

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

AYDINLANMA ELEŞTİRİSİNDEN DEVRİM
KARŞITLIĞINA: LİBERAL-MUHAFAZAKAR BİR
DÜŞÜNÜR OLARAK EDMUND BURKE

Doktora Tezi

Fatih Duman

Ankara 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

AYDINLANMA ELEŞTİRİSİNDEN DEVRİM
KARŞITLIĞINA: LİBERAL-MUHAFAZAKAR BİR
DÜŞÜNÜR OLARAK EDMUND BURKE

Doktora Tezi

Fatih Duman

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI

Ankara 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

AYDINLANMA ELEŞTİRİSİNDEN DEVRİM
KARŞITLIĞINA: LİBERAL-MUHAFAZAKAR BİR
DÜŞÜNÜR OLARAK EDMUND BURKE

Doktora Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1

I- AYDINLANMA RASYONALİZMİ KARŞITI

EPİSTEMOLOJİK-MORAL KURGU	14

A- Aydınlanma Aklı ve Akılcılığı	14

B- Aydınlanmanın Farklı Kanalları:	

İskoç Aydınlanması ve Akıl Eleştirisi	33

C- Aydınlanma Aklı Karşıtı Kavramsal Çerçeve	45

a- Akıl Eleştirisinin Estetik Temelleri	45

b- Akıl Eleştirisinin Moral Temelleri	57

c- Kavramsal Çerçeve	66

1- Ahlaki İmgelem/Tahayyül Gücü	67

2- Önyargı	75

3- Pratik Akıl/Sağduyu	78

4- Akıl ve duygu	79

5- Değerlendirme	82

D- Aydınlanma Aklı/Akılcılığı Eleştirileri ve Burke	86

a- Genel Olarak Aydınlanma Aklı Eleştirileri	

ve Burke	87

b- Postmodern Akıl Eleştirileri ve Burke	98

c- Burke'ten Hayek'e Akıl Eleştirisi: Kurucu	

Rasyonalizm Versus Evrimci Rasyonalizm	114

d- Burke'ün 'Epistemolojik-Moral Kurgu'ya	

Yönelik Eleştiriler.....	122

II- TOPLUMSAL YAPI VE DÜZEN SORUNU: DEVRİM

KARŞITLIĞI	133
A- ‘Sosyal Teori’nin Temel Argümanları	133
a- İskoç Aydınlanması’nda Sosyal Teori	134
b- Burke’te Sosyal Teori	144
B- Birey ve Toplum İlişkisi	156
C- Toplumsal Yapının Organik Bütünlüğü	163
D- Toplumsal-Siyasal Değişim ve Devrim	171
a- İskoç Aydınlanması’nda Tarih ve Değişim	171
b- Burke’te Tarih ve Değişim	175
c- Fransız Devrimi: Genel Argümanlar	191
d- Fransız Devrimi: Spesifik Argümanlar	208
E- Burke’e Yönelik Eleştiriler	221
a- Edmund Burke-Thomas Paine	221
b- Edmund Burke-Mary Wollstonecraft	233
F- Burkeçü “Toplumsal Yapı ve Değişim” Anlayışının Etkileri	246

III- TEORİDE VE PRATİKTE SİYASET

A- Siyasette Rasyonalizm ya da Radikal Siyaset	265
B- Türev Bir Alan/Sınırlı Bir Etkinlik Olarak Siyaset/Devlet	291
C- Pratik Siyaset Sorunları	307
a- Amerikan Kolonileri Sorunu	308
b- Hindistan Politikası ve Doğu Sorunu	315
c- İrlanda Politikası	324
d- Kölelik Sorunu	331
D- Devlet-Din İlişkisi	336

E- Bir İdeoloji ve Tutum Olarak Burkeçü	
Muhafazakarlık/Liberalizm	348
F- Evrim-Devrim Tartışması	359
G- Burke Sonrasında ‘Burkeçü Siyasal Düşünce’nin	
Serüveni	379
H- Değerlendirme ve Eleştiriler	396
SONUÇ	414
ÖZET	425
KAYNAKÇA	427

GİRİŞ

Bu çalışmanın odak noktasında bir filozof ve devlet adamı olarak ‘Edmund Burke’ün düşünceleri ve değerlendirmeleri bulunmaktadır. En başta belirtmek gerekir ki, bu çalışma başlıca modern ideolojilerden birisi olan ‘muhafazakarlık’ üzerine genel bir inceleme değildir. ‘Burke’ ismi doğrudan muhafazakarlığı çağrıştırmakla birlikte, göstermeye çalışacağımız gibi, bu konuda değişik yorum tarzları mevcuttur. Bu itibarla çalışmanın, muhafazakarlığa ilişkin genel yargılar oluşturma ya da belirli bir muhafazakarlık anlayışını ayrıntılı şekilde inceleme gibi temel bir amacı yoktur. Ancak Burke’e ilişkin sunmaya çalıştığımız bütüncül kavrayış, doğrudan ya da dolaylı şekilde ‘muhafazakarlık’ çerçevesindeki tartışmalarla ilişkilendirilebilir ve buradan hareketle bazı yargılara ulaşılabilir. Bir diğer ifadeyle, hareket noktamız bir ideoloji ya da tutum olarak muhafazakarlığın ne olduğu değil, bir filozof ve devlet adamı olarak Edmund Burke’ün ne söylediği ve Burke’ü düşüncenin başlıca argümanlarının neler olduğudur. Tabi ki buradan hareketle genel yargılara ulaşılabilir, ancak temel vurgumuz her zaman Burke metinleri üzerine olacaktır.

Çalışmanın temel amacı, ‘Aydınlanma Çağı’ ve ‘Fransız Devrimi’ gibi modernliğin kurucu uğraklarına rastlayan ‘tarihselliği’ çerçevesinde Burke’ün epistemoloji, moral felsefe, sosyal ve siyasal kuram gibi başlıca alanlarda neyi savunduğunu, ana argümanlarının neler olduğunu derinlemesine incelemek ve buradan hareketle Burke’ü düşüncenin her bir alandaki mirasının sonraki döneme etkilerini ya da kendisini nasıl ortaya koyduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Bir diğer ifadeyle, hem sistematik ve bütüncül bir Burke sunuşu hem de Burke’ü düşüncenin tarihsel mirasının nerede ve nasıl tezahür ettiğinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Bu çalışmanın, Burke’ü düşünceye ilişkin iki yüz yıldır devam eden tartışmayı bitirmek gibi bir amacı olamayacağı gibi (ki böyle bir amacın ‘anlamsız’ olduğunu düşünüyoruz), kendi tarihselliğini inkar eden mutlak bir ‘objektiflik’ iddiası da kesinlikle yoktur. Çalışmanın Burke’e ve Burke’ü düşünceye yönelik ilginin arttığı bir dönemde yapılmış olması bile, tarihselliğin açık bir etkisi olarak görülebilir. Burke’e yönelik değerlendirmelerimizde de açığa çıktığı üzere,

düşüncelerin ifade edildikleri (geniş anlamda) tarihsel koşullar içinde kavranmaya çalışılması yöntemsel açıdan temel kabullerimizden birisini oluşturmaktadır. Bu itibarla, bazı yorumcuların yaptığı gibi, Burke'ün sözlerinde bir kahinin her dönemin sorunlarına çare olabilecek evrensel yani tarih üstü fikirlerini ya da yargılarını aramak bizim perspektifimiz açısından uygun olmayacaktır.

Ancak Burke'ü düşünceyi anlamada bizim için yaşamsal bir unsur olan bu 'tarihsellik' vurgusu, aynı zamanda konunun öneminin de altını çizmektedir. Çünkü muhafazakar ideolojinin hala aktüelliğini koruyan hatta gittikçe artan bir popülerlik kazanmaya başlayan ilk metinlerini ürettiği kabul edilen Burke'ün düşüncelerinin ve daha sonraki etkilerinin incelenmesi, muhafazakar düşünce geleneğinin gittikçe güçlendiği günümüzde ayrı bir önem kazanmaktadır. Özcesi, tarihte kalmış ve üstü örtülmüş bir düşünürden değil, farklı şekillerde günümüzde tekrar okunan ve yorumlanan, düşüncelerinin önemi vurgulanan bir düşünürden bahsediyoruz. Bu noktada geleneksel muhafazakarlar da, neo-muhafazakarlar da Burke'ü önemsemekte ve düşüncelerini kullanmaktadırlar. Burke'e yönelik artan bu çağdaş ilgi, konunun önemini ve günümüzle olan açık bağlantısını göstermektedir.

Edmund Burke üzerine, 20. yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle son çeyreğinde, farklı yaklaşım açılarına sahip yazarların gittikçe artan sayıda çalışması mevcuttur.¹ Burke özellikle Amerikan ve İngiliz üniversitelerinde yapılan çok sayıda doktora tezinin de konusunu oluşturmuştur.² Türkiye'de doğrudan Burke üzerine yazılmış ve düşüncelerini bütüncül ve kapsayıcı bir şekilde inceleyen çalışmalar konusunda ciddi bir boşluk bulunmaktadır. Burke'ün düşünceleriyle bir şekilde ilişkili olan iki doktora tezi yapılmıştır: "Muhafazakar düşünce geleneğinde akıl, toplum ve siyaset"³ başlığını taşıyan tez doğrudan Burke üzerine bir çalışma değildir; Burke'ü de içine yerleştirdiği Anglo-Amerikan muhafazakarlık geleneğinin akıl,

¹ Edmund Burke üzerine yapılan çalışmaları konularına göre derleyen iki bibliyografik eserin bulunması bu konudaki entelektüel üretimin kanıtı olarak görülebilir: Leonard W. Cowie, **EDMUND BURKE 1729-1797 A Bibliography**, London: Greenwood Press, 1994; Clara I. Grandy, **Edmund Burke, A Bibliography of Secondary Studies to 1982**, New York: Garland Publishing Co., 1983.

² Uluslararası veri tabanları üzerinden doktora tezlerinin taranması, özellikle Anglo-Amerikan dünyada Burke üzerine gittikçe artan sayıda tezin yapıldığını göstermektedir.

³ Bekir Berat Özipek, **Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara, 2000 (Liberte Yayınları'ndan kitap olarak basılmıştır, 2003).

toplum ve siyasete ilişkin temel önermelerini betimleyici bir şekilde ele almaktadır. “İngiliz muhafazakar siyasal düşüncesi ve Edmund Burke”⁴ adını taşıyan ikinci tez ise, birincisine göre daha çok Burke merkezlidir ve Burke’ü İngiliz Muhafazakar Siyasal Düşünce Geleneği içinde ele almaktadır. Bizim çalışmamızı farklı kılan, Burke’ün uluslararası literatürde altı çizilen bütün çalışmalarını içermesi yani kapsayıcı şekilde Burke metinlerine dayanması ve İskoç Aydınlanması’nın entelektüel geleneğine dayalı bir okuma yapmasıdır.

Burke felsefi alanda Aydınlanma Çağı’nın, siyasi alanda Fransız Devrimi’nin yarattığı dönüşümlere çok erken tepki gösteren bir düşünür olması nedeniyle önem kazanmaktadır. Aydınlanma rasyonalizmine ve onun siyasal sonucu olarak gördüğü Fransız Devrimi’ne ilişkin erken dönem eleştirileri kendinden sonraki düşünürlerce tekrarlanmış ve bu konuda bir başlangıç noktası olarak Burke’e atıf yapılmıştır. Burke’e yönelik bu ilginin bir sebebi de devrim hakkındaki öngörülerinin büyük ölçüde gerçekleşmiş olmasıdır. Burke’ün düşüncelerindeki aristokratik ton ve sosyal-siyasal kuramı içinde aristokrasinin önemli yeri, sadece bu açıdan ele alırsak, Burke’ü tarihte kalmış bir düşünür yapmaktadır. Çünkü savunmak istediği toplumsal biçimler aşağı yukarı bütünüyle silinmiştir. Ancak bu çalışma açısından önemli olan bu aristokratik göndermeler değil, Burke’ün sosyal-siyasal kuramının temelinde yer alan, epistemolojide ve siyasette rasyonalizm karşıtı yöntemsel bakış açısı ve bunun sonraya etkileridir.

Bu noktada bu çalışma, 20. yüzyılın ikinci yarısında niye Bonald ya da Maistre tarzı bir muhafazakarlığın değil de Burke’ün düşüncelerinin gündeme geldiğini anlamaya ve açıklamaya izin vermektedir. Çalışmamız düşüncelerini felsefi düzeyde, sosyal ve siyasal düzeyde inceleyerek Burke’ü günümüze taşıyan ve İskoç Aydınlanması bağlamında tezahür eden ‘*liberal*’ damarın altını çizmektedir. Çalışma boyunca anlatmaya çalıştığımız Burke’ün *liberal muhafazakarlığı*, onu günümüzle ilişkilendirmekte ve bu açıdan tarihte kalmış bir düşünür değil tam tersine düşüncelerine atıf yapılan ‘çağdaş’ bir figür haline getirmektedir. Genel olarak muhafazakarlık üzerine çalışmalarda bile, son dönemde önemi vurgulanan ya da altı

⁴ Hasan Hüseyin Akkaş, **İngiliz Muhafazakar Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İzmir, 2000 (Kadim Yayınları’ndan kitap olarak basılmıştır, 2004).

çizilen damar, Burke'ün en önemli temsilcisi olduğu liberal muhafazakar düşünce geleneğidir. Dünyada ve son zamanlarda Türkiye'deki Burke'e yönelik bu çağdaş ilgi, Burke'ü düşüncenin derinlemesine bir incelemesine gerekli kılmaktadır. Bu çalışma bu konudaki eksikliğin giderilmesine az da olsa bir katkıda bulunmayı ümit etmektedir.

Burke'ün düşüncelerinin farklı boyutlarını (estetik, epistemolojik, moral, tarihsel, sosyal, siyasal vb.), değişik yorumları içerecek şekilde sistematik bir bütünlükle sunmayı amaçlayan bu çalışma, Burke'ün eserlerinin ve Burke üzerine yazılan hiçbir eserin Türkçe'ye çevrilmemiş olması nedeniyle de önemlidir. Kendi tarihselliğimiz açısından bakarsak, Türkiye'de de henüz ne kadar kalıcı olacağı belli olmayan bir muhafazakarlık rüzgarı esmektedir. Batıdaki muhafazakar gelenekle farklılıklar taşısa ve her ne kadar bu çalışmanın kapsamında yer almasa da, kendi toplumsal-siyasal tarihselliğimizi anlamlandırmada, Burke'ün düşüncelerinin ve kuramsal mirasının ele alınması en azından karşılaştırma yapmada katkı sağlayabilir.

Bu çalışmayı önemli kılan unsurlardan bir diğeri, 'muhafazakarlık', 'liberalizm' vb. gibi çok geniş bir içeriğe sahip konuların genel bir düzeyde incelenmesinden çok, Burke gibi önemli bir düşünürün daha spesifik bir incelenmesini amaçlamasıdır. Genel düzeydeki çalışmalar gerekli ve önemli olmakla birlikte, bunların içeriğini oluşturan düşünürlerin derinlemesine incelenmesi, hem genellemenin sınanmasını temin edecek hem de genel yargıların daha iyi ve gerçekçi şekilde temellendirilmesini sağlayacaktır.

Her ne kadar Türkiye'ye yansımaya da, Batıda Edmund Burke üzerine çok ciddi bir literatür oluşmuştur. Anglo-Amerikan dünyasındaki kaynakların çokluğu bu çalışma açısından, bir yandan konu ile ilgili kaynak kıtlığı gibi bir problemi ortadan kaldırmaktayken, öbür yandan birbirinden farklı Burke yorumları üreterek kafa karışıklığı yaratmaktadır. Bu durumda, Burke'ün yazılarında ve konuşmalarında kullandığı dilin çok sarih olmamasının, dilde mecaz, alegori ve sembollerin yoğun kullanılmasının da etkisi vardır. Başka bir deyişle Burke'ün kendisi, eserlerinde açıkça görülebilen dört başı mamur bir kuramsal çerçeve oluşturmamıştır. İkincil kaynakların çoğunda bu durum, Burke'ün temelde formülleştirme, soyutlama,

genelleme vb. gibi rasyonalizme atfettiği ve çok sert eleştirdiği ifade biçimlerini ya da yöntemsel araçları kullanmamasına dayandırılmakta ve bunun, Burke'ün metinlerinin hiçbir kuramı içermeyen dağınık edebi ifadeler şeklinde anlaşılması gibi yanlış bir sonuca götürdüğü belirtilmekte ve buna karşı okuyucular uyarılmaktadır. Bu açıdan Burke metinleri oldukça uğraştırıcıdır.

Edmund Burke 1729 ile 1797 yılları arasında, Aydınlanma yüzyılı ya da Akıl Çağı denen tarihsel dönemde yaşamıştır. Bu itibarla Burke'ün gerek felsefi gerekse toplumsal ve siyasal düşünceleri, doğrudan doğruya Aydınlanma düşüncesinin temel savlarına yönelik konumlanması ve eleştirisi bağlamında şekillenmiştir. Burke'ü günümüzde hatırlanır kılan en önemli nokta ise, Aydınlanmacı dünya görüşünün ya da ruh halinin doğal sonucu olarak gördüğü ve çağdaş literatürde modernliğin en önemli uğraklarından birisi olarak kabul edilen Fransız Devrimi'ne yönelik erken dönem eleştirileridir. Bu eleştiriler günümüze dek uzanan süreçte devrim karşıtlığının temel argümanlarını oluşturacaktır. En önemlisi ise, Burke'ün Aydınlanma düşüncesi ve bunun toplumsal ve siyasal sonuçları arasında ilişki kurarak bütüncül bir eleştirelilik örneği sergilemesidir. Bu nedenle Burke'e ilişkin, aktif politikacı kimliğinin doğrudan sonucu olan siyasal yazılarının diğerlerine nispeten yoğunluğundan hareketle, politik ajitatörlükle sınırlı bir okuma yapmak haksızlık olacaktır.

Burke bir *Whig* parlamenteridir. 18. yüzyıl İngiltere'sinde *Whig-Tory* bölünmesi bugünkü anlamıyla liberal-muhafazakar bölünmesinin tam karşılığı değildir. Bugün için muhafazakarların en önemli ata ruhlarından birisi olarak kabul ettikleri Burke bir *Whig*'tir. *Whig-Tory* bölünmesi o günkü İngiltere'de belirli politika tercihleri açısından önem taşımaktadır. *Whig*'ler kralın iktidarının alanının Parlamento aleyhine büyümesinin karşısında olan daha reformist kanattır. Ancak *Whig*'lerin içinde de farklı kesimler bulunmaktadır. Örneğin Charles James Fox gibi daha radikal ve popülist olanlar Fransız Devrimi'ni büyük bir coşkuyla karşılarlarken, Lord Rockingham'ın himayesinde Parlamento'ya giren Burke gibi daha aristokratik yönelimli ve elitist olanlar Devrim'i şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak Burke'ün Hindistan ve İrlanda sorunlarına yönelik savunduğu çözüm önerileri *Whig* grubunun geleneksel tutumuna terstir ve daha özgürlükçü bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bazı

durumlarda Burke'ün kendi parti üyelerinden daha liberal ya da radikal önerileri savunduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmanın çerçevesi içine giren konular '*Aydınlanma eleştirisi*' ve '*devrim karşıtlığı*' parametreleri açısından ele alınacaktır. Burke'ün düşünce dünyasının sunumu ve farklı düşünürlerle ilişkisi, değişik unsurlar katılsa da, temelde bu iki parametre üzerinden değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu nokta aynı zamanda çalışma konusunun ele alındığı çerçevenin sınırlarını ortaya koymaktadır. Aksi taktirde, Burke metinleri çok çeşitli konuları içerdiği için, empirik verilerin bolluğu içinde kaybolmak ve en iyi ihtimalle bir tür Burke biyografisi ortaya çıkarmak mümkün olacaktır. Bu nedenle çalışmanın temel argümanlarının çerçevesi ve bölümlerin içeriği böyle bir tuzağa düşmeyecek şekilde tasarlanmıştır.

Burke üzerine yapılan çalışmalar genelde belirli kavramlar etrafında şekillenmektedir. Ancak bu kavramlardan bazılarının öne çıkarılması ya da bir kavram merkeze alınarak Burke'ün ele alınması farklı Burke yorumlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada farklı Burke okumalarının kendi 'tarihselliklerine' de dikkati çekmek gerekir. 19. ve 20. yüzyıl boyunca yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmeler, politikacı ve filozof olarak Burke'ün ele alındığı yorumları etkilemiştir. Örneğin Burke'ün, Warren Hastings davası nedeniyle ülkesinin Hindistan politikası üzerine yazdıkları ve savundukları ya da İrlanda'daki Katolik çoğunluğun uğradığı haksızlıklar üzerine yazdıkları, Britanya İmparatorluğu gücünü koruduğu ve genişlemesini sürdürdüğü sürece çok önemsenmemiştir. Ancak Fransız Devrimi eleştirisi, 1918 gibi erken bir tarihte Bolşevizme karşı bir cevap olarak kullanılmıştır.

Burke ölümünün ardından ilk yüzyıl boyunca, İngiliz liberallerince *Whig* geleneği içinde yer alan bir 'liberal faydacı' düşünür olarak görülmüştür. 20. yüzyılda bu görüş kısmen devam etse de literatürdeki hakimiyetini yitirmiştir. İki Dünya Savaşı arasındaki dönemde arka plana atılan Burke'ün düşünceleri, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde totalitarizm ve keyfi iktidar eleştirisi bağlamında yine aktüelleşmiştir. Bu dönemde Burke'e yönelik doğal hukukçu bakış açısı gündeme gelmiştir. Russel Kirk, Leo Strauss, Charles Parkin, Peter Stanlis, Francis Canavan, Bruce Frohnen, Joseph L. Pappin vb. gibi yazarlarda açığa çıkan

bu yorum tarzı, Burke'ü faydacı liberal geleneğe değil, Aristoteles-Cicero-Aquinas çizgisinde yer alan doğal hukuk geleneğine yerleştirmektedir. Özellikle Soğuk Savaş döneminde hakim olan bu yorum tarzına dayalı eserler günümüzde etkisini sürdürmekle birlikte, Burke'ü tekrar yorumlama çabaları ve girişimleri devam etmektedir. Bu çerçevede Burke'ü bir liberal olarak kurgulayan çalışmalar ve bunların postmodern versiyonları gündeme gelmiştir. Özcesi, Burke metinlerinin buna elverişli olmasının da etkisiyle, yaşanan toplumsal ve siyasal değişimler ölümünden sonraki iki yüzyıllık dönemde çeşitli Burke yorumlarını açığa çıkarmıştır. Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi bunun ardındaki tarihselliğin iyi okunması gerekir.

Bizim yaklaşımımız, Burke'ün düşüncelerini kendi tarihsel ve entelektüel bağlamı içinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü Burke düşüncelerini, kendi döneminin tartışma alanlarında ve etkileşim halinde bulunduğu entelektüellerin söylemsel çerçevesi içinde ifade etmiştir. Bu nedenle Burke'ün epistemolojide, moral felsefede, sosyal ve siyasal teoride ele aldığı konuları ve geliştirdiği ya da savunduğu argümanları, geniş anlamıyla bu tarihsel ve entelektüel bağlamdan ayrı ele almak mümkün değildir. Burke bir Aydınlanma Çağı düşünürüdür ve düşünceleri bu bağlamda, özellikle İskoç Aydınlanması'nın söylemsel çerçevesi içinde ve Fransız Aydınlanması'na bir tepki olarak şekillenmiştir. Ancak Burke, bu bağlam önemsizleştiğinde ve çoğu zaman sadece belirli bir eserinden hareketle ya da eserlerinden işe yarayan ifadeler seçilerek yorumlanabilmiştir. Bu tarz yorumların, Burke'ü anlamaya dönük çabalar olmaktan çok, başka amaçlar için araçsallaştırma girişi olarak görülmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Edmund Burke değişik yönleriyle ele alınacak olmakla beraber, asıl olarak çalışmanın genel çatısı Aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi'ne karşıtlık temelinde şekillenen toplumsal yapı ve düzen anlayışı ve bu ikisinden hareketle oluşturulan sosyal-siyasal kuram etrafında kurulacaktır. Çünkü Burke açısından Aydınlanma ile Fransız Devrimi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Burke'e göre Fransız Devrimi'ni mümkün kılan Aydınlanma'nın ilkeleridir. Bu açıdan Burke'ün genel bir ifadeyle Aydınlanma felsefesine karşı geliştirdiği felsefi-epistemolojik kuramsal perspektif ile Devrim'e ilişkin toplumsal ve siyasal çözümlemeleri arasında

teorik bir bütünlük vardır. Burke’ü günümüze taşıyan temel noktanın da bu iki konu etrafındaki çözümlemeleri olduğunu tekrar belirtmek gerekir.

