına (ve/veya toplu-
luğun feodal türünde köylüler ve senyörler) bağlayan bağlar gereklidir... Yalnızca bu bağlar gerekli ölçüde sağlamdır, çünkü kullanım ile benimsenmişlerdir, duygu ve heyecan doludurlar, kurallarla ve simgelerle birleştirilmişlerdir. Toplumu, rasyonel rızaların ve bireysel çıkarların serbest hareketi üzerine kurmak, kumun üzerinde inşaat yapmak demektir. Eğer herkes yalnızca kendi kişisel çıkarının peşinde koşacaksa, bir uç örnek söz konusu olunca, ülkenin savunması nasıl sağlanacaktır? Piyasa için kim ölmeye gider? İnsanlar savaşta hayatlarını tehlikeye atmayı, ancak canlı bir topluluğun içine girerek, ete kemiğe bürünmüş gerçeklere, toprağa, aileye, vatana... ve bunların simgelerine, çana, bayrağa, ailenin ve ulusun tarihindeki büyük olaylara bağlı kalarak kabul edebilirler. Bu nedenle, topluluk doğal dayanışma zinciri ile güçlenir; bireyden başkasını tanımayan "toplum" ve Devlet, sürekli olarak anarşinin hedefidir.

"Bütün kamusal bağlılıkların ilk ilkesi, der Burke, bunların ilk filizi de denebilir, içinde yaşanan toplumsal sınıfa bağlılıktır, bu ait olunan kümeyi yürekten sevmektir. Bu, yurdumuz için olsun, bütün insanlık için olsun, bizi duygulandıran bütün sevgi zincirinin ilk halkasıdır." (63)

Topluluk bağları, bir başka açıdan da düzenin ve birliğin bağlarıdır. Bu bağlar farklılaşmış ve sıraya sokulmuştur, şeylerin içindeki çeşitliliği ve eşitsizli-

ği yansıtırlar ve otoriteleriyle onları yüceltirler. Aynı açıdan insanların isteklerine sınırlar getirirler, düzensiz arzuları ve tutkuları sınırlandırırlar. Eşitlik bir hayaldir -"Aynı düzeye getirmek isteyenler, eşitliği hiçbir zaman sağlayamazlar" (Burke). Bunun uğursuz sonuçları arasında, şu vardır: Eşitlik fikri, açgözlü tutkuları ve kibirli aşırılıkları başıboş bırakır. Tocqueville, modern insanı eşitlik tutkusu tarafından kemirilen ve sürekli doyumsuz kalmaya mahkum biri olarak tasvir ederken, muhafazakâr bir çizgideydi.

Dolayısıyla, toplumsal istikrar, insanın iç ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Topluluk bağlarını kopartmak, insanı yaşamsal bir besinden, inançtan, bağlılıktan, hayranlıktan; şevkatten yoksun bırakmaktır. Modern rasyonellik ruhsuz ve kalpsizdir, insanı soğuktan ölmeye mahkûm eder.

Bu ihtiyaçlar aynı zamanda kışkırtmaları ve gerektiğinde zorlamaları çağıran ahlâki ihtiyaçlardır. İnsan günahkârdır, kendisine karşı savunulmalıdır, din, törenler ve kurumlar tarafından doğru bir davranışa yöneltilmelidir. Topluluk bağları, dinin davranış kurallarına bağlıdır ve karşılıklı görevler ağının yanısıra, bir bütün olarak topluluğa karşı görevleri içerirler. Ya da daha sosyolojik terimlerle, insanlar, topluluğun bünyesinde güçlü ahlâki yükümlülüklerle dolu toplumsal roller üstlenirler (özellikle üst düzeylerdeki, "toplumsal otorite"lerle ilişkili rollerin ahlâki yükümlülükleri). Bundan çıkan sonuç, topluluğun gerçek özgürlüğe en elverişli toplumsal yaşam biçimi olduğudur. Bu özgürlük, aslında, kural tanımayan bir özgürlük olamaz. Eğer diye açıklıyor Burke, içerden denetlenmezse, dışardan denetlenmelidir. Toplum ne kadar doğurgan olursa, zorlama o kadar az gerekli olur.