Ancak özellikle Aydınlanma rasyonalizmine ve Fransız Devrimi’ne karşı çıkan Burke, Aydınlanma’nın İskoç versiyonunun empirist kuramsal çerçevesinden hareket etmekte ve İngiliz ve Amerikan devrimlerini onaylamaktadır. Aralarındaki farklılıklara rağmen 18. yüzyıl İskoç düşünürlerinin (Hutcheson, Hume, Smith, Reid, Ferguson, Robertson vb.) ‘ahlak felsefesi’ ve ‘sosyal teori’ çerçevesinde oluşturdukları sosyo-politik dil, Burke’ün Fransız Devrimi’ne yönelik çözümlemelerini doğuran kuramsal çerçevenin üzerine oturduğu dildir. Kısacası Burke’ün sosyo-politik kuramının temellerinin, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin geliştirdikleri teorik çerçeveye oturan estetik, epistemoloji ve tarih anlayışında bulunduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan Burke, her ne kadar muhafazakar ideolojinin kuruculuk payesini taşısa da, liberal bir geleneğin kuramsal kökenleriyle de ciddi bir bağlantıya sahiptir. Bu noktada çalışmanın ayırt edici temel özelliği, Burke’ün düşüncelerini hem kişisel hem de entelektüel olarak ilişki içinde bulunduğu İskoç Aydınlanması ile olan irtibatı çerçevesinde ele alması ve bu bağlama dayalı bir okuma gerçekleştirmesidir.

Burke’ü kendi tarihselliği içinde kavramayı amaçlayan bu çalışma, Burke’ün düşüncelerini etkileyen İskoç Aydınlanması düşünürlerinin yanında özellikle Montesquieu ile ilişkisini de açığa çıkartmayı amaçlamaktadır. Burke’ün ikincil kaynakların çoğunda ihmal edilen tarih çalışmasındaki çözümlemeleri başta olmak üzere birçok düşüncesi ya da bakış açısı ciddi şekilde Montesquieu esinlidir. Buradan hareketle çalışmamız çeşitli bağlamlarda, Burke’ün “bu çağı aydınlatan en büyük dahi” diye nitelediği Montesquieu’nün etkisini tespit etmektedir. Gerçekte Burke ile ilişkilendirdiğimiz düşünce ve düşünürler, genel bir ifadeyle anti-rasyonalist liberal ve muhafazakar düşünce geleneğinde yer almaktadır. Çalışmamızda Burke üzerinden bu düşünce geleneğinin günümüze dek ulaşan argümanlarını ve sonuçlarını göstererek, spesifik açıklamaları genel bir yargıyla da bütünleştirmekteyiz. İdeolojik açıdan liberal-muhafazakar sentezi ifade eden bu düşünce geleneği, Burke’ün çağdaşlığının ve aktüelliğinin arkasında yatan sebepleri de anlaşılır kılmaktadır.

Burke'ün Aydınlanma felsefesine ve başta Fransız Devrimi olmak üzere İngiliz ve Amerikan devrimlerine ilişkin çözümlemeleri çerçevesinde oluşturduğu sosyal ve siyasal kuramına ilişkin olan bu çalışma tarihsel bir temele oturtulacaktır. Tarihsellikten kasıt, dönemin koşullarıyla birlikte aynı konuda farklı düşünürlerin neler önerdiklerini, neyi savunduklarını da ortaya koymaktır. Örneğin spesifik bir konuda Burke'ün düşünceleriyle birlikte Paine, Rousseau, Hume, Smith, Montesquieu, Wollstonecraft, Tocqueville, Fox, Price vb. gibi düşünürlerin ya da devlet adamlarının düşüncelerini de ele almak, konunun tarihsel açıdan daha iyi temellendirilmesini sağlayacaktır. Ancak bu tarihsellikten hareketle yapılacak soyutlamalarla Burke'ün günümüzü de etkileyen sosyal ve siyasal kuramı ortaya konacaktır.

Bir başka açıdan baktığımızda, diğer düşünürler ya da filozoflar için de geçerli olduğu üzere Burke'e ilişkin farklı yorumların bulunması doğal karşılanabilir. Ancak bu doğallık, düşünürün bütün eserlerinin göz önüne alındığı bütüncül bir bakış açısından hareket edildiği zaman geçerlidir. Bu noktada, belki de Burke'ün şanssızlığı özellikle tek bir eseriyle, Fransız Devrimi'ne ilişkin düşüncelerini kaleme aldığı *Reflections* ile tanınması ve bu eserden hareketle değerlendirilmesidir. Bu durumda, epistemoloji ve moral felsefenin temel argümanlarının incelendiği *A Philosophical Enquiry*, tarihe ilişkin düşüncelerinin yer aldığı *An Essay... English History* ve diğer bazı önemli metinler devre dışı kalmaktadır. Bu bir düşünürün incelenmesi açısından hem bir haksızlıktır hem de eksik bir okumanın beraberinde getireceği yanlış anlamalarla maluldür. Bu saptamalardan hareketle çalışmamız, kesinlikle 'gerçek Burke'ü sunmak gibi bir iddiası olmaksızın, bu bütünselliği yakalamayı umut etmektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz bakış açısı ve öncüllerden hareketle çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Bazı ikincil fakat destekleyici konuları bir yana bırakırsak, çalışmanın amaçları bu bölümlere denk düşen üç temel alanda takip edilecektir: Metodoloji-Epistemoloji, Sosyal Kuram ve Siyasal Kuram. Bu üç alan birbirinden kopuk ve soyutlanmış bir çerçevede yer almaz. Tam tersine aralarında birbiriyle doğrudan ilişkili ve sıkı bağlar bulunmaktadır. Burke'ün 'Fransız Devrimi eleştirisi' ve 'devrim karşıtı sosyo-politik söylemi' temellerini insan doğasına ilişkin

argümanlarda bulunmaktadır. Bu kavrayış ise özellikle İskoç Aydınlanması düşünürlerinin oluşturduğu söylemsel çerçeveden hareket etmekte ve bu bağlamda ifadesini bulan Aydınlanma rasyonalizmi karşıtı ‘epistemolojik-moral kurgu’da açığa çıkmaktadır. Burke, politikacı ve devlet adamı kimliği nedeniyle, İskoç düşünürlerin yaklaşımının daha çok ‘siyasal’ yönünü vurgulayan bir düşünür olarak görülmektedir. Ancak Burke’ün sosyal ve siyasal düşüncesinin temelini oluşturan ve çoğu zaman ihmal edilen epistemolojik-moral perspektifinin, argümanlarının tarihsel ve teorik bağlamını daha iyi anlamamız için derinlemesine incelenmesi gerekir.

Çünkü Burke birey ve toplum ilişkisini, toplumsal yapının niteliğini, toplumsal değişimi ele alırken ya da Fransız Devrimi’ni eleştirirken ve siyasal çözümlemeler yaparken, Aydınlanma rasyonalizmi karşıtı düşüncelerinin yer aldığı *Enquiry*’deki estetik kategorileri kullanmakta, geniş anlamıyla estetik olanla toplumsal ve siyasal olanı ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla Burke’ü siyasal düşünceyi tam olarak kavramak, ancak bu rasyonalizm eleştirisinin estetik ve moral temellerini ve bunu oluşturan kavramsal çerçeveyi (imgelem, önyargı, sağduyu, duygu vb.) ele almakla mümkün olacaktır. Bütün bu konular rasyonalizm eleştirisi ve İskoç Aydınlanması bağlamında birinci bölümün içeriğini oluşturmaktadır.

Özcesi, birinci bölümde öncelikle Aydınlanma felsefesi çerçevesinde ifadesini bulan iki ayrı ‘akıl’ anlayışı incelenecektir. Kıta Avrupası Aydınlanması’nın rasyonalizmi ve onu temsilen Fransız Aydınlanması’nda açığa çıkan ‘akıl’ kavrayışı ile bu yaklaşıma eleştirel bakan İskoç Aydınlanması’nın empirist temeldeki bakış açısı ele alınacak ve bu temel üzerinde Burke’ün akıl/cılık eleştirisi derinlemesine sergilenmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu bölümde, Burke’ün içerisinde çeşitli kavramların ve önkabullerin karmaşık bir bütünü barındıran epistemoloji ve moral felsefeye ilişkin düşünceleri, Aydınlanma rasyonalizmine yönelik diğer bazı eleştirilerle karşılaştırılacaktır. Burke’ün ‘akıl’ eleştirilerinin tam olarak nerede durduğunu kavramak, ancak diğer eleştirilerle olan benzerlik ya da farklılığını ve bu noktadaki etkileşimleri tespit etmekle mümkündür. Bu çerçevede Aydınlanma rasyonalizmine yönelik olarak romantik düşünürlerin eleştirileri, dinsel temellerden kaynaklanan argümanlara dayalı eleştiriler, postmodernizm bağlamında ifade edilen eleştiriler ve F. A. Hayek’in eleştirileri ele alınacak ve Burke’ü

argümanlarla ilişkisi tartışılacaktır. Son olarak ise Burke'ün 'epistemolojik moral kurgu'ya yöneltilen eleştiriler aktararak, argümanların ideolojik içeriğine dair düşünceler incelenecektir.

İkinci bölümün içeriğini ise, Burke'ün Aydınlanma rasyonalizmi eleştirileri üzerinde yükselen devrim karşıtlığı ya da devrim eleştirisi temelinde şekillenen toplumsal yapı ve düzene ilişkin düşünceleri oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle, Aydınlanma aklı karşıtı epistemolojik moral kurgunun sosyal teorideki sonuçları, kendisini devrim karşıtı argümanlarda göstermektedir. Öncelikle nispeten teorik bir çerçevede İskoç Aydınlanması düşünürleri ile ilişki kurularak Burke'ün sosyal ilişkiler alanına ilişkin düşünceleri, daha sonra ise gerçekte birbirinden ayrılması mümkün olmayan toplumsal yapının statik analizi ve değişime bakış açısını ele alan dinamik analizi incelenecektir. Bu konulara ilişkin Burke metinleri teorik bir çerçevede yazılmamıştır. Ancak inceleme nesnemiz Burke gibi sistematik olmayan bir düşünür ya da devlet adamı olunca, argümanların değişik amaçlarla yazılmış metinlerden ayrı bir çabayla çıkartılması kaçınılmaz olmaktadır.

Yine İskoç Aydınlanması ve özellikle Montesquieu etkisini açığa vuran Burke'ün tarih yorumları, evrimci bir değişim anlayışını işaret etmekte ve Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerinin temellerini oluşturmaktadır. Bu kısımda, Burke'ün *Enquiry* ve *English History*'deki argümanlarla bağlantılı olan ve onların oluşturduğu söylemsel çerçeve üzerinde şekillenen *Reflections*'daki Devrim eleştirisi hem genel perspektifi açısından hem de Fransa özgüllüğüne ait spesifik çözümlemeler açısından ayrıntılı şekilde ele alınacaktır. Burke'ün Devrim'e ilişkin düşüncelerine karşı kısa süre içinde çok sayıda cevap yazılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı Thomas Paine'in *İnsan Hakları*'nda verdiği cevaptır. Bizce daha önemli olan, aynı zamanda *Reflections*'a karşı yayımlanmış ilk cevap niteliğini de taşıyan Mary Wollstonecraft'ın metnidir. Wollstonecraft'ın argümanları, Burke'teki moral teoriyle sosyal teorinin birbirini bütünleyen yapısının ve bunun pratikteki siyasal sonuçlarının farkında olması hasebiyle, bize Paine'in çözümlemelerinden daha derinlikli görünmektedir. Bu bölümde, erken dönem Burke eleştirmenleri olan ve düşünceleri daha sonra da tekrarlanan Paine ve Wollstonecraft'ın karşı argümanları ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

Burke'ün, Fransız Devrimi'nin yarattığı ivedilik içinde birey ve toplum ilişkisi, toplumsal kural ve kurumlar, toplumsal değişimin niteliği ve araçları, devrim-evrim sorunu, otorite ve özgürlük ilişkisi vb. gibi doğrudan sosyal ve siyasal değişime ve düzen sorununa ilişkin konularda yaptığı çözümlemeler epistemoloji, ahlak, tarih, din, aristokrasi, mülkiyet ve sivil toplum gibi temel tartışma alanlarındaki düşünceleriyle ilişkilidir (Örneğin Burke'e göre, toplumsal değişimin doğasına ve araçlarına ilişkin tartışma en açık şekilde devrim ve sivil toplum çatışmasında yansıtılır). Burke'ün bu düzeydeki çözümlemeleri 19. yüzyılda temelleri atılan 'sosyoloji' biliminin toplumsal düzen ve değişim konusundaki bakış açısı ile ilginç benzerlikler göstermektedir. Burke metinlerindeki insan ve topluma ilişkin bazı temalar, daha sonra çeşitli muhafazakar ve liberal düşünürler aracılığıyla, 19. yüzyılda oluşmaya başlayan sosyolojinin temel önermelerini etkilemiştir: Toplumsal olanın önceliği, toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı bağımlılığı, kutsal olanın gerekliliği, aracı cemiyetlerin önemi, toplumsal düzensizlik korkusu vb. Burke'ten başlayarak muhafazakar/liberal düşünürlerin ahlaki-dini-siyasi nedenlerle övmek suretiyle saptadıkları tema ve önermeler, farklı güdüler altında 19. yüzyılda yeni bir toplum biliminin temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda ikinci bölümün son kısmında, genel bir ifadeyle Burke'ü 'toplumsal yapı ve değişim' anlayışının diğer düşünürlerdeki etkileri ya da karşılıkları ele alınacak ve genel olarak sosyolojik önemi ya da değeri incelenecektir.

Üçüncü bölüm ise, ilk iki bölümde incelediğimiz argümanların siyasal sonuçlarını içermektedir. Bir diğer deyişle, epistemolojik-moral kurgu ve sosyal teoriye ilişkin düşünceler teoride ve pratikte siyasetin algılanma biçimini etkilemektedir. Ancak Burke'ün siyasal düşüncelerini Hobbes, Locke ya da Rousseau'da olduğu gibi sistematik bir şekilde sunduğu çalışması bulunmadığı için, siyasal görüşlerini başta Fransa olmak üzere, İngiltere, İrlanda, Amerika ve Hindistan'a ilişkin politik çözümlemeler içeren konuşmaları ve yazılarından çıkartmak gerekmektedir. Gerçekte bu durum, Burke'ün siyasetin doğasına ilişkin temel kavrayışı ile de uyum içindedir. Çünkü Burke'e göre siyasetin ilkeleri, aklın *a priori* argümanlarından hareketle değil reel gerçeklikten, tarihsel süreçteki tecrübe ve deneyimlerden devşirilmek ve pratikteki sonuçları açısından değerlendirilmek zorundadır. Bu bağlamda Burke'ün Fransa'daki devrimci yönetimde tipik bir

örneğini gördüğü ‘siyasette rasyonalizm’e ya da ‘radikal siyaset’e yönelik eleştirileri ve kendisinin savunduğu ‘sınırlı devlet ya da iktidar’ anlayışının ayrıntıları ele alınacaktır.

Burke’ün tarihsel açıdan Avrupa medeniyetinin ve sosyolojik açıdan da toplumsal düzenin en büyük destekçilerinden birisi olarak gördüğü dinin ve dinsel kurumların siyasal düzeydeki işlevlerinin neler olduğu ve bu noktada açığa çıkan ‘hoşgörü (tolerans)’ sorunsalı son bölümde yer alan diğer bir konuyu oluşturmaktadır. Buraya kadar değinilen farklı alanlara ilişkin düşünceler ve argümanlar bütünü, genel bir ifadeyle Burke’ü muhafazakarlık ya da liberalizm anlayışını oluşturmakta, ancak bu anlayışın niteliğine ilişkin farklı bakış açıları bulunmaktadır. Bu kısımda değişik okuma biçimleri aktarılacak ve kendi yorumumuzu savunmak için, ‘evrim-devrim’ çatışması çerçevesinde yaşanan teorik tartışmanın tarihsel temelleri açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Bize göre Burke’ü düşüncenin liberal muhafazakar içeriğinin ve bu içeriğe dayanan teorik argümanlarının nasıl tezahür ettiğini kavramak, ancak kendisine referansta bulunduğu temel tarihsel olguları daha yakından incelemekle mümkün olacaktır. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak argümanların içinde şekillendiği bu tarihsel momentlerin yani İngiliz ve Fransız Devrimlerinin ayırıcı niteliklerinin ele alınması gerekmektedir. Ancak bu şekilde evrimci ve devrimci yaklaşımın sosyal ve siyasal alana ilişkin tezlerinin ideolojik arka planını görmek mümkündür. Üçüncü bölümün son kısmında ise, Burke sonrasında ‘Burke’ü siyasal düşünce’nin farklı tarihsel koşullarda nasıl yorumlandığı ve aktüelleştiği ayrıntılı şekilde incelenecektir. R. Kirk’ten S. Huntington’a kadar değişik okuma biçimleri ele alınacak ve son olarak, buna ilişkin genel bir değerlendirme ve Burke’ü düşünceye yönelik eleştirilere yer verilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA RASYONALİZMİ KARŞITI EPİSTEMOLOJİK- MORAL KURGU

A- Aydınlanma Aklı ve Akılcılığı⁵

Genel bir ifadeyle ‘Aydınlanma’* dendiğinde, modernitenin en önemli uğrağı olarak 18. yüzyılda yaşanan, sonuçları itibariyle günümüze dek etkili olan ve geleneksel olarak 1688 İngiliz Devrimiyle başladığı ve 1789 Fransız Devrimiyle doruk noktasına ulaştığı kabul edilen dönem ve bu dönemde Batı dünyasındaki bilimsel ve felsefi gelişmeler, sosyal ve politik süreçler bir bütün (*idea* ve *süreç*) olarak kastedilmektedir.⁶ Akli başat alması ve tüm toplumsal ilişkiler ve kurumları akılcı esaslar üzerine oturtmayı hedeflemesi nedeniyle Aydınlanma Çağı’nın bir

⁵ Özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren Aydınlanma’nın felsefesini, dünya görüşünü, tarihsel dönemini, düşünürlerini çok çeşitli açılardan ele alan geniş bir literatür ve bu bağlamda farklı yorum tarzları oluşmuştur. Aydınlanma içindeki farklı damarlar ve bunların her biri üzerine yapılmış birbirinden farklı bakış açılarına sahip çalışmaların eleştirel bir analizi için bkz. Christopher M. Gray, “Enlightenments and Counter-Enlightenments”, **Orbis**, Volume 48, Issue 1, Winter, 2004, s. 178-191. Aydınlanmaya ilişkin bu farklı bakış açılarından az çok aktarıldığı yeteri kadar Türkçe kaynak da bulunmaktadır. Örneğin felsefeci Ahmet Cevizci ‘Aydınlanma Felsefesi’ başlıklı kitabına şu tespitle başlamaktadır: “...Kısacası, Aydınlanma nedir? Aydınlanmayı bir ideoloji olarak mı, yoksa bir süreç veya birtakım düşünsel veya pratik süreçler bütünü olarak mı görmek gerekir? Onu yaşanan bir deneyim diye mi, yoksa bir entelektüel projeler listesi olarak mı yorumlamak doğru olur? Aydınlanmayı modernitenin altyapısını meydana getiren bir fikirler öbeği, modernliğin kaynağını oluşturan bir problemler ve tartışmalar dizisi olarak mı yoksa esas, Fransız Devrimi’yle başlayan totaliteryen hareketlerin altyapısı olarak mı okumak gerekir? Aydınlanmayı olumlu bir biçimde bir kazanım olarak mı, yoksa olumsuz bir biçimde ve kötü bir efsane ya da musibetler kaynağı olarak mı değerlendirmeliyiz? *Aydınlanma konusunda bütün bu alternatiflerin her birine uygun düşen bir yorumlar çeşitliliği söz konusudur.*” Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, Felsefe Tarihi Cilt 4, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2002, s. 1-21. Genel bir ifadeyle ‘Aydınlanma’ya ilişkin bu oldukça geniş literatürün zorlamalarının farkında olarak, bu başlığın (Aydınlanma Aklı ve Akılcılığı) içeriğini, belirli temaların ya da düşünürlerin eksiksiz bir sunumu şeklinde değil, temelde Burke’un eleştiri oklarını yönelttiği noktalara/argümanlara odaklanarak sınırlı bir şekilde oluşturduğumuzu belirtelim.

* İng. Enlightenment, Alm. Aufklärung, Fr. Eclaircissement ya da le siècle des lumières, İtal. Illuminismo, İsp. Iluminismo/Ilustracion.

⁶ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 13-16; Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 9; M. Buhr, W. Schroeder, K. Barck, **Aydınlanma Felsefesi**, der. ve çev.: Veyssel Atayman, Yeni Hayat Kütüphanesi, İstanbul, 2003, s. 7-9; Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 99-100; Simon Goyard-Fabre, “Aydınlanma - Aydınlanmacı Siyaset-”, Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (ed.), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, çev: İ. Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 126-138.

diğer adı Akıl Çağı'dır. Aydınlanma düşüncesinin kendi içindeki evrimini,⁷ farklı ülkelerdeki farklı düşünce geleneklerini⁸ ve her bir filozofun, bilim adamının ya da düşünürün Aydınlanma içindeki yerini saklı tutmak kaydıyla, bu adlandırmadan hareketle Aydınlanma'nın en önemli birleştirici ve merkezi kavramının 'akıl' olduğunu söyleyebiliriz.⁹ Aydınlanma düşüncesi, gelenek ve dinde somutlaşan mit, önyargı ve hurafeye karşı, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir kavram olmaktan çok bütün özneler için geçerli evrensel bir kategori olan aklın gücünü savunmuştur.¹⁰ Bu bakış açısı, bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlandırmada ve düzenlemede inanç, vahiy, duygu, önyargı, içgüdü vb. gibi kategoriler yerine ilk ve temel bilgi kaynağı olarak akıllı ve aklın düzenini ön plana çıkarır. Buna göre, soyut bir biçimde akıl yürütme yoluyla varolanlar hakkında kesin ve reddedilemez yanıtlara ulaşılabilir. Bilginin kaynağı geniş anlamıyla akıldır; bilim de temelde akıl yoluyla oluşturulmuş olan tümdengelsel bir sistemdir; doğruluğun tek ölçütü ise mantıksal tutarlılıktır. Bu nedenle her konuya uygulanabilecek mantıksal yani

⁷ Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 21-22; Bir bütün olarak Hampson'un kitabı, bu evrimin çok güzel bir anlatısını sunmaktadır. Bkz. Norman Hampson, **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.

⁸ Gray, "Enlightenments and Counter-Enlightenments", **Orbis**, s. 178-191; Aydınlanma'nın ülkeler bazında (İngiliz, Fransız, Alman, İskoç, Amerikan, İspanyol Aydınlanması şeklinde) taşıdığı karakteristik özellikler, geçirdiği değişim ve dönüşümler, belli başlı filozoflar vb. gibi konular için bkz. Buhr vd., **Aydınlanma Felsefesi**, s. 9-57; Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 35-94.

⁹ Aydınlanma'da bir dönüm noktası olarak kabul edilen Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' sorusuna cevabı, aklın bu merkezi konumunu, insanın özgürleşmesindeki önemini vurgulayarak ortaya koymaktadır: "*Aydınlanma*, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu *ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür*; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır". Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)", **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 213; İnsanlar için *a priori* olarak iyi addedilen bütün öğeleri kapsayan bir 'akıl', 'aklın düzeni', 'aklın özerkliği' ya da 'aklın ilerleyişinin kaçınılmazlığına iman' anlayışının Aydınlanma düşüncesindeki müşterekliği konusunda bkz. Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 14, 19-20; Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 5; Ernst Cassirer, **The Philosophy of Enlightenment**, Princeton: Princeton University Press, 1951, s. 5.