Bu iyi toplum kavramının bünyesinde, görmüş

olduğumuz gibi, din esas rolü oynar. Şunu da eklemek gerekir; muhafazakârların hepsi mümin ya da ateşli mümin kişiler değillerdir; ortak davranışlarını belirleyen, dinin toplumsal işlevleri üzerindeki ısrarlarıdır. Kilise'nin bir otorite, düzenin ve geleneğe saygının sahibi olduğunu, ayinleri, törenleri, bayramları bulunan bir topluluk olduğunu özellikle vurgularlar. *Hıristiyanlığın Dehası* muhafazakârların yüreklerini o kadar büyülemişse, bunun nedeni, Chateaubriand'ın bu eserinde, dini ibadetin topluluksal anlayışını ve simgesel boyutunu belirten ya da ifade eden dinin vechelerini -dinsel törenlerde usul ve sıra, dinsel törenler, papaz giysileri- vurgulamış olmasıdır. Bundan çıkan, "dehası" muhafazakâr tezlerle çakışan dinin, kuşku yok ki Katoliklik (ve daha geri bir noktada Anglikanizm) olduğudur. Protestan dini, bireysel inancı vurguladığı ve ayine ve dini usullere az başvurduğu sürece, muhafazakârların dine atfettikleri toplumsal bütünleşme işlevini yerine getiremez. Aralarından bazılarına göre (Bonald, Lamennais, Maurras..) Reform hareketi, Avrupa tarihinde bozucu bir maya, modern dünyaya yolaçan bu uğursuz tarihte bir ilkadım olmuştur. Muhafazakârların yücelttiği, din, tıpkı savundukları gelenek gibi, özellikli çizgilere sahiptir ve muhafazakârlığın ya da bir muhafazakârlığın eğilimi, onu her şeyden önce sivil bir din olarak görmektir. Her halukârda, mümin olsunlar olmasınlar, büyük çoğunluğu G.K. Chesterton'un şu yargısını doğrularlar:

"Allah'a inancın yitirilmesinin tehlikesi, bu durumda artık hiçbir şeye inanılmaması değil, herhangi bir şeye inanılmasıdır." (64)

Böylece, sonuçta, topluluğun muhafazakârlar için yapmış olduğu, doğadan ve tarihten çıkan bir dizi bağımlılığı, toplumsal örgütlenmeye yansıtmış

olmasıdır: İnsan topluma, akıl geleneğe, özgürlük erdeme, rıza bilgeliğe, sıradan kişi üstüne bağımlıdır. Modern insan, bu modern hiyerarşileri altüst ederek elindekileri yitirdi.

Bununla birlikte, muhafazakâr toplumsal düşünce sonuçta, modern topluma karşı davasını kaybetti. Modern fikirlerin dinamizmi, her şeyden önce de eşitlikçi bireyciliğin dinamizmi, bir bakıma Burke'ün ve onun takipçilerinin cemaatçi (komünoter) değerlerini sulara gömdü. (65) Öte yandan muhafazakârlık, muhafazakâr düşüncenin tam tersi kutbunda yeralan Prometeosçu bir anlayışın, insanın doğaya hakim olma gücüne inancı beşleyen bilim ve teknikteki gelişmelerin de kurbanı oldu. Ve nihayet modern siyasal rejim (Batılı), siyasal-ekonomik başarısının da gücüyle, kök saldı. Locke'un ve takipçilerinin liberal sözü, tutulmuştu: Modern rejim insana özgürlük içinde refah sağladı. Muhafazakâr bakış açısından bu vaad bir günah eğilimidir. Fakat "baştan çıkarıcılar" hiç olmazsa bir süre için davayı kazandı.