¹⁰ İnanca yer açmak için akla sınır çektiğini belirtse de, aklın kamusal ve özel kullanımını ayırarak Aydınlanmış aklın talepleriyle, sivil/siyasal düzenin gerekliliklerini uzlaştırmaya çalışsa da, Kant için insanın tüm haklarının kaynağı ve insanı insan (özne) yapan temel/sonul ilke evrensel bir kategori olarak akıldır. *A priori* bir temel olarak saf akıl, özellikle Kant'ın ödev etiğinde açığa çıkmaktadır: "Kant'ın ahlak felsefesi, insanların rasyonel ve özgür birer varlık oldukları tezinden yola çıkarak tüm insanların uyması gereken ahlak ilkelerini empirik tecrübelerden bağımsız olarak saf akıldan çıkarmayı amaç edinir." Şahabettin Yalçın, "İnsan Haklarına Deontolojik Bir Temel", **Liberal Düşünce**, Sayı 34, Bahar 2004, s. 157.

rasyonel bir yöntem vardır ve bu yöntem bize doğru açıklamaları sağlayacak tek bilgilenme yoludur.¹¹

Aklın gücüne olan inanç, akılcı esaslara dayalı bilimsel düşüncenin gelişmesiyle bireyi sınırlayan gelenek, din ve otoritenin eleştirilmesini ve toplumsal yapının aklın gösterdiği yönde dönüştürülmesini gündeme getirmiştir. Çünkü Aydınlanma düşünürleri aklın düzenini gerçekleştirmeyi, kendi aklını kendi başına kullanabilme cesareti göstererek ‘*rasyonel otonom özne*’ haline gelen bireyin çıkarlarına ve özgürlüğüne uygun şekilde, toplumun ya da toplumsal düzenin yeniden inşa edilmesi olarak algılamışlardır. Buradaki model tüm insanlık için önerilen kozmopolit bir modeldir. Çünkü herkes aynı akla sahip olduğundan, aynı rasyonelliği sergilediğinden sonuçta herkes aynı doğru sonuçlara ulaşmak durumundadır.¹²

Aydınlanma’yı Avrupa’nın farklı ülkelerinde değişik biçimlerde, ortak düşünceleri ve tavırları bulunmayan düşünürlerce oluşturulmuş bir entelektüel atılım olarak kabul edersek¹³ yukarıdaki akıl anlayışının, kimi zaman daha genel bir düzeye taşınarak bir tür ‘AYDINLANMA’ yorumu olarak sunulan Fransız Aydınlanması’na atfedildiğini söyleyebiliriz. Buna göre aklın düzeniyle doğanın düzeni arasında bir

¹¹ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 30-31, 99-100.

¹² Evrensel bir kategori olarak aklın gücüne yönelik bu inanç Condorcet, Helvétius ve Voltaire gibi Fransız Aydınlanması düşünürlerini, yurttaşları olan Montesquieu’nun düşüncelerine karşı çıkmaya yöneltmiştir. Çünkü onlar, Montesquieu’nun sosyolojik yaklaşımında, tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak evrensel ilkeleri vaaz eden akıl anlayışının dışlandığını düşünürler. Örneğin Condorcet, “doğru bir önermenin tüm insanlar için doğru olması gibi iyi bir yasanın da tüm insanlar için iyi olması gerektiğini” söyleyerek aklın birleştirici ve evrensel *a priori* konumuna vurgu yapar. Gertrude Himmelfarb, **The Roads to Modernity -The British, French, and American Enlightenments-** New York: Knopf, 2004, s. 152.

¹³ Aydınlanma düşünürlerinin birçok alandaki farklılıklarına rağmen, Aydınlanma’yı kendi içinde tutarlı/insicamlı (coherent) bir ‘süreç’ ve ‘idea’ olarak ele alan yaklaşıma karşıt bir çalışma için bkz. Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000. Felsefeci Baykan Aydınlanmayı, özellikle bilgi kuramı açısından çeşitli düşünürler çerçevesinde incelemekte ve Aydınlanma adı verilen ortak özelliklere sahip bir düşünce bulunmadığını, bunun sonradan oluşturulmuş bir kurgu olduğunu ileri sürmektedir. Aydınlanma filozoflarının aralarındaki farklılıkları/zıtlıkları ve her bir filozofun kendi içindeki çelişkilerini ele alan Baykan, çalışmasını şu genel yargıyla bitirir: “‘Aydınlanma’ denilenin ise tamamen efsane olduğunu; gerçekte böyle bir olayın vuku bulmadığını, bunun Aydınlanma’ya inanan entelektüellerin zihninde sadece bir illüzyon olduğunu delillendirdim.” **A.g.e.**, s. 275. Ancak Aydınlanma düşünürleri kendi aralarında teknik anlamda çok farklı düşüncelere sahip de olsalar, ‘akıl’, ‘bilim’, ‘ilerleme’, ‘doğa’ vb. gibi kavramlarla oluşturulan söylemin eleştirel işlevi (kritik) noktasında bir ortaklıkları bulunduğu söylenebilir. Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 14; Peter Gay’in ifadesiyle “18. yüzyılda birçok filozof, ancak bir Aydınlanma vardı... filozoflar güdültü bir koro teşkil ediyorlardı, evet aralarında bazı uyumsuz sesler vardı ama esas olan, tesadüflere bağlı uyumsuzlukları değil, genel uyumlarıydı.” **A.g.e.**, s. 21.

denklik vardır. Aklı kullanarak varolan toplumsal düzenin rasyonel eleştirisi yapılabilir ve görünenlerin ötesindeki doğal gerçekliğe ulaşılabilir. Bu şekilde insana ve toplumsal ilişkilere dair doğal yasalara ulaşarak, toplumsal kurumların bu rasyonel yasalara göre yeniden inşa edilmesiyle, insanlar tarihsel olarak malul oldukları bütün sorunlardan kurtulabilir.¹⁴ Dolayısıyla yapılması gereken, ilke olarak bütün insanların kullanabileceği bir yeti olan akli kullanarak varolan bütün toplumsal kurumların eleştirilmesidir.¹⁵

Yukarıdaki giriş niteliğinde açıklamalardan sonra ‘*akıl (reason)*’ ve ‘*akılsallık/rasyonalite (rationality)*’ kavramları temelinde, Aydınlanma düşüncesinin temel varsayımlarının oluşum sürecini ve kısaca, bu varsayımların Burke’ün eleştirilerine konu olan toplumsal ve siyasal uzantılarını ya da sonuçlarını ele almaya geçebiliriz.

Aydınlanma’nın akıl anlayışı, insan türünün evriminde önemli bir kopuş noktası olarak görüldüğü gibi, buna karşıt şekilde eski dönemden devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka bir orijinallik taşımayan tepkici bir düşünce olarak da görülebilmektedir.¹⁶ Bu şekildeki tek yanlı yorumlar yerine, Aydınlanma’nın rasyonalite anlayışının önceki dönemlerle hem kopuş hem de süreklilik ilişkisi içinde olduğu söylenebilir.¹⁷ Buna göre ‘modernite’¹⁸ adı verilen sürecin ana uğrakları aynı zamanda Aydınlanma rasyonalitesinin de ön tarihini oluşturmaktadır. Modernitenin temelleri Antik Yunan düşüncesine kadar götürülse de, bu konudaki literatürün müşterek yorumu, başlangıcı Rönesans ile yapmaktır. Rönesans’tan 18. yüzyılın sonuna kadar olan süreçte, bilimsel ve felsefi teorilerin oluşumunda inancın yerine aklın, dini bilgi karşısında rasyonel bilginin, düşünce ve davranışların geleneksel

¹⁴ Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 35-38.

¹⁵ Diderot’nun sözleriyle, “her şeyin incelenilmesi... istisnası olmaksızın ve herhangi bir şarta bağlanmaksızın her şeyin eleştirilmesi” talebi, Aydınlanma’nın mevcut düşüncelere ve kurumlara karşı eleştirel yaklaşımını ifade eder. **A.g.e.**, s. 38.

¹⁶ Aydınlanma’nın orijinallliği, *Les philosophes*’un niteliği ve özellikle 17. yüzyıl düşüncesiyle ilişkisi bağlamında ciddi tartışmalar vardır. Bu konudaki farklı tezler ve günümüze kadar yaşanan değişimler için bkz. Stephen Toulmin, **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

¹⁷ Bu süreklilik ve kopuş noktalarının tarihsel temele oturtulmuş analizi için bkz. Hampson, **Aydınlanma Çağı**. Hampson konuyu, birbirini takip eden üç ayrı dönem olarak incelemektedir: On Sekizinci Yüzyılın Düşünsel Ardaları, 1715-1740, 1740-1789.

¹⁸ ‘Modernite’ kavramı, anlam çerçevesi, farklı yorumlar vb. konular için bkz. Toulmin, **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, s. 13-68 (Birinci Bölüm: ‘Modernite Problemi Nedir?’).

biçimleri yerine rasyonel biçimlerinin önem kazandığı görülür. Ayrıca aynı sürecin unsurları olarak birey ve bireysel haklar düşüncesi, bireysel özgürlük, özerklik ve moral otonomi anlayışı gelişmiştir.¹⁹ Bu bakış açısında Aydınlanma düşüncesi, Rönesans'ta temelleri atılan modern bilincin sekülerleşme sürecinin doruk noktası olarak görülmektedir.

Bu süreçte öncelikle belirtilmesi gereken, uzun vadede en etkili olan gelişme Kopernik, Galileo ve Newton²⁰ tarafından geliştirilmiş olan 'modern bilim (bilimsel devrim)'in oluşmasıdır.²¹ Kopernik'in 1543'te ilk kez dile getirdiği ve Galileo'nun yaklaşık olarak bir yüzyıl sonra geliştirdiği yeni astronomik tezin* önemi, gerçekte neyin neyin etrafında döndüğünü göstermesi değil, insanla doğa arasındaki ilişkiye dair oluşturduğu bakış açılarıdır. Yunan ve Musevi-Hristiyan kozmolojisinin temellerini sarsan bu gelişme, doğayı/evreni insan tarafından gözlemlenip analiz edilmek suretiyle, denetim altına alınacak olan cansız madde alanı olarak görmektedir. Newton fiziği ile birlikte ise doğa/evren belirli kanunlara göre işleyen bir tür 'makine' olarak algılanmıştır. Buna göre tamamıyla maddeden oluşan doğada, maddenin zaman ve mekandaki hareketleri her yerde aynı olan ve matematiksel olarak ifade edilebilen evrensel yasalarca belirlenmektedir. İnsan aklı, dikkatli

¹⁹ Bu üç yüz yıllık süreç Avrupa'da ekonomik, toplumsal, kültürel, siyasal ve entelektüel alanlarda büyük ve köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemi kapsamaktadır: Ticaret ve sanayiinin gelişmesi; feodal üretim tarzı ve toplumsal örgütlenmesinin yeni örgütlenme formlarına doğru evrilmesi; üretim biçimindeki değişimlere paralel olarak sınıfsal yapının ve sınıf ilişkilerinin değişmesi; siyasi iktidarda merkezileşme; kent nüfusunda artış ve kentleşmenin gelişmesi; ortaçağın dinsel meşruiyet anlayışının yerini modern seküler meşruiyet kuramlarına bırakması; ortaçağın dini, hiyerarşik, Tanrı merkezli dünya görüşünün yerine modern dönemin seküler, özgürlükçü, insan merkezli dünya görüşünün geçmesi; dini düşüncedeki dünya merkezli kozmolojinin yıkılıp yerini Kopernik, Galileo ve Newton gibi bilim adamlarının katkılarıyla oluşturulan, evreni ya da doğayı insan ve Tanrının dışında bir varlık alanı olarak sunan modern kozmolojinin alması. Ayrıntılar için bkz. Hampson, **Aydınlanma Çağı**.

²⁰ "Aydınlanma'nın bütün önde gelen isimleri din, felsefe ve politika konusundaki tavırları ne olursa olsun, kendilerini Newton'a borçlu hissediyorlardı.... Bunun nedeni açıktı, çünkü Newton eşine rastlanmaz bir fırsat sunmaktaydı: Bir tarafta mekanik, açıklanabilir bir evren; diğer tarafta yaratıcı ama sık sık kendisine müracaat edilmesi gerekmeyen bir Tanrı." Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 61-62; Newton'un önemi, ünlü İngiliz şair Alexander Pope'un (1688-1744) vecizeleşmiş dizelerinde şöyle ifade edilir: "Doğa ve doğanın yasaları karanlıkta gizliydi/Tanrı 'Newton olsun' dedi ve her şey aydınlandı." Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 32.

²¹ "Ortaçağdan modern zamanlara geçişte en belirleyici unsur modern bilimin doğuşu, bilimsel yöntemin kaydettiği gelişme olmuştur... Buna göre, insanlar doğal dünyanın, Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız olan olgularını, yardım görmeden araştırabilirler; onların araştırmalarının sonuçlarını vahye dayalı dinle de, kurumlaşmış otoriteyle de bağdaştırmaları gerekmez." Ahmet Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi: Bursa, 2001, s. 4-5.

* Güneşin dünya etrafında döndüğünü söyleyen *jeosantrik* sisteme karşıt olan, dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü gösteren *helyosantrik* sistem.

gözlemlerden yola çıkarak ve vardığı sonuçları daha fazla gözlem ve deneyle doğrulayarak dünyanın doğal yasalarının işleyişini keşfettikçe, doğanın gizemini çözmek mümkün olacaktır.²² Daha önceleri ereksel neden, Tanrı'nın iradesi ya da Tanrı tarafından verilmiş amaç ya da işlev gibi açıklamalarla ve belli bir gizem ve aşkınlık sınırları içinde düşünülen doğal fenomenler, artık belirli matematiksel kurallar ve neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklanabilecek mekanik ilişkiler olarak düşünülmektedir.²³

Rönesans döneminde, özellikle 16. yüzyılda, hümanist ve şüphecî düşünürlerin oluşturduğu akıl anlayışı ve 17. yüzyılda Descartes ve takipçilerinin oluşturduğu Kartezyen akıl anlayışı 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin rasyonalite düşüncesinin ve aklın gücüne duydukları güvenin temellerini oluşturmuştur.²⁴ Bu düşünürler ortaçağın 'Weltanschauung (dünya görüşü)'nün üzerinde yükseldiği temel ilke ve inançların altını oyarak, Aydınlanma'ya giden yoldaki yapı taşlarını döşemişlerdir. Bu süreçte oluşan sekülerleşme ile, öbür dünya ve ölümden sonraki yaşama yönelik ilgi yerini, bu dünya ve bu dünyadaki yaşama yönelmeye bırakmıştır. Oluşmakta olan '*kendinde bir amaç olarak birey*' düşüncesi, savunucularını Rönesans'ın hümanistleri arasından bulmuştur. Buna göre birey cemaat, aile veya toplumsal tabakaların önceden verili hiyerarşik ve değişmez kalıplarının dışında, tüm toplumsal bağlarından soyutlanarak değerlendirilebilir,

²² "Doğa, artık, değişik olguların bir toplamı, gizemli etkilerin bir karışımı, sorgulanamaz bir Tanrı'nın anlaşılmaz sembollerıyla kaplı bir kanaviçe değil, anlaşılabilir güçlerden oluşmuş bir sistemdi. Tanrı bir matematikçiydi, hesapları her ne kadar ender bir karmaşıklıkla sonsuza dek gidiyorsa da, bu hesaplar insan aklı için anlaşılmaz değildi." Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 32.

²³ A.g.e., s. 21, 31-32; Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, s. 7-8.; Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 60-62; 'Bilimsel devrim'in yukarıdaki betimlemesi ile bir tür anakronizme düşmemek için şunları da belirtmemiz gerekir: "On yedinci yüzyılda kozmolojiyle uğraşanların hepsi ya da hemen hemen hepsi dindar kişilerdi, buluşlarının Tanrı'yı yücelttiğine, Tanrı'nın yarattığı evrenin gizli kalmış görkemini ortaya çıkardığına içtenlikle inanıyorlardı." Ancak geliştirdikleri mekanik evren tasarımı, önce Hobbes'un daha sonra ise Fransız Aydınlanması düşünürlerinin ellerinde materyalizmle birleşecektir. Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 21-22.

²⁴ Geniş anlamda modernitenin, dar anlamda Aydınlanma rasyonalitesinin temelleri konusundaki tartışmalar için bkz. Toulmin, **Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi**. Toulmin, özellikle 16. yüzyıl hümanist ve şüphecî düşünürlerinin savunduğu rasyonalite anlayışının önemine vurgu yapmaktadır. Buna göre, Erasmus'tan Montaigne'ye kadar Rönesans hümanistleri, dönemlerinin önyargıları ve otoriter geleneklerine karşı mücadele ederek, bir akla uygunluk (reasonableness) ve dini tolerans kültürü oluşturmuşlardır. Şüphecî bir bakış açısıyla ortaçağın varsayımlarını sorgulayan hümanistler, Aydınlanma düşünürleri kadar radikal olmasa da ılımlı (modest) bir rasyonalite anlayışını savunmuşlardır. Toulmin, modern düşüncenin kurucu iki temel direği ve 'rasyonalitenin başlıca örneği' olarak Newton ve Descartes'ı öne çıkaran standart yaklaşıma eleştiriler getirmekte ve Rönesans hümanistlerinde bulduğu rasyonalite anlayışını günümüzdeki tartışmalar açısından alternatif bir çözüm yolu olarak önermektedir.

kendi eylemiyle kendini gerçekleştiren, kendi tarihini kendi yaptıklarıyla oluşturan bir varlık olarak görülmüştür. Ayrıca Rönesans düşünürlerinin, ‘zamanın akışı’ ile ‘insanın (bireysel) iradesi’ arasında kurdukları bağlantı Aydınlanma’nın aklın düzenini kurma çabasının temelini atmıştır.²⁵

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes’ın düşünme yöntemi ve oluşturduğu rasyonalite anlayışı, genel olarak modernite ve özel olarak Aydınlanma düşüncesi açısından çok büyük önem taşımaktadır. 17. yüzyıla damgasını vuran rasyonalist akımın en önemli temsilcisi olan Descartes’a göre akıl, “bizi [insanları] üstün kılan ve hayvanlardan ayırdeden”²⁶ “Tanrı vergisi bir yeti”²⁷dir. Descartes “iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırma gücü” olarak tanımladığı aklın evrenselliği ve gücü konusunda tam bir iyimserlik taşır. Buna göre akıl, bütün insanlarda doğal olarak eşit şekilde bulunan, evrensel bir yetidir. Sorun, insanların onu uygun şekilde kullanamamalarıdır.²⁸ Bir diğer deyişle, doğru metot olmaksızın akıl kendi başına faydasızdır. Bu bağlamda, gerçeğe ulaşmak için gerekli olan doğru metodun kullanılması ile Kartezyen rasyonalite anlayışı özdeşleşmektedir. Matematiksel akıl yürütmeden yola çıkan Descartes’a göre insan aklının iki temel gücü vardır: Akıl, kendisi için apaçık ve tartışılmaz olan kesin doğruları, ilkeleri, düşünceleri hiçbir kuşku duymaksızın, dolayimsız olarak bilebilme gücüne sahiptir (entelektüel sezgi); ikinci olarak bu kesin doğrulardan, düşüncenin devamlı ve kesilmeyen hareketi ile, henüz bilmediği diğer doğruları da

²⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1991, s. 155-159. “Zaman (geçmiş-bugün-gelecek) bir kez insanın (bireyin) kendi eylemiyle oluşturduğu bir süreç haline geldikten sonra, Rönesans’ı izleyen dönemlerdeki gelişmeler çok çarpıcıdır.... bu düşünce, 18. yüzyılda ‘insan aklı’nın sürekli bir biçimde ileriye doğru gittiği anlayışına ve dolayısıyla bu gelişimin önündeki ‘akıl dışı’ engellerin kaldırılarak, ‘akla uygun’ (rasyonel) bir düzen kurmanın gerekli olması anlamında bir toplum projesine dönüşecektir ki, bu da dolaylı da olsa, Rönesans’ın antik çağ ile Orta Çağ’dan ‘kopuş’unun uzantısıdır.” **A.g.e.**, s. 159; Rönesans’a ilişkin ayrıntılar için bkz. Lucien Febvre, **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

²⁶ René Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 8.

²⁷ **A.g.e.**, s. 29.

²⁸ Descartes akıl (la raison) ve sağduyu (le bons sens) kavramlarını eş anlamlı kullanmaktadır. “Sağduyu dünyada en iyi paylaşılmış şeydir, çünkü her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanır ki, başka her şeyde en güç memnun olanlar bile, kendilerinde bulunan sağduyudan fazlasını arzu etmezler. Herkesin birden bunda aldanmış olmasına ihtimal verilemez: fakat bu, daha çok, özellikle *sağduyu ya da akıl* denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırma gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir; böylece, kanılarımızın başka başka olması bazılarımızın ötekilerden daha akıllı olmasından değil, sadece düşüncelerimizi ayrı ayrı yollardan götürmemizden ve aynı şeyleri göz önünde bulundurmamamızdan ileri gelir. Çünkü, sağlam zihinli olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır.” **A.g.e.**, s. 7-8.

kesin olarak türetebilir ve şüphe içermeyen bilgisini arttırabilir (tumdengelim). Akıl bu iki gücünü, dört temel yöntemsel kurala (apaçıklık, analiz, sentez ve sayma/kontrol kuralı)²⁹ uygun olarak kullanılmalıdır.

Aklın doğru metotla çalışması sayesinde güvenilir, açık seçik ve kesin bilgiyi elde eder ve miras aldığımız, bizi yanıltan kavram setleri ve düşüncelerin etkisinden kurtuluruz. Descartes felsefi sistemini kurarken malum olduğu üzere ‘yöntemsel şüphecilik’³⁰ yoluyla, zihnini tamamıyla boşaltmaya, sahip olduğu tüm inançları, şimdiye kadar bilgi diye kabul edilen her şeyi silmeye ve böylelikle üzerine kesin bir bilgi sisteminin inşa edileceği temel, tartışılmaz doğruyu akıl yoluyla bulmaya çalışır. Çünkü insanların uymayı tercih ettiği gelenek ve görenekler, önyargılar ve geçmişin örnekleri, akli kullanmayı engelleyen, “aklın sesini dinlemeye bizi daha az elverişli” hale getiren unsurlardır.³¹ Epistemolojik düzeyde düşünürsek, bireyin doğru bilgiye ulaşması için, içinde bulunduğu kültür ve geleneğin etkilerinden sıyrılarak düşünmesi gereklidir. Bir diğer deyişle, kişinin kendi ‘bireysel epistemik otonomluğu’ içindeki akıl yürütme süreci, dış dünyadan izole edilmiş, tarihsel koşullanmışlığından soyutlanmış durumdadır.³² Bu sürecin Descartes’ı ulaştırdığı açık seçik ve kesin olan temel ilke malumdur: *Cogito, ergo sum*.³³ İnsanın varlığını düşünce ile açıklayan bu önerme, ontolojik düzeyde ‘özne’nin dış dünyadan radikal ayrılığını (özne-nesne, zihin-madde, ruh-beden dikotomisi ya da düalizmi),

²⁹ “Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendisinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermektir. İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlemek için her birini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır. Üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için- hatta doğal olarak, birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak- düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmektir. Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için, her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktır.” **A.g.e.**, s. 21-22; Ernst Gellner, Kartezyen metodun bu kuralları ile burjuva girişimcinin ruhu arasındaki paralellığe dikkat çeker, bkz. Gellner, **Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism**, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1992, s. 5-6.

³⁰ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s. 32-40; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Beşinci Baskı, 1998, s. 214 vd.; Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, s. 66-76.

³¹ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s. 14-15.

³² Bu rasyonel otonomi, belirli bir toplumda yaşayan belirli bir somut kişinin otonomisi değil, soyut bir otonomidir. Horkheimer bunu, burjuva düşüncesinin temel bir özelliği olarak görür. Max Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, **Critical Theory: Selected Essays**, New York: Seabury Press, 1972, s. 210-211.