Muhafazakâr proje bu evrimin üstüne çıkamadı. Bu proje modern toplumun reddine dayandırılmıştı; Modernliğin zaferi onu kalıntı olmaya itti. Muhafazakârlığın tarihsel modeli, (modernleşme öncesi toplum) geçmişin içinde yokoldu ve muhafazakâr toplumsal düşünceyi yenileme çabaları sonuçta, bu anti-modern projeye yeni bir gençlik aşısı yapmaya yetersiz kaldı.

Bununla birlikte, muhafazakârlığın toplumsal düşüncesi, canlılığını koruyan bir miras bıraktı. Temalarından bazıları Katolik Kilisesi'nin toplumsal doktrini tarafından (toplumsal Katoliklik ilk adımlarını atmıştı) ve liberal-muhafazakâr doktrinler tarafından (Alman ordo-liberalizmi ya da Amerikan yeni-muhafazakârlığı) yeniden ele alındı. Liberal-

muhafazakârların tezleri, görmüş olduğumuz gibi, ABD'de 1970'li ve 1980'li yıllarda özellikle güçlendi. Fakat muhafazakârlık bu durumda bir bakıma ikinci sıraya düştü: Liberal-muhafazakârlar muhafazakâr değerleri (aile, ahlâk, din), modern bir toplumun bünyesi içinde savunduklarını düşünüyorlar. Diğer bir deyişle, modern ilkelere bağlı kalıyorlar, fakat bunların dinamiğini sınırlandırmaya, kabından taşmasını önlemeye çalışıyorlar. Gerçek muhafazakârlara göre, bu proje hayalden başka bir şey değildir.

SONUÇ

Böylece muhafazakâr düşünce tarih içinde derinlemesine kök salmıştır. O, önce, bir geleneğin kopuşundan ve onu savunmak ya da yeniden düzeltmek için savlama ihtiyacından doğan, bir siyasal ve toplumsal tepki doktrinidir. Bu anlamda Karl Mannheim'in ifadesiyle "bilinçli hale gelmiş gelenekçilik"tir. Bundan çıkan sonuç, muhafazakârlığın yalnızca Batı tarihinin genel bir hareketine bağlı olmadığı, aynı zamanda bir bakıma farklı ulusal tarihlere bağımlı olduğudur. Muhafazakârlar davalarını geleneğin davası ile karıştırmış olsalar bile, yalnızca bazı özel gelenekleri savundular, "bilinçli hale" gelen gelenekler muhafazakâr değerleri cisimleştirdi. Muhafazakâr gelenekçilik ancak bu tip bir geleneğin varolduğu yerlerde ve sürekli tarihe bağımlı olarak gelişti, her seferinde özel bir biçimi, bu geleneğin dayattığı biçimi aldı. Bunlar, görmüş olduğumuz gibi, bir yandan ABD'de gerçek bir doktrinin ve siyasal muhafazakârlık geleneğinin yokluğunu, öte yandan da, Avrupa'daki doktrinlerin ve muhafazakâr siyasal geleneklerin türlerini açıklayan nedenlerdir.

Muhafazakârlık ile gelenekçilik arasındaki ayırım -muhafazakârlık bir gelenekçiliktir, fakat gelenekçilik mutlaka muhafazakâr değildir- muhafazakârlığın oluşunu açıklamak için önemlidir. Bu ayırım daha sonraki tarihini anlamak bakımından da önemlidir. Gerçekten de gelenekçilik, muhafazakârlığın büyük güçsüzlüğünü oluşturdu. Muhafazakâr-

lar sahip çıktıkları gelenek kalıcı biçimde kesintiye uğradığında ve/veya yerini başka geleneklere (muhafazakâr olmayan) bıraktığında, çelişkiye düşüyorlardı. Kuşkusuz bir zaman, bu muhafazakârlık onların gücünü oluşturdu, -inkâr edenlere karşı uzun bir tarihe dayanabiliyorlardı-, fakat tarihi akışın yeni bir mecraya girdiği anda, açmaza düşmeye mahkûm oluyorlardı. Tarihi tarihe karşı nasıl savunmalı? Geleneklere nasıl sahip çıkıp, modern rejimin bağrında doğan ve gelişenleri nasıl tanımazlıktan gelinmeliydi? Özellikle Fransa'da zaman akıp gittikçe, tarihin sürekliliğine gönderme yapma ile Ancien Régime'in restorasyonu istekleri arasındaki çelişki derinleşiyordu. Bu durumda muhafazakârlar tarihi kesip biçmeye, geleneği dondurmaya itildiler. Fakat, Raymond Aron'un (66) belirttiği gibi, bu seçimin ya da bu dökümün zorunluğu, kurtarmaya çalıştıkları kriteri mahkûm ediyordu.

Bu çelişkiler, muhafazakâr siyasal düşüncenin (özellikle Fransa'da) kadercilik ile radikal bir reformculuk arasındaki, sınırlı bir Devlet yönetimi ile güçlü bir Devlet'e çağrı yapma arasındaki belli bocalamalarını, hiç olmazsa bir dereceye kadar, açıklıyor. Muhafazakârların Devlet'i ilke olarak geleneğe saygılı olmak zorundadır, "özgürlüklerin tüylerini diken diken ettiği" (Maurras) cemaatçi (komünoter) bir düzene bağlıdır, fakat öyle gerektiği için bu Devlet, tam da geniş ölçüde yokolmuş bu toplumsal düzeni sağlayabilmek üzere güçlü olmak zorundadır.

Bununla birlikte bu doktriner zayıflık, muhafazakârlığın sonuçtaki başarısızlığının temel nedeni değildir. Muhafazakârlık sonunda modern fikirlerin zaferinin kurbanı oldu. Bu özel neden yüzündendir ki, yeni-muhafazakârlık, gelenekçilik yükünü iyice hafifletmiş olmakla birlikte, olayların akışı içinde,

ağırlığını kalıcı biçimde koymada yetersiz kaldı. Günümüzde artık gerçek bir siyasal ve toplumsal muhafazakâr proje kalmamıştır, kalmış olsa bile fikri ve siyasal hayatın iyice kıyısında köşesindedir.

Öyleyse muhafazakârlıktan geriye ne kalıyor? Siyasal ve toplumsal doktrininden geriye, fikri etkisini tümüyle yitirmemiş olan modernleşmenin radikal ve gür eleştirisi ve öte yandan, görmüş olduğumuz gibi, sözcüğün tam anlamıyla muhafazakâr olmayan akım ve doktrinler tarafından söylenen bazı temalar kalıyor. Fakat muhafazakâr hareket canlı kalmış ise, bu, esas olarak dini muhafazakârlık biçimindedir (Amerikan fondamentalistleri, Fransız entegristleri) ve eğer muhafazakâr düşünce hâlâ faal ise, bu, esas olarak felsefi bir yeni-muhafazakârlık biçimindedir. Muhafazakâr düşünce, esas olarak tarihsel ve sosyolojik boyutlu idi, günümüzde ise özellikle felsefi ve teolojik-felsefi boyutludur, özellikle rasyonalizmin kötüye kullanımını (M.Oakeshott), ya da sübjektivizmin zehirini (C.S. Lewis, R. Weaver) (67) bozmaya ve uyarmaya yönelmiştir. Deyim yerinde ise tema klasiktir, ancak kanıtlanması o ölçüde klasik değildir: Felsefi akıl tarihsel aklın yerini aldı. Muhafazakârlığın en tutarlı mirasçıları bir bakıma tarihin ihanetlerini bir yana kaydettiler.