³³ Ayrıntılar için bkz. Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s. 32 vd.

epistemolojik düzeyde ise kesinliği ve açık seçikliği nedeniyle, aklın kendisinin ürettiği bilginin üstünlüğünü ve meşruluğunu ifade eder. Akıl yürütme süreci kültür, gelenek, cemaat vb. gibi bireyi aşan oluşumlara referansla değil, tüm bunlardan soyutlanmış bireyin tecrübe ettiği, akla dayalı yöntemsel sürece referansla açıklanır. Akıl kendisine dışsal olandan, verili olandan ya da otoriteden değil doğrudan doğruya kendine içsel olan özgürlükten hareket eder. Sonuçta konumuz açısından önemli olan nokta, Descartes'ın bu argümanlarının genel olarak modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın temelini oluşturacak olan '*rasyonel otonom özne*'yi vaaz etmesidir.³⁴

Descartes'ın sisteminde, her ne kadar varlığı, mükemmel varlık olan Tanrı'nın varlığı ile kesinlik kazanmış olsa da, maddi dışsal dünyanın bilgisi insanın akla dayalı yöntemsel araştırmasının ürünü haline gelmiştir. Matematiksel akıl yürütmeyi temel kabul eden Kartezyen programda doğanın bilgisi bir tür '*matematikselleştirme*'dir. Descartes, duyuşal özelliklerin, matematiksel akıl yürütmenin kesin olarak nicelikselleştirilebilen özellikleri lehine, sistematik olarak elenmesini önermektedir. “ '*Qualia*'nın (niteliğin), '*quanta*' (nicelik) lehine bir kenara bırakılması programı –duyuşal niteliklere başvuran açıklamalardan kaçınan ve kesin niceliksel ve matematiksel betimlemeye ağırlık veren araştırma programı-, modern bilimin ayırt edici özelliklerinden biri olarak kalmıştır.”³⁵ Ayrıca Descartes'ın bu yöntemi olgu (fact) dünyası ile değer (value) dünyasını da birbirinden ayırmış ve bu olgu/değer dikotomisi, pozitivist bilim kavrayışının temel taşlarından birisini oluşturmuştur.³⁶

Descartes teorik argümanlarından, dönemindeki pratik koşullara yönelik radikal sonuçlar çıkarmaz. (Özellikle fizik ve tıp alanındaki) Bilimsel gelişmelerin,

³⁴ Bunun yanında, Tanrı'nın Descartes'ın sisteminde önemli bir yer işgal ettiğini de unutmamak gerekir. Açık seçik ve kesin bir bilgiyle kavranılan Tanrı'nın varlığı, Kartezyen rasyonalizmin kalbinde yer alır. Descartes için mükemmel varlık olarak Tanrı, dış dünyanın gerçekliğinin garantörü olduğu gibi, aynı zamanda tüm kesin gerçeklerin de kaynağıdır. **A.g.e.**, s. 32 vd.; Ancak Descartes'ın modern dünyada gelişmekte olan bilim ile dini uzlaştırma çabası, alanları ayırsa da bilimin egemenliğine işaret eder: “O [Descartes] gerçekliği ikiye bölerken, bilim ile teoloji ya da dinden her ikisini de bir şekilde korumuş, ama dinin yerini oldukça sallantılı hale getirirken, aklı ve bilimi her şeyin nihai yargıcı yapıp, bütünüyle tartışılmaz ve sağlam bir zemine oturtmuştur.” Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, s. 55.

³⁵ John Cottingham, **Akılçılık**, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003, s. 52.

³⁶ Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, **Critical Theory: Selected Essays**, s. 208.

sonuçta modern yaşamın koşullarında önemli dönüşümler gerçekleştireceğini hissetse de, maddi koşulların dönüştürülmesiyle doğrudan ilgilenmez. Bilimsel yöntemini tüm bilgi alanlarına uygulayarak evrensel bir bilim oluşturma amacı olsa da, aklın gücünü sosyal ilişkiler alanına uygulamada isteksizdir. Davranışlarında kararsız kalmamak ve mutlu yaşayabilmek için kendisine bir kaç düsturluk ‘geçici bir ahlak’ kodu oluşturur: “Birincisi, Tanrı’nın çocukluğumdan beri içinde yetismeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, ülkenin yasa ve adetlerine boyun eğmek,... İkinci düsturum,... en şüpheli görüşleri bile, bir defa benimsemeye karar verdikten sonra, pek güvenilir ve şaşmaz görüşlermiş gibi, daima değişmezcesine takip etmek,... Üçüncü düsturum, her zaman talihten çok kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi isteklerimi değiştirmeye... çalışmaktı.”³⁷ Bunu tersine çevirip, rasyonel otonom öznenin aklın gücünü arkasına alarak, kendi dışındaki gerçekliği (doğa/toplum) dönüştürmeyi amaçlaması, devrimci ve radikal içeriğini Aydınlanma düşüncesinde kazanacaktır. Ancak, toplumsal ve siyasal alan için radikal sonuçlar çıkarmamış da olsa, öznenin sadece kendi akıl yürütme prosedürleriyle yönetilmesi için, kendisine dışsal bütün otoritelerden bağımsızlaşması gerektiğini sisteminin merkezine yerleştiren Descartes olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren Kartezyen programı takip eden rasyonalistlerin teorik alanda ‘bilimsel rasyonalite’ye olan bağlılıkları, 18. yüzyılda Aydınlanma düşünürlerince sosyal ve siyasal ilişkiler alanına doğru genişletilecektir.

Bu noktada Kartezyen rasyonalizm ve Aydınlanma düşünürleri ilişkisi hakkında literatürde farklı yorumların bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Aydınlanma düşünürleri 17. yüzyılın rasyonalistleri gibi, bütün özneler, kültürler ve dönemler için aynı olan aklın evrenselliğine inanırlar. Descartes’ın felsefesinin ve metodolojisinin Aydınlanma’nın rasyonalite anlayışının temelini oluşturduğunu ileri süren Schouls’un çalışmasındaki temel tez, Aydınlanma düşünürlerinin Descartes’tan aldıkları mirası geliştirdikleri yönündedir.³⁸ Buna göre Aydınlanma’nın karakteristik özelliklerini ifade eden özgürlük (freedom), hakimiyet (mastery) ve ilerleme

³⁷ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s. 25-27; Toulmin’e göre Descartes’ın pratik ilişkilerdeki pragmatik ve muhafazakar tutumu, kendi dönemindeki olayların (otuz yıl savaşları, IV. Henry’nin öldürülmesi, şüphecilğin güçlenmesi vb.) rahatsız edici sonuçlarına gösterdiği bir tepkiyi yansıtmaktadır. Toulmin, **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, s. 83 vd.

³⁸ Peter A. Schouls, **Descartes and the Enlightenment**, Edinburgh: Edinburg University Press, 1989, s. 4.

(progress) kavramları, Descartes'ın savunduğu 'rasyonel otonom özne' idealinde içermektedir. Aydınlanma düşünürleri Descartes'ın felsefesinin metafizik yönünü reddetmişler ancak rasyonel otonomi anlayışını mantıksal sonuçlarına götürerek savunmuşlardır. Kartezyen metodun, bilimsel düşüncede devrimci bir yönelimi başlattığını ifade eden Schouls'un vurguları şu noktalarda toplanır: Radikal epistemolojik bireyciliğin gelenek ve önyargının bağlarından özgürleşmeyi sağlaması; aklın bireyin epistemik otonomisinde temellenmesi; bu yaklaşımın geleneksel Hristiyan dünya görüşündeki 'insan' algılayışını yıkması; her şeyden şüphe eden aklın özgürlüğü; doğa, insan ve toplumun yasalarını keşfederek bunlar üzerinde hakimiyeti mümkün kılacak olan bilimin, rasyonel düşünme yönteminin evrensel uygulanmasının sonucu olarak düşünülmesi.³⁹ Schouls'a göre, Aydınlanma düşünürleri bu argümanlarda doğrudan doğruya Descartes'tan etkilenmişlerdir.⁴⁰

Diğer bir yoruma göre ise, Aydınlanma düşünürleri ve Descartes ilişkisi bazı açılardan negatif bir ilişkiyi yansıtır. Buna göre Schouls'un yorumu, Aydınlanma düşünürlerinin Descartes'a yönelik eleştirilerini ihmal etmekte ve akıl anlayışlarının farklılığını göz ardı etmektedir.⁴¹ Her ne kadar, yukarıda belirttiğimiz gibi, rasyonel öznenin otonomisini felsefesinin merkezine yerleştiren Descartes da olsa, bu tamamıyla soyut ve tarih dışı bir düzlemde yer almakta ve Aydınlanma düşünürlerinin ona, sosyal ve siyasal alanda yüklediği işlevleri taşımamaktadır. Descartes'ın düşüncesi beşeri mutluluğu sağlamada bilimin ve aklın üstünlüğünü vurgulasa da, Aydınlanma düşünürlerinin akla yükledikleri eleştirelliliği içermemektedir. Descartes gelenek, hurafe, cehalet ve önyargının doğruya ulaşmaya engel olduğunu belirtirken, bunların yarattığı eşitsiz ve adaletsiz sosyal koşullarla doğrudan ilgilenmez. Onun arayışı sosyal özgürlük ya da eşitlik değil kesinliktir; onun düşmanı kilise ya da feodal sistem değil şüphecilik yarattığı krizdir. Bu yoruma göre Aydınlanma düşünürleri, metodolojik açıdan Descartes'tan çok Bacon,

³⁹ A.g.e., s. 20-67.

⁴⁰ Schouls'un yorumu, Descartes'ın Aydınlanma düşünürlerinin atası olmasının ötesinde, tam anlamıyla bir Aydınlanma düşünürü olduğu yönündedir. A.g.e., s. 6; Kartezyen rasyonalizmin Fransız Aydınlanması düşünürleri üzerindeki etkileri için bkz. Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 222 vd.

⁴¹ Örneğin Voltaire, Descartes'a yönelik eleştirilerini şöyle dile getirir: "Özellikle Descartes, önce sanki kuşkuluymuş gibi yaptıktan sonra, anlamadığı şeylerden öylesine büyük bir kesinlikle söz ediyor ki.... Eğer vücut hakkında beni bu kadar yanılttıysa, ruh hakkında bana söylediği her şeyden de kuşku duymalıyım." Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 74.

Locke ve Newton'dan etkilenmişlerdir.⁴² Peter Gay'ın ifadesiyle “*philosophes*, 17. yüzyıl filozoflarının rasyonalizmiyle ‘metafizik’ diyerek alay etmişlerdir.”⁴³ 17. yüzyıl rasyonalizmiyle Aydınlanma düşünürlerinin akıl anlayışının farkını vurgulayan Ernst Cassirer'in ifadesiyle “O [akıl], artık tüm deneyimden önce gelen, şeylerin mutlak özünü açığa çıkartan ‘doğuştan fikirler’ toplamı değildir. Şimdi akıl, bir mirastan [heritage] çok bir edinim [acquisition] olarak görülür. O, içerisinde gerçeğin, basılmış para gibi depolandığı zihnin hazinesi değildir; gerçeğin belirlenmesi ve keşfedilmesinde yol gösteren orijinal zihinsel bir güçtür... Bütün 18. yüzyıl, akılı bu anlamda anlamıştır.”⁴⁴

Bu temeller üzerinde yükselen Aydınlanma düşünürleri gelenek, kurumsallaşmış din, önyargı ve hurafe karşıtı ‘modern’ ve ‘bilimsel’ addettikleri söylemlerinin merkezi teması olan akla, eleştiri (kritik) işlevini yüklemişlerdir. Bu eleştirel tutumun sonuçları düşünürlere göre farklı olabilse de, eleştireliliğin kendisi düşünürlerin ortak noktasıdır. Ancak, Aydınlanma'nın akla dayalı söylemi,⁴⁵ bütün Aydınlanma düşünürlerinin teknik anlamıyla ‘rasyonalist/akılcı’ oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır.⁴⁶ Teknik ve sınırlı anlamıyla akılcılık, tüm insan bilgisinin sonul olarak duyuusal deneyimden çıktığını ileri süren deneycilik (empiricism) ya da duyumculuğa (sensationalism) karşıt olarak; bilginin edinilmesinde duyular yerine aklın oynadığı role vurgu yapan, duyulardan bağımsız olarak aklın *a priori* bilgiye ulaşabileceğini savunan düşünce akımını ifade eder. Oysa Aydınlanma'nın birçok

⁴² Bu, özellikle Fransız Aydınlanması düşünürlerinde ifadesini bulur. Bkz. Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 98-189; Ancak, Kartezyen sistemin akılı evrensel bir eleştiri yetisi yaparak, insanın tüm önyargı ve yanlış düşüncelerden özgürleşmesinin önünü açan şüpheli yönünü benimseyen düşünürlerin, bu açıdan Descartes'ın önemini teslim ettiklerini de unutmamak gerekir. Örneğin Condorcet'ye göre, insanlığın ilerleme tablosunda en son dönemden bir önceki olan ve kendisinin de içinde bulunduğu dokuzuncu evre, Descartes'ın rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransız İhtilaliyle veya Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dönemdir. Condorcet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı**, çev. Oğuz Peltek, Cilt II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 3 vd.; D'Alembert'e göre ise aklın dünyayı aydınlatmasını sağlayan, “fikir ve eserleriyle, felsefede yaptıkları devrimle, insanlık tarihini ‘gerçek yörüngesine sokmuş’ bu büyük adamlardan ikisi Bacon ve Descartes’tır.” Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 145.

⁴³ Peter Gay, **The Party of Humanity: Essays on the French Enlightenment**, New York: Alfred A. Knopf, 1964, s. 270.

⁴⁴ Cassirer, **The Philosophy of the Enlightenment**, s. 13.

⁴⁵ “Bu felsefe, tüm çalışmalarında, akılı koşulsuz hareket noktası olarak alır.” Buhr vd., **Aydınlanma Felsefesi**, s. 81; “...bu entelektüel hareket, her şeyden önce mutlak bir akılcılıkla, insan davranışının yegane rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna beslenen inançla karakterize olur.” Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 9.

⁴⁶ “Önceleri, özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, ‘Akılcılık’ terimi genellikle kilise ve din karşıtı bir bakış açısına sahip serbest düşünürler için kullanılmaktaydı.” Cottingham, **Akılcılık**, s. 10.

düşünürü teknik anlamıyla akılcı değildir;⁴⁷ epistemolojik düzeyde daha çok duyumculuğu benimsemiş düşünürlerdir.⁴⁸ Ancak farklı şekillerde ortaya koymuş olsalar da “her biri bu ya da şu tarzda akıl kavramına dayanır ya da dönüp dolaşıp akıl kavramına gelirler”.⁴⁹ Bu nedenle, bu teknik ve sınırlı anlamı içindeki akılcılık/deneycilik ikiliğini özellikle Aydınlanma düşünürleri açısından kesin sınırlar içinde düşünmememiz gerekir.⁵⁰ Çünkü bu düşünürler, 17. yüzyıl rasyonalizmine yönelik empirist eleştirilerden (öncelikle Locke) ve doğa bilimlerinin metotlarından etkilenmiş de olsalar, aklın tamamıyla deneyime indirgenmesini de reddederler. Sistemlerinde, aktif bir güç olarak akıl, duyumsal verilerin basit toplamını aşan, geleneğin ve vahyin otoritesinden bağımsız olan yerini korumaktadır.⁵¹ Aslında aklın her şeyden bağımsız olan özerk gücü ve deneyci yöntemin bütünleşmesi, en yetkin ifadesini Kant’ta bulacak olan bir çeşit sentezi ifade etmektedir.⁵² Buna göre özerkliğini kazanmış olan akıl, gözlem ve deneyin desteğiyle dış dünyayı (doğa ve toplum) doğru şekilde anlayabilir, açıklayabilir ve ulaştığı doğrular yönünde dönüştürebilir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, genel olarak epistemolojide Locke’un duyumcu bilgi kuramını takip eden Aydınlanma düşünürleri, felsefi sistemlerinde akıl ve aklın

⁴⁷ “On sekizinci yüzyılda, Avrupa’da, Aydınlanma Çağı’nın düşünürleri genellikle ‘Akılcı’ olarak betimlenmişlerdir; bununla söylenilmek istenen, bu düşünürlerin felsefeyi boş inançlar ve dogmalar zincirinden kurtarmak için aklın ve usamlamanın kullanımına bağlanmış olmalarıdır; ancak terimin bu genel kullanımı kolaylıkla yanılgıya yol açabilir, çünkü Aydınlanma Çağı’nda yalnızca bazı filozoflar teknik anlamda ‘Akılcı’ filozoflar olarak nitelendirilebilirler.” A.g.e., s. 14.

⁴⁸ Locke’un duyumcu bilgi kuramı, 18. yüzyıl üzerinde genel bir etkiye sahip olmuştur. Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 33; Buhr vd., **Aydınlanma Felsefesi**, s. 12; Felsefeci Cevizci’nin ifadesiyle “Aydınlanma’nın resmi epistemolojik öğretisi, en azından Aufklärung’a ya da Kant’a kadar empirizm”dir. Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 17.

⁴⁹ Buhr vd., **Aydınlanma Felsefesi**, s. 80; Ödünsüz duyumcu ve empirist Diderot’nun sözleriyle: “Merhamet Hristiyanlar için ne ise, akıl da filozoflar için odur. Merhamet Hristiyanın eylemini belirler, akıl ise filozofun.” Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 152.

⁵⁰ Cottingham’a göre bu, sadece Aydınlanma düşünürleri için değil, genel olarak böyle kabul edilmelidir: “ ‘Akılcılık’la ‘Deneycilik’in birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış iki alan olarak görülmemesi gerekir. İki alan arasında birçok bakımdan örtüşen unsurlar bulma olanağı vardır, öyle ki, bir filozof bir bakımdan akılcılık paradigmasına uymakla birlikte, düşüncesindeki başka unsurlar belirgin bir şekilde deneyci görüşe uygun düşebilir.” Cottingham, **Akılcılık**, s. 18, 14-19; ayrıca bkz. Buhr vd., **Aydınlanma Felsefesi**, s. 81-82.

⁵¹ Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 151 vd.

⁵² Kant’ın düşüncesinde, bilginin oluşumunda hem deneyimin hem de aklın katkısının kaçınılmazlığı vurgulanarak, rasyonalist felsefe ile empirist felsefenin bir sentezi gerçekleşmektedir. Kant, bilgiyi tek kaynağa indirgeme çabalarına karşı çıkarak, hem empiristlerin rasyonalistlere yönelik eleştirilerini hem de empirizmin eleştirisini içeren bir epistemoloji geliştirmiştir. Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 534-535.

gücüne de merkezi bir yer vermektedirler.⁵³ Locke, insanın fikirlerinin oluşumunu denetleyen güçleri neredeyse yerçekimi kanununa benzer bir biçimde ortaya koymaya çalışmış;⁵⁴ ‘doğuştan verili idealar’ düşüncesine karşı çıkararak, insan zihninin doğuştan bir boş levha (*tabula rasa*), ‘üzerinde hiçbir yazının olmadığı beyaz bir sayfa’ gibi olduğunu savunan bir bilgi kuramı geliştirmiştir. Buna göre tüm bilgiler deneyimden (experience) kaynaklanmaktadır. Locke için deneyim, dışsal dünyaya ilişkin veriler olan duyumları ve içsel duyumlar olan idraki ya da düşünümü (reflection) kapsamaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla doğuştan *tabula rasa* olan zihnin içeriği dış dünyadan alınan duyumlar ve bunların işlenmesi yoluyla oluşmaktadır. Bu nedenle insanın ve aklının kendi doğasında bir olumsuzluğu yoktur. İnsan, doğuştan günahkar ya da kötü bir doğaya sahip değildir. İnsanın akıl dışı davranışları çocukluktan itibaren edindiği yanlış fikirlerden kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Bu düşünceler Fransız Aydınlanması düşünürlerinin (d’Holbach, Helvétius, Condillac vb.) ellerinde ontolojik düzeyde materyalizmle birleştirilecek ve radikal bir içerikle toplumsal ve siyasal tezlerde kullanılacaktır.⁵⁷ Buna göre insanın aklını kullanamaması, aklın kendisindeki bir eksiklikten değil, *tabula rasa*’nın içeriğinin gelenek, önyargı, hurafe, din, otorite vb. tarafından kötü doldurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer bu duruma yol açan toplumsal koşullar ve kurumlar değiştirilirse, *tabula rasa*’nın içeriği de değişecektir. Dolayısıyla bu şekilde aklın hakim olduğu rasyonel

⁵³ Locke’un kendisi de bilgi kuramında empirist, sosyal ve siyasal kuramında rasyonalisttir. Atilla Yayla, **Liberalizm**, Ankara: Liberte Yayınları, 4. Baskı, 2002, s. 35, 51.

⁵⁴ “Newton, nasıl ne yapacağı belli olmayan ve çoğunlukla habis doğal güçlerin yerine akılcı bir doğa kanunu koyduysa, Locke da insan zihninin işleyişinin bilimsel kanunlarını bulmuş gibi görünüyordu. Bu işleyiş sayesinde, daha mutlu ve daha akılcı bir toplum yaratmak olanağı ortaya çıkıyordu.” Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 33.

⁵⁵ “Tüm bilgiler sonunda deneyimden türemiştir; Locke için deneyim, esas olarak duyuma dayanır – yani zihnin, bizi kuşatan dünya hakkında beş duyu organı yoluyla sahip olduğu dolaysız farkındalığı. Locke, duyumdan gelen idelerin yanında, ‘düşünüm’ idelerinin olduğunu, yani zihnin kendi işlemleriyle ilgili olarak düşündüğünde ve duysal izlenimleri karşılaştırırken ve düzenlerken ortaya çıkan idelerin de olduğunu söylemektedir.” Cottingham, **Akılçılık**, s. 84-85.

⁵⁶ Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 33.

⁵⁷ Bu bağlamda İngiliz felsefesinin Fransız Aydınlanması düşünürleri üzerindeki etkisini ele alan Macit Gökberk, iki aydınlanma geleneğinin farkını vurgular: “Daha çok sakin bir bilimsel araştırma havası içinde gelişen İngiliz Aydınlanma felsefesine karşılık, Fransız Aydınlanma felsefesi şimdiye kadarki anlayış ve görüşleri kıyasıyla yıkmak isteyen bir *savaş felsefesidir*: Kışkırtıcıdır, inkarcıdır; göreceği işte kendisine büyük güveni olduğu için de dogmatiktir.” Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 14. baskı, 2003, s. 311.

koşullar oluşturularak insan da, tarihsel süreç de maruz kaldıkları olumsuzluklardan kurtarılarak değiştirilebilir.⁵⁸

Aydınlanma'nın akla dayalı eleştirel tutumu, her şey üzerine düşünme ve her şeyi eleştirme hakkını ileri sürüyor ve uygulamaya çalışıyordu. Gerçi akıl, geleneksel anlayışta, insanın düşünme faaliyetinin bir yetisi ve salt insana özgü olarak Tanrısal aklın bir parçasıydı. Ancak bu anlayış özne olarak insanı, Tanrısal akla tabi kılarak edilgenleştiriyordu. Aydınlanma ise etken, özerk ve değiştirici bir akıl anlayışı geliştirdi: "Akıl varolanın eleştirilmesini sağlayan araç, doğaya egemen olma, topluma biçim verme yetisi vb. olarak anlaşılmaya başlandı. Akıl, insanlara, kendilerini devralınan eski, köhneleşmiş ideolojiden kurtulma olanağı veren, doğayı egemenlik altına almayı ve eski toplumsal düzeni (feodal düzeni) değiştirmeyi sağlayan güçtü. Bu da, insanın kendi kendisine sahip çıkması; mevcut her otoriteden ve olgulara dayanan (pozitif) her şeyden bağımsız olarak davranması yani tamamen *özerk* hareket ederek akıl yardımıyla yönetmesi demekti."⁵⁹ Engels'in, Fransız Aydınlanması bağlamındaki sözleriyle: "Din, doğa görüşü, toplum, devlet düzeni, her şey acımasız, kıyasıya bir eleştiriden geçiriliyordu. *Her şey varlığını ya aklın yargıç sandalyesi önünde haklı çıkarmak ya da varlığından vazgeçmek zorundaydı.* Düşünen akıl, biricik ölçü olarak her şeye uygulandı... O zamana kadarki tüm toplum ve devlet biçimleri ve geçmişten artakalan tüm düşünceler, akıldışı ilan edilerek terkedildi. Dünya o zamana kadar kendini yalnızca önyargılarla yönettiymişti; geçmişteki her şey, artık ancak acınmaya ve küçümsenmeye layıktı."⁶⁰

⁵⁸ İster rasyonalist ister empirist temelden hareket edilsin önemli olan nokta, Aydınlanma'nın dış dünyaya (doğa/toplum) bakışı ve mevcut durum karşısındaki eleştirel konumudur: "Locke'un Fransız materyalizmindeki (Helvétius ve d'Holbach aracılığıyla) yorumu... insan zihnini bütünüyle dışsal dünyaya bırakırken, Locke'un saldırdığı 'doğuştan verili idealar' düşüncesi ise dışsal dünyayı bütünüyle paranteze almaktaydı. Bu iki tavrın da bir nedeni vardı: Aydınlanma, fiili olarak hüküm süren olumsuzlukları, insan tabiatının kusursuzluğuna olan inancına rağmen, açıklama durumundaydı ve açıklamanın yöneldiği yer, insan ve insan zihninin, anlayışının dışında *tabula rasa*'nın 'kötü' doldurulmasını sağlayan bir yer olmalıydı. Bu yer Rousseau'da toplumun kendisiydi; genel Aydınlanma portresi içinse din, gelenek ve otorite üçlemesine dayanan skolastik dünya görüşüydü."

Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 63.

⁵⁹ Buhr vd., **Aydınlanma Felsefesi**, s. 83.

⁶⁰ **A.g.e.**, s. 80.; Engels, aklın bu gücünün koşullanmışlığına ve sınırlarına da vurgu yapmaktadır: "aklın krallığı burjuvazinin idealize edilmiş krallığından daha fazla hiçbir şey değildir." Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 4.

Aydınlanma düşünürlerine göre felsefenin görevi, 17. yüzyıldaki gibi kendi kendine yeterli, kapalı metafizik sistemler inşa etmek değil, diğer bilimlerle işbirliği içinde doğal ve sosyal fenomenleri incelemek ve eleştirmektir. Bunu yapmasındaki amacı saf teorik bir çaba değil, hayatın ve toplumun kendisini şekillendirmede eleştirel bir güç olarak işlev görmektir. Düşünce artık sadece verili olanı temsil etmeyecek, aynı zamanda rasyonel olanı gerçekleştirmenin de aracı olacaktır. Eleştirel bir güç olarak felsefe ve akıl kavramı, 17. yüzyıldaki bilimsel devrimle doğa bilimlerinde yaşanan gelişmenin Aydınlanma düşünürleri üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak görülebilir.⁶¹ Kepler, Galileo ve Newton'un katkılarıyla oluşturulan doğanın/dünyanın bilimsel açıklamasının benzerini, bireysel (insan) ve toplumsal (toplum) alanda oluşturma amacıyla olan Aydınlanma düşünürlerinin çabası, doğa bilimlerindeki başarıları sosyal ve politik alana yaymaktır. Newton'un, maddi dünyanın doğasını ve işleyişini birkaç temel yasa ile açıklamasına benzer şekilde, akıl ve bilimin gücüyle sosyal dünyanın temel yasaları da açığa çıkartılabilir. Buna göre akıl, doğa bilimlerinde olduğu gibi, sosyal dünyanın yasalarını kavrayabilir ve onu, insanın ihtiyaçlarına uygun olarak buyruğu altına alabilir.⁶²

Bu noktada Aydınlanma'nın en önemli karakteristik özelliğinin 'akılın düzeni'ni kurma arzusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu arzunun temelleri Bacon'ın, modern dönemde eskinin ideali olan '*vita contemplativa*'nın artık yerini '*vita activa*'ya bırakması gerektiği düşüncesine kadar gider. Bunun anlamı antikite ve ortaçağın doğa ve varlık üzerine saf tefekkür anlayışının bırakılıp, bireyin kendi dışındaki koşullara hükmetmesini, egemen olmasını amaçlayan modern idealin benimsenmesidir. Bu ideali pratiğe geçirme arzusu, farklı eğilimlerine rağmen

⁶¹ "Din ve metafizik Aydınlanma'nın baş düşmanlarıysa, bilim de en büyük kahramanlarıdır... Bilim 'doğa ve toplum kitabını okuyan işlevsel bir araç olarak akli', bilimsel bir dünya görüşü de, din ve hurafelerden arındırılmış rasyonel bir bakış açısını cisimleştirir.... Bilime bu gözle bakan Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmı bilimle fiilen ilgilenen, ya belli bir bilim icra eden ya da genel olarak bilim üzerine yazan kimselerdi. La Mettrie hekim, d'Alembert ve Condorcet matematikçiydi. Montesquieu ve Diderot bilim üzerine yazan düşünürler, Kant modern bilimi temellendirmeye kalkışan bir filozoftu. Voltaire ise Descartes'ın gök teorisiyle Newton'un gök teorisini karşılaştıracak ve hayatını adeta dönemin en gelişmiş bilgisini meydana getiren deneysel felsefeyle Newton fiziğini kendi ülkesine ve dünyaya tanıtmaya adayacak kadar büyük bir bilimsel birikime sahipti." Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 12.

⁶² "Aydınlanma düşünürleri, sıranın, doğanın fethinden sonra, insanın veya insani olanın fethine geldiğini düşünür ve insan bilimlerini veya sosyal bilimlerini doğa bilimlerinin yeterliği ve başarısı ispatlanmış yöntemiyle sıfırdan inşa etmeye kalkışır... La Mettrie gibi... Helvétius gibi..." **A.g.e.**, s. 13.

Aydınlanma'daki birleştirici unsurlardan birisidir.⁶³ Bunun sosyal alandaki sonucu, aklın gücüne dayanarak mevcut geleneksel değer ve kurumların eleştirilmesi ve bunlardan insanın doğasına ve ihtiyaçlarına ters olan ya da insanın potansiyelini gerçekleştirmesini engelleyen unsurların değiştirilmesi zorunluluğudur. Böylece Aydınlanma düşünürlerinin söyleminde akıl, en geniş anlamıyla mevcut olanlara yönelik amansız eleştirilerin meşruiyet kaynağı ve aracı olmuştur.

Aklın gücüne olan katıksız inanç, Aydınlanma düşüncesinde, bunu bütünleyen bir 'ilerleme' anlayışını da doğurmuştur. Bir diğer ifadeyle, Aydınlanma'nın akıl kavramı optimist bir ilerleme doktrini ve yeni bir tarih felsefesi ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Buna göre, dışsal bir iradenin değil doğrudan doğruya insanın fiziksel ve sosyal doğasının sonucu olarak algılanan ilerleme süreci, insanlık tarihinde aklın gelişiminin ve bilim yoluyla hakimiyetini kurmasının tarihidir. Modernleşme sürecinin meşruluğunu ifade eden ilerleme doktrini, pozitif bilgiyi üreten/edinen akıl/akılcılaşma yönündeki bu süreci, mutlu ve arzulanan bir yönelimin ifadesi olarak görmektedir.⁶⁴ Bu bağlamda, Aydınlanma düşünürleri içinde düşünceleri en çok ele alınan filozof Condorcet'dir.⁶⁵ Condorcet'nin bu konudaki çalışması, daha sonra Weber'le özdeşleşecek olan, modernliğin rasyonelleşme süreci olarak görülmesinin düşünsel temellerinden birisi olarak görülebilir. Condorcet'ye göre, mükemmelleşebilirliğin (perfectibility) önünde herhangi bir sınır bulunmayan

⁶³ Peter Gay'in ifadesiyle, Aydınlanma felsefesinin en aşına olunan yönü, "yüzyıl boyunca '*philosophes*'un yazılarına yayılan, insanın iktidarını (gücünü) çevresine uygulama (tatbik etme) dürtüsüdür." "Doğaya nüfuz etme (hakim olma) klişe bir sözden fazlasını ifade eder: *philosophes* onunla tam olarak neyi kastettiklerini biliyorlardı. Bacon'dan, (her ne kadar daha az da olsa) kısmen Descartes'tan, özellikle kendi zamanlarının ihtiyaçları ve olanaklarından öğrenmişlerdi." Gay, **The Party of Humanity: Essays on the French Enlightenment**, s. 128.

⁶⁴ "Fransız Aydınlanması'nın ve devrimci ardıllarının felsefelerinin tümü de usu nesnel bir tarihsel güç olarak koyuyorlardı ki, bir kez despotizmin zincirlerinden kurtulduğu zaman, dünyayı bir ilerleme ve mutluluk alanı yapacaktı." Herbert Marcuse, **Us ve Devrim**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1989, s. 6.

⁶⁵ *Philosophes*'un sonuncusu ve Fransız Devrimi'ne aktif olarak katılan tek filozof olan Condorcet'nin, Temmuz 1793'te hakkında çıkan tutuklama kararı nedeniyle giyotin tehdidi altında gizlendiği dönemde yazdığı "*İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*" başlıklı eseri, daha sonra Fransız Aydınlanması'nın temel metinlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Cevizci, eserin önemini şöyle ifade eder: "Aydınlanmayı, fakat özellikle de Fransız Aydınlanmasını karakterize eden bütün unsur ve yaklaşımları kendisinde bir şekilde ihtiva eden bu eser, Condorcet'nin insan soyunun tam bir yetkinliğe doğru sürekli bir ilerleme içinde bulunduğu inancını ifade ederken, insanlık tarihini söz konusu ilerleme inancına uygun olarak, örneklerine özellikle ondokuzuncu yüzyılda rastlayacağımız bir tarzda, dönemleştirir. Eserin bu özellikleriyle, sadece liberalizm üzerinde değil... sosyal bilimlerin doğuşu ve şekillenışı üzerinde de kayda değer bir etki yaptığı, hemen herkes tarafından kabul edilen bir husustur." Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 182-183.

insan, aklın önündeki engelleri yok ederek yetkin hale gelebilir.⁶⁶ Tarihsel gelişim de, insanın bilgisinin artışıyla aklın hakimiyetine doğru giden, geçmişe ilişkin dokuz büyük dönem ve gelecek için bir dönem olmak üzere, on aşamalı geri döndürülemez bir ilerleme sürecini içermektedir.⁶⁷ Aklın önyargıya karşı savaşıyla bilgidaki artışa göre yapılan bu dönemselleştirmede önemli olan, farklı aşamaların özelliklerinden çok, tüm aşamaların kesintisiz tarihsel bir zincirin parçaları olarak ya da aklın engellenemez yürüyüşünün aşamaları olarak görülmesidir. Bütün ilerleme süreci aklın önyargı, gelenek, otorite vb. gibi engellere rağmen kazandığı güç ve iktidarı ve gelinen noktadaki devrimci konumunu göstermektedir.⁶⁸ Fransız Devrimi ile birlikte, Condorcet'nin geleceğe yönelik olarak coşkuyla anlattığı onuncu dönem başlamıştır. Bu dönemde hakim güç haline gelen akıl, hem doğayı hem de toplumu kontrol altına alacak ve yönetecektir. Aklın gücü, insanın mükemmelleşebilirliği nedeniyle özgürlük ve eşitlik açısından sınırsız bir gelişme yaratacaktır. Sonuçta “artık yeryüzünde güneşin, *akıllarından başka efendi tanımayan hür insanları*, yalnız onları aydınlatacağı gün gelecektir.”⁶⁹

Condorcet akıl kavramını, doğa bilimleri ve sosyal bilimler için ortak şekilde algılamaktadır. Doğa bilimlerinde akıl, doğanın düzenliliğinden hareketle yasaları keşfetmekte ve doğaya hakim olmaktadır. Akıl, aynı şekilde insan ve topluma ilişkin yasaları da keşfedebilir ve onlara da hakim olabilir: “Tabiat bilimlerinde biricik inanma temeli, evren olaylarını düzenleyen, bilinen, bilinmeyen genel kanunların zorunlu, sabit olduğu fikridir; böyle olunca, tabiatın diğer alanlarında olduğu gibi, insanın zeka, ahlak yetilerinin gelişmesi yolunda da bu ilke, neden aynı derecede doğru olmasın?”⁷⁰ Buna göre bilimsel gelişme “sosyal davranış alanını yeni baştan

⁶⁶ Condorcet'nin ifadesiyle çalışması, “muhakeme (reasoning) ile, olgularla insan güçlerinin mükemmelleşmesinde hiçbir sınır olamayacağını gösterecektir. İnsanın mükemmelleşmesi gerçekten sınırsızdır. Bu olgunlaşabilmedeki ilerlemelerin, bundan böyle de kendilerini durdurmak isteyen her türlü kuvvetten bağımsız olarak, tabiatın bizi içine attığı yeryuvarlağının devamından başka sınırları yoktur.” Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, Cilt I, s. 5.

⁶⁷ Dönemlerin özellikleri için bkz. A.g.e., Cilt I, s. 16-157; A.g.e., Cilt II, s. 3-105.

⁶⁸ “Her şey bize gösteriyor ki, insan zekasının büyük devrimlerinden birinin zamanına ulaşmış bulunuyoruz.” A.g.e., Cilt I, s. 15.

⁶⁹ A.g.e., s. 74; Condorcet'nin, insan aklının zirvesine ulaştığı onuncu döneme ilişkin coşkulu ve optimist açıklamaları için bkz. A.g.e., Cilt II, 66-105.

⁷⁰ A.g.e., Cilt II, s. 66-67. “Condorcet... sosyal kurumların matematiksel analizini öne çıkaran yaklaşımıyla, sosyal sanat ya da bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olmak bakımından önem taşır.” Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 180.

şekillendirmeye imkan sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olduğu”⁷¹ için, insanın ahlaki mükemmelleşmesini de sağlayacaktır. Bilimsel olarak organize edilmiş eğitim-öğretim süreciyle insanlar, sosyal-siyasal ilişkiler alanında da akla dayalı davranmayı öğrenebilirler. Locke ve Condillac’ın duyumcu psikolojisinden hareketle insan doğasının dönüştürülebilirliğine olan inanç, bilimsel gelişmenin insanları ahlaki yetkinliğe de götüreceği anlayışını doğurmaktadır. Bir diğer deyişle, bilimsel/akılcı gelişme ile ahlaki ilerleme arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bireylerin sosyal ilişkiler alanındaki ahlaki zaaflarının temelinde akılcı davranışlar değil, akıl karşıtı unsurlar bulunmaktadır. Bu nedenle aklın bilgi üretim sürecinde olduğu gibi pratik/ahlaki ilişkiler alanında da, miras alınan dini inançlara, önyargılara, geleneklere ya da felsefi düşüncelere ihtiyacı yoktur. Sadece aklın gücüne dayanan bilim, genel bir ifadeyle insanın mutluluğu ya da refahı için yeterlidir. Zaten beşeri mutsuzluğu ve sorunları doğuran nedenler, akli sınırlayan ona engel olan unsurlardır. Sonuçta bu unsurlardan bağımsız hareket edebilen hatta onları yok ederek sınırlayıcı etkilerini gideren akıl, sosyal ve politik alanda da hakimiyetini kuracaktır. Sonuç olarak Condorcet’nin, tarihsel ilerleme düşüncesi ile bütünleşmiş hem eleştirel ve yıkıcı, hem de kurucu ya da yeni baştan inşa edici akıl anlayışının Aydınlanma’nın karakteristik özelliğini temsil ettiğini söyleyebiliriz.

⁷¹ Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 180.

B- Aydınlanmanın Farklı Kanalları: İskoç Aydınlanması ve Akıl Eleştirisi*

İlk başta belirttiğimiz gibi Aydınlanma düşüncesini tüm toplumlar için aynı şekilde yaşanmış bir süreç olarak algılamamak gerekir. Aydınlanma Çağı düşünürleri birbirinden çok farklı argümanları savunmuşlar ve bu durum Aydınlanma düşüncesinde farklı damarların oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda müşterek çıkış noktaları bulunmakla birlikte Kıta Avrupası Aydınlanması ve İskoç Aydınlanması'nın birbirinden farklı argümanlara ve yönelimlere sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁷² Kıta Avrupası Aydınlanması'nı temsilen Fransız ve ondan farklı teorik öncüllere dayanan İskoç/İngiliz Aydınlanma gelenekleri arasındaki ayrımı vurgulamak için, biraz uzun da olsa Hayek'in satırlarına başvurmak aydınlatıcı olacaktır: “İki geleneği ayırt etmek için, bunların onsekizinci yüzyılda arz ettikleri nispeten saf formlarına bakmak lazım. ‘Britanya geleneği’ diye adlandırdığımız şey, David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson tarafından öncülük edilen, yine İngiliz çağdaşları Josiah Tucker, Edmund Burke ve William Paley tarafından desteklenen ve geniş ölçüde common law hukuk dairesinde temellerini bulan bir geleneğe müracaat eden bir grup İskoç ahlak felsefecisi tarafından ortaya konulmuştu. Bunların karşısında derin bir şekilde Kartezyen rasyonalizmden mülhem Fransız Aydınlanması vardı: Ansiklopedistler ve Rousseau, Fizyokratlar ve Condorcet bunların en meşhur temsilcileriydi. Tabii mezkur ayrım ulusal sınırlarla tam örtüşmüyor. Montesquieu, daha sonra Benjamin Constant ve dahası Alexis de Tocqueville, muhtemelen ‘Fransız’ geleneğinden ziyade bizim ‘Britanya’ geleneği diye adlandırdığımıza daha yakındırlar. Ayrıca Godwin, Priestley, Price ve Paine (Jefferson gibi Fransa’da bulunmasından sonra) tamamen o geleneğe bağlı Fransız devrimi hayranı kuşağı saymazsak, Britanya Thomas Hobbes ile en azından

* Bu başlığın içeriği, İskoç Aydınlanması'nın Burke'ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerinde etkili olan argümanlarıyla sınırlanmış bir çerçevede oluşturulmuştur.

⁷² “Kıta Avrupası Aydınlanması ile İskoç Aydınlanması arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu iki Aydınlanma çeşitli bakımlardan birbirlerinden çok farklıdır. Kıta Avrupası Aydınlanması, İskoç Aydınlanması'ndan, İskoç Aydınlanması filozoflarının kendiliğinden ve planlanmamış olan üzerindeki vurgusuna karşılık, mücerret aklın gücüne daha büyük bir güven duymasıyla ve beşeri ilişkilerde dizayn ve kasıt üzerindeki vurgulamasıyla ayrılmaktadır. Mamafih, bu bölünme coğrafi bir bölünmeden ziyade fikirler arasındaki bir bölünmeydi, bazı Fransız ve Alman filozoflar İskoçların fikirlerine benzer fikirler serdetmekteydi.” Stephen Davies, “Aydınlanma”, çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, Sayı: 37, Kış 2005, s. 5.

rasyonalist geleneğin kurucularından birini ortaya çıkarmıştır.... Mezkur farklılık doğrudan doğruya, İngiltere’deki esas itibariyle ampirist mahiyetteki dünya görüşünün ve Fransa’daki rasyonalist yaklaşımın hakimiyetine dayandırılabilir.”⁷³

Hayek’in de belirttiği gibi, kullandığımız ulusal aidiyet bildiren sıfatlara rağmen, yapılan ayrımları belirli teorik öncüllere, bakış açılarına, kavram setlerine bağlılık düzleminde anlamlandırmak gerekir. Bu karşılaştırma çok değişik açılardan yapılabilir. Bizim burada konumuz açısından yapmaya çalıştığımız, Kıta Avrupası ya da Fransız Aydınlanması’nın akla dayalı çözümlemesiyle, İskoç Aydınlanması’nın⁷⁴ akılcı olmayan çözümlemelerinin farklılığını ve bu iki farklı yaklaşımın moral, toplumsal ve siyasal teorideki* sonuçlarını göstermeye çalışmaktır.

Kıta Avrupası Aydınlanması’nın akıl/akılcılık anlayışından ciddi farklılıklar taşıyan İskoç Aydınlanması düşünürleri, Burke’ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerinde işlevsel olan söylemsel bir çerçeve oluşturmuşlardır. Bu nedenle İskoç Aydınlanması düşünürlerinin bu bağlamdaki düşüncelerini ve kavram setlerini kısaca ele almak, Burke’ün düşünce dünyasının tarihsel temellerini ve etkileşim noktalarını açığa çıkarmak için kaçınılmaz görünmektedir.⁷⁵ Teorik etkileşimi bir kenara bırakarak, tarihsel somut ilişkiler açısından bile ele alsak, Burke’ün birçok İskoç

⁷³ Friedrich A. Von Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, **Liberal Düşünce**, Sayı: 37, Kış 2005, s. 46-47.

⁷⁴ Bizim tercih ettiğimiz ‘İskoç Aydınlanması’ ibaresinin içeriğini oluşturan düşünür ve düşünceler, farklı çalışmalarda değişik şekilde adlandırılabilir. Örneğin Hayek, alıntılarımız satırlarda ‘Britanya geleneği’ ifadesini kullanır; bu konuya ilişkin bir çalışmanın sahibi olan Gertrude Himmelfarb ise ‘Britanya Aydınlanması’ demeyi tercih eder. Ancak sonuçta, Kıta Avrupası ile ilişkili olarak yapılan ayrımın temelinde yer alan düşünür ve düşünceler değişmemektedir. Adlandırma sorununa ilişkin tartışmalar için bkz. Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 9-22.

* Toplumsal ve siyasal teorideki farklılıklar II. ve III. bölümün kapsamı içinde bulunmaktadır.

⁷⁵ Bu etkileşimi Burke’ün İskoç düşünürlerin eserlerine olan aşinalığı ve onlara ilişkin övücü sözlerinden de çıkartabiliriz. Burke, editör ve yazarlığını yaptığı *The Annual Register*’de bir yıl içinde basılan önemli çalışmaların kritik analizlerini yapmaktadır. Adam Smith’in *The Theory of Moral Sentiment*(1759) ve David Hume’un *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*(1761) isimli çalışmalarına yönelik övücü sözleri için bkz. Burke, “Selections from Book Reviews in the Annual Register (1759-62)”, **Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997, s. 107-112; Burke’ün övgülerine mazhar olan ve okuyucularına önerdiği diğer önemli İskoç düşünürlerinin eserleri şunlardır: Adam Smith, *Wealth of Nations*(1776); William Robertson, *History of Scotland* (1759), *History of the Reign of the Emperor Charles V, with a View of the Progress of Society in Europe*(1769), *History of America*(1777); Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*(1767); James Beattie, *Essay on the Nature and Immutability of Truth*(1771).

Aydınlanması düşünürüyle çok yakın ve sıkı ilişkiler içinde bulunduğunu saptayabiliriz.⁷⁶

‘İskoç Aydınlanması’ terimi, kendi aralarındaki farklılıklar saklı kalmak kaydıyla epistemolojide, moral felsefede, sosyal ve siyasal kuramda belirli teorik amaçları ve varsayımları paylaşan İskoç kökenli düşünürlerin⁷⁷ oluşturduğu ve Aydınlanma düşüncesinde önemli bir damarı oluşturan düşünce geleneğini ifade etmektedir.⁷⁸ Konumuz açısından önemli olan nokta, İskoç düşünürlerin bireysel ve toplumsal çözümlemelerinde aklın/akılcılığın gücü ve yetkinliğine değil duygu, tecrübe, gelenek, alışkanlık vb. gibi akıl dışındaki unsurlara vurgu yapmalarındır. Temel amaçları, bireyden hareket ederek zihnin içeriğini oluşturan düşünce ve inançların ve insandaki moral/ahlaki değer yargılarının bilimsel bir açıklamasını sunmak⁷⁹ ve buradan hareketle insanlar arası etkileşimin sosyolojik⁸⁰ ve tarihsel teorisini oluşturmaktır. Bir diğer deyişle, İskoç düşünürler temelde iki ana eksen üzerinde düşünce üretmişlerdir: Birincisi insandaki zihni sürecin, bilgi edinme ve karar verme ya da yargıda bulunma sürecinin empirik temellerden hareketle incelenmesi (epistemoloji ve moral felsefe), ikincisi ise geliştirdikleri insan doğası anlayışı ile çok yakından ilişkili olan toplum ve tarih anlayışı (sosyal teori ve tarih). Şu an için bizim üzerinde duracağımız, birinci ekseninde yer alan düşünceleridir. Bu

⁷⁶ Burke Adam Smith, David Hume, Dugald Stewart, William Robertson ve John Millar gibi İskoç Aydınlanması’nın önde gelen düşünürleriyle yakın şahsi ilişkiler kurmuş ve yazışmalarda bulunmuştur. İskoç düşünürlerin çalıştığı üniversitelerin bulunduğu Glasgow ve Edinburgh kentlerine yolculuklar yapmış ve belli süreler bu iki kentte onlarla birlikte kalmıştır. Glasgow Üniversitesi’nin iki dönem ‘*Lord Rector*’lüğünü yapmış, yakın arkadaşı Adam Smith’in aday göstermesiyle ‘*Royal Society of Edinburgh*’a üye seçilmiştir. Ayrıntılar için bkz. Daniel Irvin O’Neill, **A Revolution in Morals and Manners: The Burke-Wollstonecraft Debate**, Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 1999, s. 117-119, 137.