DİPNOTLAR

(1) *The Conservative Illusion*, New York, 1959.
(2) *The Conservative Mind*, Chicago, 1953.
(3) *Conservatism*, Milton Keynes, 1986.
(4) "Why I am not a Conservative", *The Constitution of Liberty*'ye ek yazı, Chicago, 1960.
(5) V. David Allen, "Modern Conservatism; the problem of definition", *Review of Politics*, 43, Ağustos 1981, s.582.
(6) Burada Alman muhafazakârlığını ele almayacağımızı belirtmeliyiz. Tahlil, İngiliz ve Fransız muhafazakârlığı ile (muhafazakârlığın en önemli iki kolu) ve ABD'de gerçek bir muhafazakârlığın var olup olmadığı sorusu ile sınırlı kalacaktır.
(7) Makyavelci kopukluktan sonra, dikmeleri Hobbes ve Locke tarafından konan modern siyasi proje, aşağıdaki çizgilerle tanımlanabilir: *Rasyonalizm* (siyasal ve toplumsal düzen insan aklının ürünü olmalıdır), *eşitlikçi bireycilik* (toplumu, bireyden ve onun eşit haklarından yola çıkarak düşünmek gerekir) ve *faydacılık* (Siyasal ve toplumsal düzeni fikirler üzerine değil, bütün insanların paylaştığı bir duygunun üzerine, kendi öz çıkarı kaygısı üzerine oturtmak gerekir. Böyle anlaşıldığında, modern proje liberal proje ile karışır *(geniş anlamda)*.
(8) I have done my duty at the price of my friend. Our friendship is at an end. (6 Mayıs 1791'de Komün'deki tartışmalar). Bkz. Chateaubriand'ın *Mémoires d'outre-tombe*'da verdiği öykü (de la Pléiade yayınları, C.I, s.426-428).
(9) *Reflexions sur la Révolution en France*, Paris 1790, s.68, 71-72.
(10) *Reflexions...*, s.58.
(11) Bu yorum tarihi gerçeğe uygun mudur? Bir yandan, *Glorious Revolution*'ın temkinli ve geleneksel ifadeli, kraliyetin başlıca kişilerinin eseri olduğu doğrudur; fakat bir başka yandan, halkın egemenliği fikri, en azından Locke'un eserlerinde faaliyete geçmişti bile, 1688 Devrimi'nin anlamı, İngiliz tarihindeki her türlü kopukluğu silme kaygısı taşıyan Burke'de görülmeyen ikili bir yön taşır.
(12) *Reflexions...*, s.124 (çevirisi hafif değiştirilmiştir).
(13) *Reflexions...*, s.164.
(14) *Reflexions*, s.156.
(15) *Reflexions...*, s.11-12.
(16) *Doğal Hukuk ve Tarih*, Paris, 1954, s.330.
(17) Bkz. G.Himmelfarb, *The idea of poverty, England in the early industrial age*, New York, 1984, s.66-73.
(18) *Fransa Hakkında Düşünceler*, (1797), Paris, 1980, s.33-34.
(19) *Fransa Hakkında Düşünceler*, s.34.