⁷⁷ David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816), Thomas Reid (1710-1796), Francis Hutcheson (1694-1746), John Millar (1735-1801), Dugald Stewart (1753-1828), William Robertson (1745-1814) vb.

⁷⁸ İskoç Aydınlanması’nın tarihsel ve toplumsal koşulları; çoğunluğu akademisyen olan İskoç düşünürlerin temel düşünceleri ve Aydınlanma içindeki konumlarına ilişkin genel bilgiler için bkz. Alexander Broadie, “Introduction: What was the Scottish Enlightenment?”, **The Scottish Enlightenment: An Anthology**, Edinburgh: Canongate, 1997, s. 3-31.

⁷⁹ David Hume, “bilimlerin başkentine ya da özeğine, insan doğasının kendisine” yönelerek “insan doğasının ilkelerini açıklamayı” amaçlayan ve bu özelliğiyle “öteki bilimler için biricik sağlam temel olan” bu bilimi “insan bilimi [science of man]” olarak adlandırır. David Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s. 41.

⁸⁰ Ahmet Çiğdem’in ifadesiyle, “İskoç Aydınlanması düşünürlerinin toplum ve siyaset teorileri, sosyolojinin gerçek ön-tarihini oluşturmaktadır.” Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 72, (115.dpn).

düşüncelerin ele alınması sonuçta, İskoç Aydınlanması'nın akıl anlayışının temel niteliklerini ve Kıta Avrupası Aydınlanması'ndan farklarını açığa çıkaracaktır.

Bilgi kuramı açısından, Locke'un sistematize ettiği duyumcu psikolojiye dayanan empirist yaklaşım, İskoç Aydınlanması düşünürleri için de temel başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Ancak bu temel üzerinde yükselen bilgi kuramı ve moral felsefe Kıta Avrupası Aydınlanma düşüncesinden farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu farklılık, temelde akla duyulan güvene ve aklın gücüne yönelik eleştiriler etrafında şekillenmektedir. Bunun ilk örneğini Locke'un öğrencisi olan üçüncü Shaftesbury kontu Anthony Ashley Cooper (1671-1713)'ın, hocasının bir çıkış yolu gösteremediğini düşündüğü etik konusunda savunduğu 'fitri ahlaki duyu (innate moral sense)' öğretisinde bulabiliriz. Buna göre insanlarda, fiziksel objeleri algılayan duyu yetilerine benzer şekilde, moral yargıları oluşturmaya yarayan, *rasyonel olmayan* fitri bir yeti bulunmaktadır.⁸¹ Moral felsefeye ilişkin olarak, insan doğasında yer alan 'fitri bir yeti (inner faculty)' düşüncesinin, kendi içlerindeki farklılıklara rağmen, genel olarak İskoç Aydınlanması düşünürlerinde çok etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ortak insan doğasının rasyonel olmayan işleyişi, temelde bu 'fitri yeti' anlayışının geliştirilmesi (fitri duygular, ortak duyular, hissedişler vs.) üzerine kurulacaktır.⁸²

Hocası Shaftesbury'nin düşüncelerini geliştiren ve çoğu zaman İskoç Aydınlanması'nın başlangıcına yerleştirilen Francis Hutcheson (1694-1746), Hobbes ve Mandeville'in bütün beşeri eylemleri 'etik egoizm' çerçevesinde değerlendiren argümanlarına karşı eleştirilerinde, doğal bir yeti olarak gördüğü 'ahlaki duyu'ya dayanmaktadır. Buna göre insanlar kendilerine bir avantaj ya da fayda sağlamamasına rağmen bazı davranışları ve eylemleri onaylarlar ve bundan

⁸¹ Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 23-31; Hasan Yücel Başdemir, "İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", **Liberal Düşünce**, Sayı: 37, Kış 2005, s. 32; Alasdair MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 184.

⁸² "Shaftesbury'yi takip eden filozoflar kuşağı, kendi aralarında ahlaki duyunun gerçek doğası ve işlevi konusunda farklılaşsalar da, onun öğretilerine bir şekilde hak verirler. Ancak onların hepsi, ahlaki duyunun (ya da ona benzer bir şeyin), zengin ya da fakir, eğitilmiş ya da eğitimsiz, aydınlanmış ya da aydınlanmamış farketmeksizin insanın doğal, zorunlu ve evrensel bir vasfı/niteliği olduğunda hemfikirler. Onlar, aynı zamanda, ahlaki duyunun akıl ve çıkara [interest] uygun, ancak onlardan bağımsız ve onlara öncel [prior] olduğunu düşünürler." Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 33; Bu bağlamdaki gelişim/değişim sürecinin düşünürler bazında ayrıntılı olarak incelenmesi için bkz. **A.g.e.**, s. 27 vd.

memnuniyet hissederler. *İrade ve akıl bu süreçte rol oynamamaktadır*. Çünkü akıl sadece iki insan arasında belli bir ilişkinin bulunup bulunmadığına işaret eder, ancak ahlaki onaylama ya da onaylamamanın temel kurallarını bize sağlayamaz. Bunun için akıl dışında başka bir yetiye, ‘ahlaki duyu’ya ihtiyaç vardır. Hutcheson’un evrensel olarak bütün insanlarda varolduğunu söylediği ‘ahlaki duyu’ yaklaşımı, ahlaki konsensüsü rasyonel olmayan içgüdüsel bir temele oturtmaktadır.⁸³ Ayrıca bu yaklaşımın arka planında yer alan ‘bütün insanların paylaştığı evrensel bir insan doğası’na olan inancın da, İskoç düşünürlerin temel ortak noktalarından birisini oluşturduğunu belirtmek gerekir. Ancak, bu evrensel insan doğasının ilkeleri ve işleyişi rasyonel olmayan temellerden hareketle açıklanmaktadır.

İskoç düşünürlerinin en önemlilerinden birisi olan David Hume⁸⁴, rasyonalizme yönelik eleştirilerinde Hutcheson’dan etkilenmiş de olsa ondan daha farklı sonuçlara ulaşmaktadır.⁸⁵ Hutcheson, empirist yöntemi, Tanrı vergisi ‘ahlaki duyu’ kavramını temellendirmek için kullanırken, Hume aynı yöntemi kullanarak farklı sonuçlara ulaşır. Hume empirizmi, sadece bilginin kaynağını değil sınırlarını da açıklamak için kullanarak bütün mantıksal sonuçlarıyla birlikte savunmaktadır.⁸⁶ Buna göre bütün zihin içerikleri, bütün düşünceler duyu izlenimlerinden türemektedir ve hiçbir konuda *a priori* akıl yürütülemez. İnsan deneyimini aşan konularda yapılan spekülasyonların anlamdan yoksun olduğunu ve ‘olgudan değerini hiçbir şekilde türetilmeyeceğini’ gösteren Hume dışsal dünyanın varlığı, benlik ya da ruh, nedensellik, töz, zihin, Tanrı gibi temel kategorileri de empirik bir perspektiften yorumlamaya çalışır.⁸⁷ Bu kategorilerin her biriyle ilgili açıklamalarında, aklın güçsüzlüğünü ve kesinlik kaynağı olamayacağını ortaya çıkarmaktadır. Örneğin akıl, maddenin varoluşunu ispatlama konusunda güçsüzdür,

⁸³ Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 31-35; Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, **Liberal Düşünce**, s. 36-37.

⁸⁴ “İskoç Aydınlanması’nın bütün öndegelen üyeleri belli konularda Hume’u izleyen ya da karşı çıkan isimlerden oluşmaktadır.” Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 70.

⁸⁵ “Hume, Hutcheson’un birçok fikrini benimserken, felsefesindeki teolojik dayanaklardan tamamen uzak durmuştur. O, insan doğasının Tanrı tarafından düzenlendiği fikrini değil, insan doğasında doğuştan gelen bir yapının bulunduğu ve bu yapının ahlaki kararlar alma yeteneğinin bulunduğunu ileri sürmüştür”. Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, **Liberal Düşünce**, s. 37.

⁸⁶ Bu nedenle Locke’a göre daha tutarlıdır; bilgi teorisiyle toplum teorisi arasında, Locke’da rastladığımız türden bir kopukluk yoktur. Yayla, **Liberalizm**, s. 57.

⁸⁷ Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 46-47; ayrıntılar için bkz. Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**.

maddenin sürekli ve bağımsız varoluşunu hiçbir şekilde kanıtlayamaz. Hume'un yorumuna göre, cismin ya da fiziki nesnelerin sürekli ve bağımsız varoluşuna beslenen inancın kaynağı ne akıl ne de duylardır sadece imgelemdir. Aynı şekilde bilimi mümkün kılan, doğanın düzenliliği inancının temelinde yer alan 'nedensellik' ve 'tümevarım' yaklaşımlarının da akılcı bir şekilde savunulamayacağını ileri süren Hume, bunun, dünyanın düzenliliği ya da rasyonalitesinde değil sadece insanın imgeleminde temellenebileceğini söylemektedir. Buna göre, bize zorunlu ilişki gibi görünen olgular (nedensellik) aslında zorunlu ilişkiler değil sadece bizim edindiğimiz izlenimlerdir ve bunlar dünya ile ilgili nesnel bir olgu değil, insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgudur.⁸⁸ Kısacası kendileriyle ilgili hiçbir izlenimin olmaması anlamında empirik bir kökeni bulunmayan ve tamamıyla deneyim ve alışkanlığın insani imgelemdeki etkisi olan bu gibi kavramları, akıl hiçbir şekilde kanıtlayamaz.⁸⁹

Hume, bilgi kuramındaki anti-rasyonalizmini ahlak teorisinde de sürdürmektedir. Buna göre, değer yargılarının oluşturulmasında aklın herhangi bir gücü yoktur; bunlar arzu ve tutkulardan (passion) kaynaklanmaktadır. Hume'a göre, bu konudaki genel görüş "tutkunun körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığı üzerinde"⁹⁰ diyerek, insanların yargı ve eylemlerinin belirlenmesinde akla üstünlük tanımaktadır.⁹¹ Hume ise "Us[un] yalnız başına hiçbir zaman herhangi bir eylem üretemeyeceği ya da istenç doğuramayacağı için, aynı yetinin istenci önlemeye ya da

⁸⁸ "Hume'a göre bu izlenimi, akılla değil, deneyimle elde ederiz. Hume, tecrübe ve müşahedenin desteğinden yoksun aklın yetersizliğini göstermek amacıyla birbirinden ilginç örnekler verir. Aynı olguları tekrar tekrar görerek, yani tecrübe yoluyla olgular arasındaki nedensellik izlenimini ediniriz.... Dolayısıyla, hayatımıza rehberlik eden, olgular arasındaki ilişkilerle ilgili beklentilerimize vücut veren akıl değil, alışkanlıktır." Yayla, **Liberalizm**, s. 59; Hume'un ifadesiyle "Geleceğin geçmiş ile bağdaşabilir olduğunu kabul etmeye yalnızca ALIŞKANLIK yoluyla belirleniriz.... yaşamın kılavuzu olan us değil ama alışkanlıktır." Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, s. 550, 101-112; Hume'un her bir konu bağlamında, akla yönelik eleştirilerinin ayrıntıları için bkz. Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 41-84.

⁸⁹ Hume'un çözümlemelerinde genel olarak *duyular*, *akıl* ve *imgelem* üzerinde durulur. Bu üçlüden aklın rolü çok sınırlıdır; asıl olarak duyular ve imgelemin gücü vurgulanır. Hume'un bilgi kuramı (Kitap I) ve ahlak teorisinin (Kitap III) ayrıntıları için bkz. Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**.

⁹⁰ **A.g.e.**, s. 364.

⁹¹ Hume karşı çıktığı, akla öncelik veren yaklaşımı şöyle ifade eder: "Felsefede ve giderek gündelik yaşamda bile hiçbir şey tutku ve usun kavgasından söz etmekten, usa öncelik vermekten ve insanların ancak kendilerini onun buyruklarına uydurdukları ölçüde erdemli olduklarını ileri sürmekten daha olağan değildir. Her ussal yaratık, derler, eylemlerini usu yoluyla düzenleme yükümlülüğü altındadır; ve eğer herhangi bir başka güdü ya da ilke davranışının yönetimine karşı duracak olursa, bütünüyle boyunduruk altına alınmaya ya da en azından o üstün ilke ile bir uyum içine getirilinceye dek ona karşı çıkması gerekir." **A.g.e.**, s. 363-364.

herhangi bir tutku ya da duygu ile önceliği tartışmaya yetenekli olmadığını”⁹² savunmaktadır. Ahlakı rasyonelleştirme yönündeki bütün girişimlere şiddetle karşı çıkan Hume’a göre, “us tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir, ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez.”⁹³ Akıl, tutkuları, aradığı nesnenin mevcut olup olmadığı ya da onu aramanın en ekonomik ve etkili aracının ne olabileceği konusunda bilgilendirebilir; ancak tutkular arasında hüküm ve karar veremez, onları eleştiremez ya da yargılayamaz. Bütün hedefi, eylemlerimize rehberlik etmek olan ahlaki yargıların ya da kuralların kaynağı akıl değildir. Çünkü akıl, bizi asla eyleme sevk edemez. Dolayısıyla ahlaki kurallar akılsal kavrayışta temellenemez.⁹⁴

Hume’a göre ahlaki kural, yargı ya da eylemin temeli, insan doğasında bulunan ‘haz-acı’ ilkesine dayanır. Buna göre ahlaki iyi hoşla gittiği, memnuniyet yarattığı için iyidir; ahlaki kötü de acı verdiği ya da memnuniyetsizlik yarattığı için kötüdür.⁹⁵ Ancak bu yaklaşım bireycilikten toplumsallığa, duygucu ve doğalcı bir ahlak anlayışından yararcı bir ahlak anlayışına doğru geçildiğinde klasik faydacılıktan ayrılmaktadır. Hazların ve acıların ifadesi olan erdem, sosyal boyut kazandığında ‘doğrudan tutkular’ın yanına ‘dolaylı tutkular’ ve onların temelinde yer alan duygular ve en önemlisi de ‘duygudaşlık (*sympathy*)’ ilkesi gelmektedir.⁹⁶ Hume, Smith ve Burke’teki ortak kavramlardan birisi olan ‘duygudaşlık’, bireyin diğer insanlarla kurduğu ilişkilerden aldığı izlenimlere, davranışından doğan etkilere ve sosyal bir varlık olmasına vurgu yapar: İnsan başka bir kimsenin acı çektiğini düşündüğünde, bunun insan üzerinde bıraktığı izlenimden dolayı onda da acı hissi oluşur; tersi şekilde başkasının mutluluğunu düşünmek insan üzerinde olumlu etki yapar. Dolayısıyla insan, ahlaki karar ve eylemlerinde buna göre hareket eder. Hume,

⁹² A.g.e., s. 365.

⁹³ A.g.e., s. 365; Aklın bu güçsüzlüğü karşısında, ‘alışkanlık’ ve ‘imgelem’in tutkular üzerindeki etkileri çok fazladır: “ama hiçbir şeyin tutkularımızı hem arttırmak hem de azaltmak, hazı acıya ve acıyı haza çevirmek için alışkanlık ve yinelemeden daha büyük bir etkisi yoktur.” A.g.e., s.370-371. “...tutkular...imgelemin tüm değişikliklerinde ona ayak uydururlar.” A.g.e., s. 372.

⁹⁴ A.g.e., s. 397-413.

⁹⁵ “Erdemin özünün kendisi.... haz üretecek ve erdemsizliğinki acı verecektir.” “Onu [erdemsizliği] hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki derin-düşüncenizi kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşı doğan bir onaylamama hissi buluncaya dek. Burada bir görgül olgu vardır; ama bu duygunun nesnesidir, usun değil. Kendinizde yatar, nesnede değil.” A.g.e., s. 273, 408.

⁹⁶ “Bizi eyleme geçiren tutkular ne olursa olsun -kendini beğenmişlik, hırs, açgözlülük, merak, öç ya da kösnü[şehvet]-, tümünün ruhu ya da diriltici ilkesi duygudaşlıktır.” A.g.e., s. 325; Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 81-84.

insan doğasındaki en önemli ahlaki dürtülerden birisi olarak kabul ettiği ‘yardımseverlik’ eğilimini de duygudaşığa dayanarak açıklamaktadır. Kısacası, Hume’un ahlak teorisi ‘fayda’ ve ‘duygudaşlık’ kavramları temelinde, etik egoizmin genellemelerine şiddetle karşı çıkan ve duygulara, alışkanlığa vurgu yapan bir çerçevede şekillenmiştir.⁹⁷ Aynı şekilde Hume’a göre ‘adalet (justice)’ kuralları da insan aklının doğal ürünleri değildir, “dil ve paraya benzer şekilde diğer alışlagelmiş şeyler gibi zaman içinde (tedricen) ortaya çıkar ve yavaş bir gidişatla ve sürekli onu ihlal etmenin rahatsızlığını tecrübe etmekle güç kazanır.”⁹⁸ Bir diğer deyişle, bu kurallar insan aklının bilinçli bir tasarımı ya da önceden planlanarak yaratılmış eserleri değildir. Kuralların temelinde tarihsel süreçte sağladıkları fayda ve halen fayda sağlamaya devam ediyor olmaları bulunmaktadır.⁹⁹

Diğer İskoç düşünürler gibi insanın hareket ve davranışlarında rol oynayan ve kökenlerini insan doğasında bulan itici güçleri sistematik şekilde açıklamayı deneyen Adam Smith’in düşüncesinde de ‘fayda’ ve ‘duygudaşlık’ temel kategorilerdir. Bazı açılardan Hume’dan farklı düşünse de¹⁰⁰, ahlak ve adalet teorisinin temelinde yer alan ‘duygudaşlık’ üzerindeki vurguyu paylaşır. Ona göre de insanlar, tahayyüli (imaginative) olarak kendilerini diğerlerinin yerine koyup onların duygularını hissederek ahlaki yargıda bulunur. İnsanları motive eden ‘karşılıklı duygudaşlık hazları’ ahlaki yargının temelinde yer almaktadır. “Bütün ahlaki yargılar, belirli eylemlerin tahayyüli değerlendirilmesinin ürünü olan ‘*hemen ortaya çıkan duygu ve hissediş*’ türlerine dayanır.”¹⁰¹ Bu noktada yine geleneksel tepkilerin, alışkanlıkların

⁹⁷ MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, s. 192-199; “Düşünür [Hume], moral kuralların ne insan tabiatında içkin ne de aklın bilinçli ürünü olduğunu gösterir. Kuralların ilahî kaynaklı olduğu da söylenemez. Onlar, basitçe, insanoğlunun pratik deneyiminin ürünüdür ve kurallar zamanın akışı içinde ancak insanoğluna faydalı oldukları görülürse varlıklarını koruyabilir.” Yayla, **Liberalizm**, s. 61-62.

⁹⁸ Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, **Liberal Düşünce**, s. 43; Hume’a göre “kurallar, yasalar, inançlar rasyonel olamazlar.... [tüm bunlar] alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanır.” İlkay Sunar, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 76.

⁹⁹ Yayla, **Liberalizm**, s. 62-65.

¹⁰⁰ “Smith, fayda sorusunda Hume’la hemfikir değildir: bir insanın davranışını moral olarak takdir ettiğimizde, onu birincil bakımdan, faydalı diye değil, yakışık alır ve doğru düzgün diye takdir ederiz.” MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, s. 200; ayrıca, ahlaki yargıların oluşumunda etkili olan duygudaşlığın kökeni ve işlevi konusunda Smith’in Hume’dan ayrıldığı noktalar için bkz. Başdemir, “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, **Liberal Düşünce**, s. 40-42.

¹⁰¹ T.D. Campbell, “Adam Smith and Natural Liberty”, **Political Studies**, Vol. XXV, No.4, December 1997, s. 529. Campbell’in makalesi Smith’in ‘*Theory of Moral Sentiment*’deki düşüncelerini özlü

çok önemli rolü vardır.¹⁰² Smith'in teorisinde de, aklın ahlak kuralları konusundaki güçsüzlüğü vurgulanmaktadır: Doğru ve yanlışla ilişkin ilk kavrayışlarımızın akıldan kaynaklandığını zannetmek tamamıyla saçma ve anlaşılmazdır. Bununla birlikte, genel kuralların temelinde olan bütün diğer tecrübelerimiz de aklın konusu değildir. Tüm bunlar duygu ve hissedişin konusudur. Akıl, herhangi bir nesneyi duygu ve hissedişten bağımsız olarak kendi başına, hoş ya da nahoş hale getiremez. Ancak bu durum, akli reddetmek ya da hiçbir etkisi olmadığını savunmak anlamına gelmez. Kastedilen, aklın ahlak ve adalet kurallarının temelini oluşturamayacağıdır.¹⁰³ Bunun yerine duygular, tutkular, alışkanlıklar, gelenekler vurgulanarak Eagleton'ın ifadesiyle 'yüreğin yarası' öne çıkartılır.¹⁰⁴

İskoç Aydınlanması'nın Hume'a tepki olarak gelişen bir diğer önemli düşünce ekolü, Glasgow Üniversitesi'ndeki ahlak felsefesi kürsüsünde Smith'in yerine geçen Thomas Reid'in geliştirdiği ve daha sonra Dugald Stewart ve James Beattie'nin popülerize ettiği 'Common Sense (sağduyu-ortak duygu)' ekolüdür. Reid'e göre duyumlar 'doğal işaretler (natural signs)'dir. Bireyler bu işaretleri yanlış yorumlayabilir ve algılamaları yanlış olabilir. Ancak onların bundan bağımsız olarak, bütün insanlar tarafından paylaşılan kendi özerk gerçeklikleri vardır. Hume'un empirik temeli olmadığı için reddettiği kavramlar, Reid'e göre insanın doğal yapısının bir parçasıdır ve aklın bütün bulguları bunlara dayanmaktadır. Bir diğer deyişle, insanın doğası tamamıyla çıplak ve edilgen bir yapıda değildir; kendinden apaçık olan moral yargılar vardır.¹⁰⁵ İnsan kendi yapısında bulunan 'doğal yargılama yetisi' ile doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilir.¹⁰⁶ İnsanın bu şekilde farkına

şekilde ele almakta ve bunları *'Wealth of Nations'* dakilerle birleştirerek sosyal ve politik teori açısından sonuçlarını tartışmaktadır. **A.g.m.**, s. 528-534.

¹⁰² "Smith'in teorisi, Hutcheson'a ve hatta Hume'unkine göre çok daha uzlaşımçı ve gelenekseldir... Smith'e göre alışkanlıklar, dolaylı değil de doğrudan bir etkiye sahiptir. Alışkanlıklar, bir gözlemcinin nasıl tepki vereceğini belirlemesini sağlar." Başdemir, "İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", **Liberal Düşünce**, s. 41.

¹⁰³ O'Neill, "Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?", **A Revolution in Morals and Manners**, s. 34.

¹⁰⁴ Terry Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler vd., Ankara: Doruk Yayınları, 2003, s. 51.

¹⁰⁵ Reid'e göre, "Locke'un asıl yanlışlığı nokta, ruhu bir 'tabula rasa' (boş bir levha), üzerine hiçbir şey yazılmamış bir kağıt sayması, onda başlangıçta hiçbir şeyin bulunmadığını kabul etmesidir. Onun için Reid, her şeyden önce *çağrışım psikolojisiyle* savaşı." Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 310.

¹⁰⁶ "Reid bütün düşüncesini bu ana düşünce üzerine kurar: İnsan ruhunda *asli* (original) olan yargılar vardır –bir ahlak duygusunun, bir estetik zevkin olduğu gibi. Bununla da Reid, Locke'un 'tabula rasa'sını kaldırmış, bunun yerine ruhta baştan beri bulunan *asli bir yargı yetisini* koymuştur. Ona göre

vardığı ‘orijinal ve doğal yargılar’ insanlığın ortak duyusunu ya da sağduyusunu oluşturur. Herkeste bulunan sağduyunun temel doğruları ahlakın, bilimin ve dinin temelini oluşturmaktadır. Sağduyu ekolü de, akla karşı duyguyu ve iç duyuyu öne çıkarmaktadır.¹⁰⁷

Genel olarak ele alırsak, bazı noktalarda birbirinden farklılıklar taşıyan teorileri savunsalar da Hutcheson, Hume, Smith ve diğer İskoç düşünürlerde aklın zayıflığı ve güçsüzlüğüne yönelik inanç konusunda temel bir ortaklık bulunmaktadır.¹⁰⁸ Bu noktada bir parantez açarak, İskoç düşünürlerin evrensel bir insan doğasından hareketle, *mevcut (existing)* ahlak kurallarının ya da adalet kurallarının kökenini ve işlevini açıklamaya çalıştıklarının altını özellikle çizmek gerekir.¹⁰⁹ Bir diğer deyişle, İskoç ahlak filozofları ahlaki yargıların kökenini ve işlevini tanımlarken aynı zamanda bunların bir tür savunusunu da yapmaktadırlar. Açıklamalarında betimleyici olanla normatif olan içiçe bulunmaktadır. Yoksa bir bütün olarak ‘ahlak dili (moral language)’nin eleştirisini yapmazlar.¹¹⁰ Örneğin, Hume’un kıyasıya eleştirdiği, ahlaki yargılarda ‘dır’lı ifadelerden ‘meli/malı’lı ifadelere geçiş, aslında kendisinde de bulunmaktadır. Bu sebeple, aslında “Hume’un kendisi de bir çeşit tabii hukuk teorisi geliştirmiştir. Çünkü, teorisini insan davranışının az veya çok sürekli bazı öğeleri üzerine oturtmuştur. Hume, bu tek biçimlilik sayesinde öngörücü (predictive) bir siyaset biliminin mümkün olduğunu farzeder.”¹¹¹ Bu durumun, sosyal ve politik teori açısından önemli sonuçları olacaktır.¹¹²

bu yeti olmadan güvenilir bir bilgi teorisi kurulamaz, çünkü ‘doğru’yu ‘yanlış’tan ayırt eden bir yetidir –nasıl ki ‘iyi’yi ‘kötü’den ayıran da ahlak duygusudur.” **A.g.e.**, s. 311.

¹⁰⁷ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 36-40.

¹⁰⁸ Aklın zayıflığına ve bireysel ve toplumsal düzeyde oynadığı rolün sınırlılığına yönelik vurgunun, İskoç Aydınlanması’nın temel tanımlayıcı niteliklerinden birisi olduğuna ilişkin görüşü, bu konudaki literatürün ittifakla kabul ettiğine ilişkin olarak bkz. **A.g.e.**, s. 24-60.

¹⁰⁹ “O [Hume], sahip olduğumuz moral kurallara neden sahip olduğumuzun, neden *şundan* ziyade *bunu* erdemli diye yargıladığımızın bir açıklamasına geçiverir.” MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, s. 197.

¹¹⁰ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 31-32.

¹¹¹ Yayla, **Liberalizm**, s. 71.

¹¹² MacIntyre’ye göre, “ Hemen her konuda Hume bir moral muhafazakardır. Hume’un din hakkındaki şüpheli görüşleri, onu intihar yasağına saldırmaya götürdü, fakat o genel olarak moral *status quo*’nun sözcüsüdür... Hume, ekseriyetle alenen, herhangi bir eleştiri uğraşına değil de, sahip olduğumuz kurallara neden sahip olduğumuzu açıklamaya angaje olur.” MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, s. 198-199; İlkay Sunar’ın ifadesiyle: “İşte Hume’un

Benzer bir yorum, Smith için de geçerli görülebilir. Smith, hocası Hutcheson'un savunduğu 'Tanrı vergisi ahlaki duyu' nosyonunu görünüşte reddetmesine rağmen son kertede ona benzer bir sonuca ulaşmaktadır. Şöyle ki, Smith için 'fitri doğal duygular', ortak duygudaşlık tepkileri için zorunlu olan ön koşullardır. Bu tür doğal duygular/tepkiler olmaksızın, Smith'in tanımladığı anlamıyla 'duygudaşlık' gerçekleşemez. Zaman içinde belirli eylemleri onama ya da onamama konusunda oluşmuş olan sosyal konsensüsü temsil eden bu ahlaki duygular, son kertede bireylerin doğal duygularından kaynaklanırlar. Kısacası, Smith, hocası Hutcheson'un 'ahlaki duyu'sunu 'duygudaşlık' lehine reddeder ancak bunu Hume'cu bir fayda anlayışına dayandırmaz;¹¹³ 'doğal' olana (derhal ortaya çıkan duygu ve hissediş), sıradan insanın ahlaki fenomen karşısındaki doğal 'normal' tepkisine dayandırır. Tabiri caizse, kapıdan kovduğunu bacadan içeri alır. Peki Smith'e göre, *normal* ahlaki duyguların neler olduğunu nasıl bileceğiz? Cevap: mevcut toplumda hakim olan ahlaki kodlara bakarak.¹¹⁴ Bu düşünceler sonuçta, Campbell'in ifadesiyle 'Smith'in sosyolojik muhafazakarlığı'na yol açmaktadır.¹¹⁵ Campbell, Smith'in '*Burke'ci bilge devlet adamı portresi*'nin arkasında da, bu anlayışın bulunduğunu belirtmektedir. Smith'in '*Burke'ci bilge devlet adamı*'nın davranış biçimi şöyledir: "Akıl ve ikna ile insanların kökleşmiş önyargılarını zaptedemediği zaman, onları hizaya getirmek için zora başvurmayacaktır.... *kamusal düzenlemelerini, yapabildiği kadar iyi şekilde insanların kemikleşmiş önyargıları ve alışkanlıklarına uyduracaktır*; insanların kabul etmekten/boyun eğmekten hoşlanmadıkları düzenlemelerden kaynaklanan huzursuzlukları, yapabildiği kadar iyi şekilde düzeltecektir."¹¹⁶

muhafazakar fayda teorisinin özü: Kurulu düzen faydalı olduğu için vardır. Faydalı olanla varolan arasında bir karşıtlık değil bütünlük söz konusudur: Faydalı olan varolan, varolan ise faydalı olandır. Şimdi çağdaş işlevsel (functionalist) sosyoloji ve antropolojinin nereden kaynaklandığını görebiliyoruz: Herhangi bir toplumda gözlediğimiz ilişki ve kurumlar işlevsel oldukları için vardırlar, varoldukları için de işlevseldirler. Böylece, Hume fayda ilkesini toplumsal düzeni yargılayacak ve yeniden düzenleyebilecek bir ölçüt olmaktan çıkarmış, toplumsal düzeni olduğu gibi koruyacak bir ilke durumuna getirmiştir." Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 76.

¹¹³ Campbell, "Adam Smith and Natural Liberty", **Political Studies**, s. 528-530.

¹¹⁴ O'Neill, "Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?", **A Revolution in Morals and Manners**, s. 35-36.

¹¹⁵ Campbell, "Adam Smith and Natural Liberty", **Political Studies**, s. 532 vd.

¹¹⁶ Adam Smith, **Theory of Moral Sentiment**, vol. II, pp. 108 ff (Part VI. Section ii, Ch. 2)'den aktaran Campbell, **A.g.m.**, s. 533.

İskoç Aydınlanması'nın yukarıda kısaca ele aldığımız kavramsal çerçevesi, Burke'ün 'Fransız Devrimi eleştirisi' ve 'devrim karşıtı sosyo-politik söylemi' açısından çok önem taşımaktadır. Burke, politikacı ve devlet adamı kimliği nedeniyle, İskoç düşünürlerin yaklaşımının daha çok 'politik' yönünü vurgulayan bir düşünür olarak görülmektedir. Ancak Burke'ün politik düşüncesinin temelini oluşturan ve çoğu zaman ihmal edilen epistemolojik-moral perspektifin de dikkate alınması gerekir. Burke'ün düşüncelerinin tarihsel ve teorik bağlamını daha iyi anlamamız için genel hatlarıyla ele aldığımız İskoç Aydınlanması geleneğinden sonra Burke'ün düşünce dünyasının yapı taşlarını oluşturmaya başlayabiliriz.

C- Aydınlanma Aklı Karşıtı Kavramsal Çerçeve

Burke'ün Aydınlanma aklı/akılcılığı eleştirisi temelinde şekillenen düşünceleri üç ana başlık altında incelenecektir. İlk olarak akıl eleştirisinin estetik temelleri, ikinci olarak moral temelleri açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Son olarak ise Burke'ün akıl eleştirisinin temel referans noktalarını oluşturan imgelem, önyargı, pratik akıl ve duygu kavramları spesifik olarak ele alınacaktır. Bu üç temel başlığın içeriği bir bütün olarak Burke'ün Aydınlanma aklı karşıtı epistemolojik-moral perspektifini oluşturacaktır.

a- Akıl Eleştirisinin Estetik Temelleri

Burke'ün estetik kuramına ilişkin düşüncelerini ortaya koyduğu '*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757)'¹¹⁷ başlıklı çalışması, politik, retorik ve tarihsel yazına ilişkin diğer metinlerinden farklı olarak doğrudan doğruya felsefi bir inceleme olarak yazılmış iki eserinden birisidir.* Burke'ün estetiğe ilişkin bazı düşüncelerinin ele alınması, konunun gereksiz yere uzatılması ya da konu dışına çıkılması olarak görülmemelidir. Çünkü *Enquiry*'de ele alınan ve Burke üzerine yazılan ortalama metinlerin çoğunda ihmal edilen ya da göz ardı edilen konular, Burke'ün politik düşüncesinin temelinde yatan moral ve epistemolojik varsayımların anlaşılması için merkezi bir öneme sahiptir. Burke'ün, insan zihninin nasıl çalıştığı, insanın nasıl karar verdiği, harekete geçtiği, tepki gösterdiği vb. gibi konulardaki düşüncelerini tam olmasa da, az çok sistematik şekilde bulabileceğimiz tek metin *Enquiry*'dir.¹¹⁸ Ayrıca Burke, Fransız Devrimi'ni eleştirirken ya da politik çözümlemeler yaparken *Enquiry*'de ele aldığı estetik kategorileri de kullanmaktadır. Bu noktada estetiğin, etik ve epistemoloji

¹¹⁷ Kitabın içeriği ve farklı ülkelerdeki etkilerine ilişkin ayrıntılar için bkz. James T. Boulton, "Editor's Introduction", Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), ed. J. T. Boulton, Oxford: Basil Blackwell, 1987, s. vii-xlvi.

* diğeri ise '*A Vindication of Natural Society*'dir.

¹¹⁸ Bu dönemde Glasgow Üniversitesi'nde ahlak felsefesi profesörü olan Adam Smith, *Enquiry*'nin yazarının üniversitede felsefe kürsüsünde yer alması gerektiğini belirterek, Burke için övücü sözler sarfetmektedir. Ancak Burke bu yolu değil, politikadaki kariyerini tercih edecektir. O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 117.

dolayısıyla politik olanla ilişkilendirilmesinin 18. yüzyıl düşüncesinin genel bir özelliği olduğunu da belirtmek gerekir.¹¹⁹ Yaşadığı dönemin genel eğilimine uyarak Burke de, çok genç yaşlarından itibaren estetik alanın etik ve politik alanla derinlemesine bağlı olduğuna vurgu yapar.¹²⁰

Ayrıca belirtmek gerekir ki, 18. yüzyıldaki estetik anlayışı günümüzdekinden çok daha geniş bir alana gönderme yapmaktadır. White'a göre, kavramın günümüzdeki modern anlamının dar içeriğini 18. yüzyıla uygulamak hatalı olacaktır.¹²¹ Çünkü o dönem düşünürlerinin estetikten kastı, genel anlamıyla beşeri tecrübenin doğasına ilişkin felsefi incelemelerdir. Bir diğer ifadeyle, estetik alanı, insanın estetik tepkileri çerçevesinde, aslında insanın nasıl algıladığı, yargıda bulunduğu ve davrandığına ilişkin epistemolojik ve moral sorun alanlarını da içermektedir. Dolayısıyla *Enquiry*'de ele alınan estetiğe ya da diğer felsefi sorunlara ilişkin bazı düşüncelerinin incelenmesi, Burke'ün politik yazı ve konuşmalarının ardındaki mantığın daha iyi anlaşılması açısından kaçınılmaz görünmektedir.

Burke'ün *Enquiry*'yi yazma amacını ortaya koyduğu 'önsöz'deki açıklamalarından hareketle, kalkış noktasının Locke ve Newton geleneğinin empirizminde bulunduğunu söyleyebiliriz.¹²² Burke'ü bu incelemeye iten şey, kendi ifadesiyle, 'tutkuların gerçek bir teorisinin ya da onların hakiki kaynaklarının bilgisinin' olmaması ve bunların 'sabit ve tutarlı ilkelere' indirgenememesidir. Bu konudaki karmaşayı engellemek için, insandaki tutkuları ve onları etkileyen 'şeylerin niteliklerini' dikkatli bir gözlemlle inceleyerek sabit ilkelere dayalı yasalara

¹¹⁹ Eagleton'un ifadesiyle "Aydınlanma Çağı'ndan itibaren Avrupa felsefesi tarihini inceleyen bir kişi , burada estetik sorunlara verilen büyük öncelik karşısında şaşıracaktır.... bu terim, ilk elde sanata değil, fakat Grekçe *aisthesis* sözcüğünün belirttiği gibi, çok incelmış kavramsal düşünce alanına karşıt olarak, bütün insani algı ve duyum alanına gönderir." Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 13, 29.

¹²⁰ White'ın ifadesiyle, "Burke için, estetiğin ayrı alanı olarak düşündüğümüz şeyden bahsetmek, zorunlu olarak iktidardan, cinsiyetten, ahlaki duygudan, gelenekten ve sosyal hiyerarşiden bahsetmektir." Stephen K. White, **Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics**, London: Sage Publication, 1994, s. 6.

¹²¹ **A.g.e.**, s. 5.

¹²² Bu konuda ikincil kaynaklar hemfikirdir. Burke'ü rasyonalist doğal hukuk geleneği içinde yorumlayan düşünürler bile, *Enquiry*'nin açık empirist varsayımlarının önemini gözardı etmeye çalışsalar da, kendi yorum tarzları açısından yarattığı tüm sorunlara rağmen bunu açıkça belirtmektedirler. Francis P. Canavan, **The Political Reason of Edmund Burke**, Durham, NC: Duke University Press, 1960, s. 38; Peter J. Stanlis, **Edmund Burke and the Natural Law**, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1958, s. 169.

ulaşabiliriz ve buradan çıkan ilkeler diğer alanlara da uygulanabilir.¹²³ Burke’ün insan doğasına ilişkin kesin bir teori oluşturma çabasını, İskoç düşünürlerin ‘insan bilimi’ oluşturma hedefinin bir parçası olarak görebiliriz. Burke’ün Adam Smith’e, ‘*Theory of Moral Sentiment*’e ilişkin yazdığı mektuba¹²⁴ ve *Annual Register*’deki eleştiri yazısına¹²⁵ baktığımızda, Smith’i tamamiyle desteklediğini ve İskoç Aydınlanması’nın temel ilkelerini paylaştığını söyleyebiliriz. Burke’e göre Smith teorisini, her zaman aynı olan insan doğasına dayandırarak, sağlam ve dayanıklı/devamlı bir temele kurmuştur. Özellikle moral teorinin bir bütün olarak insan doğasından daha dar bir temelde incelenmesi mümkün değildir. Burke’e göre Smith’in teorisi, insan doğasını bütünlüğü içinde ele alarak ‘iyi bir filozof ve aynı zamanda iyi bir Hristiyan’ olmanın gereğini yerine getirmektedir.¹²⁶ Aynı şekilde Hume’un insan doğasının empirik incelenmesine dayanan ‘insan bilim’ oluşturmaya ilişkin ifadeleriyle Burke’ün ifadeleri birbirine çok benzemektedir. Sonuçta geliştirilen ya da savunulan argümanlar bazı açılardan farklılaşsa da ortak amaç, Locke’cu empirizmden hareketle insan zihninin, davranışının, yargılarının yapı ve işleyişini açıklamaktır (*epistemoloji ve moral felsefe*).

Enquiry’de, genelden özele doğru giden bir çözümleme tarzı vardır. Genel olarak insan doğasında etkin olan psikolojik faktörlerin incelenmesinden, spesifik olarak estetik tepkinin niteliği ve işleyişine, yüce ve güzel deneyimini mümkün kılan niteliklerin tartışmasına geçilmektedir.¹²⁷ Klasik haz-acı (pleasure-pain) ilkesinden hareket eden Burke, insan doğasındaki tutkuları (passion), kaynağının haz ya da

¹²³ Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), s. 1-2 (sonraki atıflarda kısaca *A Philosophical Enquiry* yazılacaktır).

¹²⁴ “Sadece teorinizin yaratıcılığından memnun olmadım, aynı zamanda onun sağlamlığına ve gerçekliğine de ikna oldum.... Eski moral sistemlerin çok sınırlı olduğunu ve bu Bilimin (Science) kesinlikle, tüm insan doğasından daha dar bir temele dayanamayacağını düşünüyorum.... Her zaman aynı olan insan doğasına dayalı sizinki gibi bir teori, insanın her zaman değişen düşüncelerine dayalı olan teoriler unutulduğunda, yaşamaya devam edecek.” O’Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 119-120.

¹²⁵ Burada da Burke, Smith’e yazdığı mektuptakilere benzer ifadeler kullanmaktadır. Smith’in insan doğasına, doğal tutku ve duygularımıza ilişkin düşüncelerini hakikati yansıtan ifadeler olarak niteleyen Burke, özellikle Smith’in duygudaşlık (sympathy) çerçevesindeki açıklamalarına dikkati çekmektedir. Burke’e göre Smith’in moral teorisi duygudaşlık anlayışında temellenmektedir. Burke, “Selections from Book Reviews in the Annual Register (1759-62)”, *Selected Writings and Speeches*, s. 107.

¹²⁶ O’Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 120.

¹²⁷ Boulton, “Editor’s Introduction”, Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. xiii-xv.

acıya¹²⁸ dayanmasına göre iki gruba ayırır. Bütün tutkularımızın, birinin ya da diğerinin amaçlarına karşılık vermek üzere hareket ettiği iki temel kategori bulunmaktadır: Kendini/nefsini koruma (*self-preservation*) ve toplum (*society*). Bütün tutkuların en güçlüleri olan nefsini korumaya ilişkin tutkular, çoğu zaman acı ve tehlikeye dayanır. Hazza ve memnuniyete dayanan ‘toplum’ kategorisindeki tutkular ise, iki kısma ayrılır: Birincisi, üreme amacına hizmet eden cinsiyetlerin toplumu (*society of sexes*); ikincisi, diğer insanlarla, hayvanlarla ve hatta cansız dünya ile karşılaştığımız genel toplum (*general society*).¹²⁹ Cinsiyetlerin toplumuna ilişkin tutku hazdır, aşktır ve şehvetle karışmıştır; nesnesi ise kadın güzelliğidir. Genel topluma ait tutku ise şehvet içermeyen sevgi ve hazdır; nesnesi ise bizde bir tür duyarlılık, bağlılık, sevecenlik ve şefkat uyandıran güzelliştir.¹³⁰

Bu genel açıklamalardan sonra Burke’ün, incelemesinin çatısını üzerine oturttuğu ‘yüce (*sublime*)’, ‘güzel (*beautiful*)’ ve ikinci baskıda (1759) giriş bölümü olarak eklediği ‘beğeni (*taste*)’ kavramlarına odaklanarak estetik düşüncesini inceleyebiliriz: Yücenin deneyimi ile güzelin deneyimini karşıtlık içinde tanımlayan Burke, bu iki deneyimin duygusal boyutlarına ilgi gösterir. Burke’e göre güzellik “sevgiye ya da ona benzer bir tutkuya yol açan, bedenlerdeki bir özellik ya da özellikler”e gönderme yapar.¹³¹ Güzellikle ilişkilendirme eğiliminde olduğumuz çeşitli özellikleri uzun uzadıya anlatsa da,¹³² vurguladığı en önemli nokta şudur: Güzellik, orana (*proportion*) ilişkin bir düşünce değildir. “Oran, her bir düzen düşüncesinde olduğu gibi, hemen hemen bütünüyle uygunlukla (*convenience*) ilişkilidir; ve bu nedenle, duyular ve imgelemi etkileyen başlıca neden olmaktan çok, kavrama gücünün bir yaratısı olarak düşünülmelidir. Bir nesneyi güzel bulmamız, uzun bir dikkat ve araştırmanın gücüyle olmaz; güzellik, muhakeme yeteneğimizden (*reasoning*) yardım talep etmez; irade (*will*) bile kayıtsızdır.”¹³³ Burke’ün bir diğer

¹²⁸ Burke’e göre haz-acı ilkesi basitleştirilmiş bir ifade tarzıdır. İkisinin değişik türleri bulunmaktadır. Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 32-38.

¹²⁹ *A.g.e.*, s. 38-40; Burke genel topluma ilişkin olarak insandaki üç temel tutkuyu ya da itici gücü vurgular: Duygudaşlık (*Sympathy*), taklit (*imitation*) ve elde etme/kazanma tutkusu (*ambition*). Burke’ün sosyal ve siyasal teorisi açısından önemi büyük olan bu açıklamalarını daha sonra ele alacağız.

¹³⁰ *A.g.e.*, s. 51.

¹³¹ *A.g.e.*, s. 91.

¹³² *A.g.e.*, s. 92-117.

¹³³ *A.g.e.*, s. 92.

ifadesiyle “nispi niceliğin ölçümü”ne ilişkin olan oran, hesap yapma yetisi olarak aklın işleyişinde bulunur; oysa ‘duyular ve imgelemin’ bir nesnenin güzel olup olmadığına karar vermesi için aklın müdahalesine ihtiyacı yoktur. Buna göre belirli bir nesneyi güzel kıldığını düşündüğümüz oranlar, başka bir nesne için geçerli olmayacaktır ya da aynı tipteki güzel nesneler çeşitli oranlarda bulunabilecektir.

Kısacası Burke estetik bir kategori olarak güzelliğe yönelik oran, düzen ve akla vurgu yapan klasik yaklaşımı yetersiz bulmaktadır. Ona göre, bir nesneye yönelik güzellik bağlamındaki estetik tepki entelektüel tepkiden çok farklıdır ve bu tepki duyular, imgelem ve sezginin iç içe olduğu bir çerçevede gerçekleşir. Güzellik, entelektüel tepkiyi oluşturan aklın müdahalesi olmaksızın bizi hemen etkisi altına alır. Burke’ün benzetmesini kullanırsak, buzun ve ateşin, sıcak ve soğuk düşüncelerini üretmesine benzer şekilde, güzelliğin görüntüsü de bizde bir tür sevgiye yol açar.¹³⁴ Estetikteki akli dışlayan bu yaklaşımını Burke, daha genel bir düzeyde beden ve doğanın aklımızı aşan yapısına dayandırır: “Çünkü o [güzellik], aklımızın bir yarattısı değildir..., çünkü doğanın düzeni ve yöntemi genel olarak bizim ölçü ve oranlarımızdan çok farklıdır.”¹³⁵

Enquiry’deki bu düşünceler, Burke’ün daha sonraki politik görüşlerinin temelinde yatan epistemolojik ve etik perspektifle uyumlu görünmektedir. Burke’e göre güzelliğe ilişkin deneyimimiz bize bu estetik kategorinin oran, düzen, uygunluk (fitness), fayda (utility)¹³⁶ gibi akılcı ölçütlerle açıklanmasının yetersizliğini empirik olarak kanıtlamaktadır. Burke’ün gerçekliğin karmaşık doğası karşısında soyut teorik formüllerin yetersizliğine yönelik bu vurgusu daha sonra ahlak, toplum ve siyaset konusundaki teorik soyutlamalara olan karşıtlığı ile uyumludur. Ayrıca estetikte aklın rolünü diğer unsurlar lehine ötelemesi, Burke’ün akıl ve akılcılık eleştirisinin ilk metinlerindeki göstergesidir.

¹³⁴ A.g.e., s. 92; Bir diğer ifadeyle, “güzellik, büyük oranda, duyuların aracılığıyla insan zihni üzerinde mekanik bir şekilde etkide bulunan, bedenlerdeki bir özelliktir.” A.g.e., s. 112.