(20) *Egemenlik Üzerine İnceleme, Tüm Eserleri* içinde, Lyon, c.1, s.317.
(21) *Considérations,* ... s.64-65.
(22) a.g.e., s.65.
(23) *Savoie'lı Bir Kralcının Yurttaşlarına Mektubu, Tüm Eserleri*, içinde c.VII, s.39.
(24) a.g.e, s.38.
(25) Şunu söylemek cesaretini gösteriyorum ki, bilmememiz gerekenler, büyük çoğunlukla bilmemiz gerekenlerdir." *Egemenlik Hakkında İnceleme, Tüm Eserleri* içinde, c. 1, s.376.
(26) *Felsefi Araştırmalar,* Paris, 1853, s.55.
(27) İlkel yasama... (1802), Eserlerde, Paris, Leclerc yayın. 1817-1843, c. II, s.125.
(28) *Felsefi Araştırmalar,* a.g.e., s.52.
(29) Belirten F.Furet, *Burke ya da Avrupa'da Tek Bir Tarihin Sonu, Le Débat,* 39, Mart-Mayıs 1986, s.65.
(30) Chateaubriand'ın bir kategoriye sokmak mümkün değildir. Kabaca, bir yandan el altından Devrim'le ve İmparatorluk'la uzlaşan saf kralcılara sadakatle bağlıydı, öte yandan da liberal eğilimli bir siyasete yatkındı.
(31) Yüce Meclis'te 7 Ağustos 1830 tarihli söylevi; bu söylevin bir bölümü ünlü kaldı: "Yararsız Cassandre, Tahtı ve küçümsenen uyarılarımın yurdunu yeterince yordum; bana artık, birçok kez sözünü ettiğim yıkımın kalıntılarında oturmak kalıyor", *Mémoires d'Outre Tombe*'da belirtiliyor (De La Pléiade yayınları, c. II, s.471).
(32) *Reflexions sur La Revolution de 1830* (1830 Devrimi Hakkında Düşünceler) Presses de L'Université de Toulouse, 1983, s.42-43.
(33) Aktaran S.Rials, *Le Légitimisme,* Paris, 1983, s.113.
(34) *Mes idées politiques,* Paris, 1937, s.280.
(35) *Siyasal fikirlerim,* s.LXIX.
(36) Aktaran André Siegfried, *L'âme des Peuples,* Paris, 1950, s.90-91, *İngiliz Ulusal Karakteri Üzerine,* bkz. bölüm IV.
(37) *Coningsby,* Londra, 1884, s.223.
(38) *Sybil ya da İki Ulus,* Londra, 1884, s.438.
(39) *L'âme des peuples,* a.g.e., s.105.
(40) "... liberty according to English ideas and on English principles" Speech on conciliation with America (1775), *Edmund Burke'ün Felsefesi* içinde, yaynnlayan, L.Brevold ve Ann Arbor, 1960, s.88.
(41) *Considérations sur la France* (1797), a.g.e., s.70-71.
(42) *L'âme désarmée,* Paris, 1987, s.56-57.
(43) *La tradition sociologique,* Paris, 1984, s.28.
(44) *The Recrudescent American Conservatism* (1965), *American*

Conservative Thought in the Twentieth Century içinde, W.F. Buckley, Jr, New York, 1970, s.85.
(45) *Reflexions of a Neoconservative*, New York, 1983, s.76.
(46) *Two Cheers for capitalism*, New York, 1978.
(47) *The conservative Mind*, Chicago, 1953.
(48) *Statecraft as Soulcraft*, New York, 1983, s.167, 168.
(49) Robert Nispet *La tradition sociologique*'de bunu vurgular, Paris, 1984.
(50) *Signs of the Times*, aktaran R.Nispet, *Sosyolojik Gelenek*, s.49.
(51) *De la famille agricole et de la famille industrielle*, Oeuvres complètes, c. II, s.239.
(52) *Sybil*, aktaran R.Nispet, *Sosyolojik Gelenek*, s.75.
(53) Aktaran, R.Nispet, *Conservatism*, s.26.
(54) *A Vindication of the English Constitution, The Portable Conservative Reader*'de belirtiliyor, yayına hazırlayan R.Krik, Londra, 1982, s.221-224.
(55) Robert Nispet'ye göre, Le Play tarafından 1855'de yayınlanan *Les Ouvriers Européens* (Avrupa'lı işçiler)'i, 19. yüzyıl bilimsel sosyolojisinin ilk eseri olarak gösterilmeye layıktır. (*La Tradition Sociologique*, s.85).
(56) Eserin tam başlığı şöyledir: *La Réforme Sociale en France Déduite de l'Observation Comparée des Peuples Européens* (Avrupa Halklarının Karşılaştırmalı Gözleminden Çıkan Fransa'da Toplumsal Reform, Cenevre, Slatkine, 1982).
(57) Ferdinand Tönnies *Gemeinscahft und Gesellschaft*, 1883, Paris, 1944.
(58) *Essai Sur L'Indifférence en Matière de Religion*, Paris, 1830 yaynı, Önsöz.
(59) *Reflexions sur la Révolution Française*, s.180-181.
(60) E.Burke, *Reflexions...*, s.63.
(61) F.V. Hayek, *The Constitution of Liberty*, s.339-340.
(62) *A Vindication of the English Constitution, The Portable Conservative Reader*'de anılmıştır, s.224.
(63) *Reflexions*, ..., s.91-92.
(64) Aktaran R.Nispet, *Conservatism*, s.73.
(65) Bu dinamiğin en kavratıcı tahlili hâlâ Tocqueville'in *De La Démocratie en Amerique* (1835-1840) olmaya devam ediyor.
(66) *Espoir et peur du siècle*, Paris, 1957, s.98.
(67) Bkz. özellikle, C.S. Lewis, *The abolition of man*, Londra, 1943, R.M. Weaver, *Ideas have Consequences*, Chicago, 1948; M.Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, Londra, 1962.

BİBLİYOGRAFYA

Bernard Crick, The Strange Quest for an American Conservatism, *The Review of Politics*, 17, 1955.

F. Bourricaud, *Le retour de la droite*, Paris, 1986.

F. Furet, Burke ou la fin d'une seule histoire en Europe, *Le Débat*, 39, Mart-Mayıs 1986.

G. Gengembre, Bonald: la doctrine pour et contre l'histoie, *Le Débat*, 39, Mart-Mayıs 1986.

Hans Maier, *Revolution and Church. The early history of Christian Democracy (1789-1901)*, University of Notre Dame, 1969.

J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951.

Karl Mannheim, *Essays on sociology and social psychology*, Londra, 1953.

Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, 1954.

M. Boffa, Joseph de Maistre: la défense de la souveraineté, *Le Débat*, 39, Mart-Mayıs 1986.

M. Ganrin, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, 1972.

Morton Auerbach, *The Conservative Illusion*, New York, 1959.

M. Villey, *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, 1976.

Ph. Bucke, *How conservative think*, Londra, 1975.

P.J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, 1958.

R. J. White, *The Conservative Tradition*, Londra, 1950.

R.Kirk, *The Portable Conservative Reader*, New York, 1982.

R. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, 1984.

Robert Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality*, Milton Keynes, 1986.

R. Remond, *Les droites en France*, Paris, 1982.

Russel Kirk, *The Conservative Mind*, Chicago, 1953.

S. Rials, *Le légitimisme*, Paris, 1983; Eugen Weber, *L'Action française*, Paris, 1964.

Stéphane Rials, *Révolution et contre-Révolution en France au XIX.*, Paris, 1987.

Thomas Molnar, *La contre-révolution*, Paris, 1972.

William F. Buckley, *American Conservative Thought in the Twentieth Century*, New York, 1970.

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

1990-91 YAYIN PROGRAMI

P.BURNEY
Aşk ÇIKTI

G.BETTON
Sinema Tarihi ÇIKTI

H.MICHEL
Faşizmler ÇIKTI

M.SÖNMEZ
Gelir Eşitsizliği ÇIKTI

J.MORGEON
İnsan Hakları ÇIKTI

D.SIMONNET
Çevrecilik ÇIKTI

M.TUBIANA
Kanser ÇIKTI

N.BENSADON
Kadın Hakları ÇIKTI

J.F.DRUESNE
Ortak Pazar ÇIKTI

T. TİMUR
Çok Partili Hayata Geçiş ÇIKTI

B. ROSIER
İktisadî Kriz Kuramları ÇIKTI

R. PERNOUD
Burjuvazi ÇIKTI

H.ARVON
Özyönetim ÇIKTI

C.DAVID
Hitler ve Nazizm ÇIKTI

P. GAILLARD
Gazetecilik ÇIKTI

P.BENETON
Muhafazakârlık ÇIKTI

L.GALLEN
Cinsellik

H.ARVON
Anarşizm

D.BUICAN
Darwin ve Darwinizm

D.L.SEILER
Avrupa'da Siyasal Partiler

L.DOLLOT
Bireysel Kültür ve Kitle Kültürü

J. CORRAZE
Eşcinsellik

H.LEVY-BRUHL
Hukuk Sosyolojisi

A.DECOUFLE
Devrimler Sosyolojisi

P.LEPINE
Virüsler

J.P.HATON
Yapay Zekâ

M.OFFERLE
Siyasal Partiler

ISBN 975-470-094-X