¹³⁵ A.g.e., s. 112. Ancak yine de, güzel şeylerin paylaştıkları bazı karakteristik özellikler vardır: Güzel şeyler nispi olarak küçük şeylerdir. Burke, bunun birçok dile yansıdığını belirtmektedir. İngilizce’de sevdiğimiz şeyleri ifade ederken bir küçüklük kelimesi ekleriz. Aynı şekilde Fransızca ve İtalyanca’da da, şeyleri sevimli hale sokan küçültme ekleri vardır. Bu durum, Yunan ve Romalılar için de geçerlidir. Burke, güzel şeylerin diğer özelliklerini pürüzsüzlük (smoothness), incelik hatta kırılganlık, açık ve parlak renkte olma, zarafet vb. şeklinde ayrıntılı olarak ele almaktadır. A.g.e., s. 113-123.

¹³⁶ Burke her bir özelliğe ilişkin değişik örnekler vermektedir. A.g.e., s. 92-109.

Enquiry'nin gözden geçirilmiş ikinci baskısında (1759), yapılan küçük değişiklikleri bir yana bırakırsak, Burke'ün yaptığı en önemli değişiklik beğeni üzerine yazdığı yazıyı (*Essay on Taste*) eserin giriş bölümü olarak eklemesidir.¹³⁷ Buna göre 'beğeni', bizi estetik açıdan çekip çekmemesine bağlı olarak bir şeyi diğerine tercih etmektir. Bu tercih, bilinçli bir akıl yürütmenin ya da entelektüel faaliyetin sonucunda gerçekleşmez; çoğu zaman ani bir tepki olarak yaşanır. Burke, Hume'dan farklı olarak, insanlar arasında beğeniye ilişkin konularda, çıplak akla ilişkin olanlardan daha az farklılık olduğunu düşünür. Burke'ün ifadesiyle "insanlar *Virgil*'deki betimlemenin mükemmelliği üzerinde, Aristo'nun teorisinin doğru ya da yanlışlığında olduğundan çok daha iyi anlaşılırlar."¹³⁸ Ancak bu durum, beğenin doğal ya da içgüdüsel bir yeti olduğu anlamına da gelmez. Tam tersine Burke için bir estetik tepki olarak beğeni, bilinçli bir akıl yürütme olmadan gerçekleşse de, bir yargı gücü ve imgelem konusudur ve basit bir şekilde açıklanamaz. Beğeni öncelikle duyuların, ikincil olarak imgelemen ve son olarak da akletme yetisinin rol oynadığı bir süreçte insani tutkular, tutumlar ve eylemlere ilişkin olan karmaşık bir yapıya sahiptir.¹³⁹ Ancak bu karmaşıklık içinde Burke'ün vurgusu yine aklın güçsüzlüğüne, duyular ve imgelemen önemine yöneliktir.

Burke'e göre, yargı gücü ve bilgidaki kusurlar ve eksiklikler yanlış ya da kötü beğenilere yol açabilir. Bunun anlamı, esasen rasyonel olmayan düzeyde gerçekleşmekle birlikte, beğenilerin değiştirilebilir ve geliştirilebilir olduğudur. Yani insanlar estetik düzeyde bazı şeylere pozitif tepki vermeyi ve bazılarına da negatif tepki vermeyi öğrenebilirler. Bir diğer ifadeyle, insanlar bilgilerini genişleterek ve sık sık yapılan uygulamayla tedrici şekilde bunu alışkanlık haline getirip ikinci doğaları yaparak beğenilerini geliştirebilirler.¹⁴⁰ Hatta Burke'e göre uygun şekilde

¹³⁷ Boulton, bu eklemede, 18. yüzyıl estetik incelemelerinde bu konuya olan yoğun ilginin (Hutcheson, Hume, Voltaire, D'Alembert, Montesquieu vb.) ve özellikle Hume'un '*Dissertation on Taste*' başlıklı çalışmasının Ocak 1757'de yayımlanmasının etkili olduğunu belirtmektedir. Boulton, "Editor's Introduction", Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. x-xi; Burke *Enquiry*'nin ikinci baskısında, eserin aldığı tepkiler çerçevesinde bazı değişiklikler yapmış olmasına rağmen, 1759'dan sonraki baskılarda herhangi bir değişiklik yapma ihtiyacı hissetmemiştir. Bu nedenle 1759 baskısı eserin aslı olarak kabul edilmelidir. *A.g.e.*, s. vii-ix.

¹³⁸ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 24; Hume ve Burke'ün bu konudaki düşüncelerinin benzer ve farklı yanları için bkz. Boulton, "Editor's Introduction", Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. xi.

¹³⁹ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 23.

¹⁴⁰ Burke'ün gözünde, medeni toplumsal yapı, kurum ve ilişki biçimlerinin oluşumu da bu şekilde gerçekleşen tedrici gelişimin ürünüdür.

geliştirilmemiş beğeniler, insanları her zaman tereddütlü, belirsiz ve zararlı tercihlere götürecektir.¹⁴¹ Buradan hareketle estetik tepki olarak beğenin, ani yaşanmasına rağmen içgüdüsel olmadığını ve tecrübe, pratik ve bilgi gibi unsurlara dayandığını söyleyebiliriz. Ancak belirttiğimiz gibi Burke, beğenin ‘çıplak akıl’ ya da entelektüel yaklaşımla da açıklanamayacağına vurgu yapar.

Burke’ün beğeni bağlamında söyledikleri diğer yargı biçimleri (forms of judgement) için de geçerlidir. Çünkü Burke estetik düzeydeki bir yargı olan beğeni ile ahlaki ya da politik düzeylerdeki yargı biçimleri arasında keskin kategorik ayrımlar yapmaz. Buna göre ahlaki ve politik durumlar karşısındaki tepkilerle, estetik alandaki tepkiler birbirine benzer. İnsanların nasıl düşündüğü ve karar verdiğine ilişkin daha bütüncül bir perspektiften hareket eden bu yaklaşım Burke’ü, hangi alanda olursa olsun yargının büyük ölçüde rasyonel olmayan düzeyde gerçekleştiği sonucuna götürür. Buna göre estetik beğeni durumunda da, her ne kadar bilgi, tecrübe ve pratikle geliştirilebilirse de, insanın akıllı ya da bilinçli rasyonel yetisi etkin değildir. Bir diğer deyişle, onu belirleyen çeşitli etkenler ya da koşullar olmakla birlikte estetik yargı sezgisel düzeyde gerçekleşir. Burke’e göre ahlaki ve politik yargıların işleyiş mekanizması da benzer şekilde, rasyonalitenin etkin olmadığı sezgisel düzeyde bulunmaktadır. Ancak tekrar belirtmek gerekir ki, aklın işlevine ilişkin bu olumsuz düşünce Burke açısından bilginin, tecrübenin ve pratiğin belirleyici etkisini yok etmemektedir.

Burke’ün *Enquiry*’de ele aldığı konular içinde, ikincil kaynakların en çok vurguladığı estetik kategorinin ‘yüce (sublime)’ olduğunu söyleyebiliriz. Bunun bir nedeni Burke’ün kendisinin ‘yüce’ ve ilişkili kavramlara çok yer ayırması, diğer nedeni ise ‘yüce’ çerçevesindeki çözümlemelerin Burke’ün politik yorumlarındaki önemli etkisidir.¹⁴² Yukarıda değindiğimiz gibi yüce ve güzellik kategorilerini karşıt olarak tanımlayan Burke’e göre, güzelliğin özündeki tutku ‘sevgi, aşk (love)’, yücenin özündeki tutku ise ‘dehşet, korku ve terör (terror)’dür. Burke “insan zihninin hissedebileceği en güçlü duygunun üreticisi” olarak nitelediği ‘yüce’nin kaynağını

¹⁴¹ A.g.e., s. 26.

¹⁴² Doğrudan Burke’ün estetik kuramı ve özellikle yüce çerçevesindeki çözümlemelerinin siyasal düşünceleriyle güçlü ilişkisine odaklanan önemli bir çalışma için bkz. White, **Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics**.

korku (fear), tehlike (danger), dehşetli (terrible), acı (pain) vb. gibi kelimelerle ifade ettiği bir çerçeveye yerleştirir.¹⁴³ Korku, dehşet, korkunç şey ya da dehşet saçan şey anlamlarına gelen ‘terör (terror)’ Burke’e göre ya açıkça ya da gizil olarak, yücenin ‘egemen ilkesidir (ruling principle)’.¹⁴⁴ Ancak bunun yanında hayret, şaşkınlık, hayranlık, huşu ve hürmet gibi duygular da, Burke’e göre yücenin neden olduğu güçlü ve emsalsiz duygusal tepkileri oluşturmaktadır.¹⁴⁵ Bir diğer deyişle Burke yücenin, dehşet ve hayranlığı, korku ve saygı içindeki huşuyu iç içe barındırdığını ileri sürer.¹⁴⁶ Burke yüceye ilişkin çok ayrıntılı açıklamalar yapsa da, bizim açımızdan vurgulanması gereken nokta, estetik bir kategori olarak yücenin deneyiminin, insanda yarattığı duygusal tepkiler açısından tamamen rasyonel alan dışında gerçekleşiyor olmasıdır.

Belirtilmesi gereken önemli bir nokta da, yüce ve güzel arasındaki Burke’ün altını çizdiği önemli zıtlıktır. Bu ikisi çok farklı doğalara sahiptir. Kendi ifadesiyle “hayranlık ve sevgi arasında çok büyük farklılık vardır. Birincinin nedeni olan yüce, büyük ve dehşet verici objelere, ikincisi [güzel] ise küçük ve memnuniyet verici olanlara dayanır; hayran olduğumuz şeye boyun eğeriz, fakat bize boyun eğeni severiz.... Kısacası yüce ve güzel fikirleri o kadar farklı temellere dayanırlar ki, onların aynı konuda uzlaşmalarını ummak zordur, [daha önce] söylemiş olduğum gibi bu neredeyse imkansızdır.”¹⁴⁷ Burke’ün yüce ve güzel arasındaki farka ilişkin açıklamaları, çeşitli alanlardaki düşünceleri açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin, sosyal ilişkiler alanındaki erdemler de bu ayrıma göre farklılaşmaktadır. Hayranlık uyandıran, yüce türündeki (sublimar kind) erdemler sevgiden ziyade dehşet hissi yaratır. Metanet (fortitude), hikmet (wisdom), adalet

¹⁴³ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 39. Hatta yüce, güzele göre beden ve zihin üzerinde çok daha büyük bir etkiye bulunur. Burke’e göre bunun temelinde acının hazdan daha güçlü etki yaratması bulunmaktadır. Acının en son sınırında ‘terörün kralı’ olan ölüm bulunur. *A.g.e.*, s. 39-40.

¹⁴⁴ *A.g.e.*, s. 58. Ayrıca yücenin deneyimi, acı ve tehlike düşüncesine sahip olduğumuzda ancak gerçekten/fiilen o koşullarda bulunmadığımızda bir tür sevinç, keyif (delight) de yaratır. Burke bunu haz (pleasure) olarak adlandırmaz; çünkü o, acıya dayanmaktadır. Bu tür bir duyguyu uyandıran yücedir. *A.g.e.*, s. 51.

¹⁴⁵ Hatta Burke, en uç durumda yücenin deneyimini, dehşet ve şaşkınlık duygusuyla insan zihninin nesnesi ile bütünüyle dolduğu, bütün devinimlerinin geçici olarak askıya alındığı bir durum olarak betimler. Bu noktada, akletme yetisi tamamıyla işlemez hale gelir. Bu bağlamda Burke’ün estetik tecrübe ile aklın işleyişi arasında kurduğu zıtlık önemlidir. *A.g.e.*, s. 57.

¹⁴⁶ Burke çeşitli dillerin bu iki anlamı (dehşet-hayranlık) ve onun türevlerini bir arada barındıran tek bir kelime kullandıklarını belirterek, Yunanca, Latince, Fransızca, İngilizce gibi dillerden çeşitli kelimeleri örnek olarak verir. *A.g.e.*, s. 58.

¹⁴⁷ *A.g.e.*, s. 113-114, 124-125.

(justice) vb. gibi erdemler bu türdendir. Oysa şefkat (compassion), iyilikseverlik (kindness), huy yumuşaklığı (easiness of temper) vb. gibi daha yumuşak ve feminen erdemler ise bizde bir sevgi hissi yaratır. Bunlar, birinci tür erdemlere göre, daha az itibar görür ve toplum için daha az önemlidir, ancak daha çok sevimlidirler.¹⁴⁸

Burke'e göre bir şeyin yüce olmasının ve onun etkisini yaratmasının belirsizlik, anlaşılması zor olma (obscurity), büyüklük, muazzamlık (vastness), sonsuzluk, sınırsızlık (infinity) ya da sonsuzluğu çağrıştıran gibi kaynakları vardır. Bir diğer deyişle yüce, bu özelliklere sahip olandır ve bunlar çok farklı biçimler altında bulunabilirler.¹⁴⁹ Örneğin yücenin belirsizlik, açık olmama ya da anlaşılması zor olma özelliği şiirsel bir dil,¹⁵⁰ açıklığı engelleyen bir karanlık ya da göz kamaştırıcı bir aydınlık biçimlerinde bulunabilir. Dolayısıyla bir şeyin yüce olması için açıklık, berraklık (clarity) değil belirsizlik taşıması gerekir. Çünkü her yönüyle açık olan şey, belirsiz olana göre duygular üzerinde çok az etki yapar. Yücenin ateşlediği duygusal tepkiler için, her şeyin anlaşılır olması değil bilinmeyen korkusu ve ihtişamı gerekir. Bu nedenle Burke, duygusal tepkiler yaratmada nesir ya da görsel imgeye nazaran şiirin gücüne vurgu yapar. Çünkü şiir belirsiz yönü nedeniyle, karanlık mabetler ya da ormanlar gibi yücenin deneyimine daha yakındır. Burke'e göre insan bütünüyle anlayabildiği ve açıklayabildiği şeyleri kendi seviyesinde görür ve onlar, insan üzerinde yüce etkisi yaratmaz. Ancak insanın tam açıklayamadığı şeyler onda yüce etkisi yapar. Çünkü insan onları kendi seviyesinin üzerinde ya da ötesinde görür. Benzer şekilde güç (strength) ya da iktidarın (power) nasıl yüce olabileceğini anlatırken Burke'ün vurgusu onun bizim isteğimize ya da faydamıza göre hareket edip etmemesine yöneliktir. Faydalı özelliklere sahip olan bir

¹⁴⁸ “Büyük erdemler çoğunlukla tehlikelere, cezalara ve sıkıntılara dayanır ve lütuf/iyilik dağıtmaktan ziyade, en fena kötülükleri engellemek için hareket eder; bu nedenle sevimli/hoş değil fakat son derece saygıdeğerdir/kutsaldır. Daha az önemli olan erdemler ise yardımlara, memnuniyetlere ve arzuları karşılamaya dayanır; bu nedenle de daha sevimlidir fakat daha az saygındır/itibarlıdır.” **A.g.e.**, s. 111; Ayrıca Burke, yüce ve güzel karşılaştırmasından anne ve babaya ilişkin olarak ‘ilk ve en doğal duygularımız’ için de sonuçlar çıkarır. Bu değerlendirmesinde baba daha çok yüce, anne ise güzel türü erdemlere/özelliklere sahiptir. Buna göre, bizim gönencimiz için çok faydalı ve haklı olarak saygıdeğer olan ‘babanın otoritesi’, annelerimiz için hissettiğimiz sevgiyi onun için hissetmekten bizi alıkoyar. Ebeveynin otoritesi, annenin düşkünlüğü ve hoşgörüsü içinde yumuşar. Büyük babalarımız için ise genellikle büyük bir sevgi duyarız, çünkü bu durumda otorite bizden bir derece uzaklaşmıştır ve yaşı getirdiği zayıflık otoriteyi kadınsı/feminen bir düşkünlük içinde yumuşatmıştır. **A.g.e.**, s. 111.

¹⁴⁹ **A.g.e.**, s. 58-74.

¹⁵⁰ Kutsal kitapların şiirsel anlatımı bunun örneğidir. Yücenin deneyimine Burke'ün Eski Ahit'ten verdiği çeşitli örnekler için bkz. **A.g.e.**, s. 63, 65-66.

at tanımı yapan Burke, bunun yüceyle bir ilgisinin olmadığını söyler. Ancak ona göre, Eski Ahit'te Tanrının yaratışındaki muhteşemliğin anlatıldığı bölümde yer alan şiirsel bir at betimlemesi ya da bir leviathan betimlemesi yücenin unsurlarını taşımaktadır. Burke'e göre, bizim irademize ya da memnuniyetimize göre hareket eden şeyler bize tabidir ve asla yüce gibi muhteşem ve etkili bir kavramı yansıtamaz.¹⁵¹ Yine aynı şekilde, sonsuzluğa yönelik göndermede bulunmayan bir şey, insan üzerinde yücenin deneyimini oluşturamaz.¹⁵²

Burke'e göre, iktidarla ya da güçle (power) yüce arasında da açık bir ilişki vardır. İktidardaki egemenlerin kullandığı unvanlar, yücenin deneyimine işaret eden görkem, dehşet, haşmet ve korku ifadeleridir (dread majesty). Çünkü krallar ve egemenlerde açığa çıkan iktidar, terörle/dehşetle aynı ilişki biçimine sahiptir.¹⁵³ Burke'ün Tanrı'ya ilişkin satırları da, onun sonsuz gücü ve iktidarı karşısında hissedilen dehşete vurgu yapmaktadır: Anlama gücümüzün sınırlarının çok ötesine uzanan iyilik, adalet, hikmet vb. gibi niteliklere sahip olan Tanrı inancına sahip olabiliriz. Onun bu nitelikleri üzerine düşünmek endişelerimizi bir dereceye kadar gidermesine rağmen, ne onun adaletine olan ne de merhametine olan inancımız, hiçbir şeyin önünde duramayacağı gücünden ya da iktidarından kaynaklanan dehşet duygusunu tamamıyla engelleyemez.¹⁵⁴ Kısacası yüce, iktidar/güç ve dehşet/terör arasındaki ilişkiler en iyi şekilde Tanrı'ya ilişkin argümanlarda açığa çıkmaktadır.

Burke'ün yüce bağlamındaki bütün açıklamaları ve örnekleri sonuçta yücenin deneyimi ile birleştirilen mütevazı bir duruşa işaret eder. Yücenin deneyimi içerdiği muazzamlık, belirsizlik ve sonsuzluk gibi özellikler nedeniyle, insanın da bir parçasını oluşturduğu ancak onu aşan büyük bir düzenin farkında olunmasına yol açar. Aklın sınırlarının üzerinde olan, insanın kısmen anlayabileceği bir büyük düzen

¹⁵¹ A.g.e., s. 64-70; Burke'ün bu noktayı açıklamak için verdiği birçok örnekten bir tanesi de, köpek ve kurtları karşılaştırmasıdır. Köpekler bizim sevimli ve faydalı bulduğumuz birçok özelliğe sahiptir ve bu nedenle onları severiz. Ancak "sevgi, hor/küçük görmeye genellikle tasavvur edilenden çok daha yakındır. Bu nedenle, köpekleri sevmemize rağmen, en aşağılık türdeki lakapları onlardan ödünç alırız." Bu durum her dilde aynıdır. Burke, A.g.e., s. 67.

¹⁵² A.g.e., s. 63.

¹⁵³ A.g.e., s. 64-67.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 67-68.

algılayışı, yani yücenin deneyimi, Burke için ‘epistemolojik tevazu’yu¹⁵⁵ doğurmaktadır.¹⁵⁶ Bir diğer deyişle insan, her zaman bu dehşet verici, hayranlık uyandırıcı yüce ve onun kavranılamazlığı ve sırrına varılamazlığı karşısında kendi yetersizliğini hissetmeli ve bu sırlı büyük gerçekliği, çıplak akılla çözmeye çalışma gibi bir tanrılığa soyunma girişiminde bulunmamalıdır. Oysa Aydınlanma düşünürleri, insanı bu mütevazı konumda değil, kendi kendine yeterli bir konumda görerek kendilerine Tanrının rolünü biçmektedirler. Burke, temelsiz bulduğu Aydınlanma’nın hümanizmini ve ‘rasyonel otonom özne’ savunusunu, onun diğer tezlerinin ya da argümanlarının temelinde yer alan yanlış bir varsayım olarak görmektedir. Onun, Aydınlanma’ya yönelik eleştirilerinin başında, Aydınlanma düşüncesinin insan doğasına iyimser bakışına, insanın otonomluğuna ve mükemmelleşebilirliğine olan inancına reddiyesi gelmektedir. Burke’ün gözünde insanın varlık hiyerarşisindeki yerini, aklının zayıflığını ve sınırlarını unutarak kendi konumuna ilişkin sergilediği bu kibirli tutum, çok temel bir yanlışın ifadesidir ve bu tavır alış, insanın varlık zincirinin diğer halkalarıyla ilişkilerini olumsuz etkilemektedir.¹⁵⁷ Aydınlanma’nın sosyal ve siyasal alandaki yanlış tezlerinin temelinde bu yanlış insan algılayışı bulunmaktadır.

Burke’e göre, *Enquiry*’de savunduğu argümanlar, kesinlikle insan doğasının işleyişine ilişkin esas nedeni (ultimate cause) açıklama iddiasında değildir.¹⁵⁸ İnsan

¹⁵⁵ Aydınlanma’nın iyimser insan doğasına karşıt olarak, Burke’ün insan doğasındaki kusurluluğu (human imperfection) vurgulayan yaklaşımı epistemoloji ve moral teoride beşeri akıl ve bilginin sınırlarına vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede kullanılan ‘epistemolojik tevazu (*epistemological modesty*)’ kavramını Muller’den ödünç alıyoruz. Jerry Z. Muller (ed.), “Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?”, **Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, s. 10.

¹⁵⁶ Burke’e göre insanın estetik deneyim, beden ve zihnin işleyişi gibi konularda çalışması, kendi zayıflığı ve mükemmelsizliği içinde bile, sonsuz ve her şeye gücü yeten yaratıcının hikmetini ve gücünü onun eserlerinde keşfetmesine yol açmaktadır. Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 52-53; Adam Smith’in benzer bir ifadesi için bkz. Campbell, “Adam Smith and Natural Liberty”, **Political Studies**, s. 534.

¹⁵⁷ Burke’ün insanın sınırlılığı ve sonluluğuna ve bunun sonucundaki mütevazı duruşa yönelik argümanları kişisel dini inançlarıyla da uyumludur. Burke’ün ifadesiyle, “Tevazu [humility] Hristiyan erdemlerinin en büyüğüdür.” Stanley Ayling, **Edmund Burke -His Life and Opinions-**, London: John Murray, 1988, s. 5; “bizi mütevazı yapan herhangi bir şey, daha bilge [irfan sahibi] de yapar.” Burke, **A Note-Book of Edmund Burke**, H.V.F. Somerset (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1957, s. 85.

¹⁵⁸ Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 129-130; Burke, insan doğasının empirist yorumunu bir tür bilimsel bakış açısı olarak sunmaktadır. Bilimsellikten kasıt, insan doğasının niçin böyle işlediğini değil, nasıl işlediğini nihai iddialarda bulunmaksızın mümkün olduğunca açıklamaya çalışmaktır.

akıl, beden, zihin, tutkular, itici güçler vb. gibi konularda kesinlikle tam bir açıklama sunamaz. Şeylerin hemen (immediate) algılanabilir niteliklerinin ötesine bir adım attığımızda, aslında sadece bilgisizliğimizin derinliğini daha iyi farkedebiliriz. Çünkü “Tanrının makamına ulaşınca kadar bir şeyi diğerine birleştiren bu muazzam nedenler zinciri asla bizim çalışkanlığımızla çözülemez.”¹⁵⁹ Burke’ün inancına göre, evrendeki her şeyi büyük ilk nedene yani Tanrıya bağlayan karmaşık ve esrarengiz bir nedenler zinciri vardır. Ancak insan, doğası gereği aklıyla bu zinciri kavrama yeteneğinden yoksundur. Ayrıca Burke bu sırlı ve karmaşık gerçekliği basit ve açık düşüncelerle (clear idea) açıklama girişimlerine de karşı çıkar. Hatta ona göre, “açık, belirgin ve anlaşılır düşünce önemsiz ve değersiz düşüncenin diğer adıdır.”¹⁶⁰ Bu noktada Burke’ün sürekli bir anlaşmazlık ya da müphemlik peşinde olmadığını, sadece gerçekliğe atfettiği karmaşıklık ve sırlılık nedeniyle, onu açıklayan düşüncelerin de basit formüllerden oluşamayacağını söylediğini belirtmek gerekir. Gerçekliğin bu karmaşık ve akli aşan yapısı nedeniyle, ona ilişkin açıklamalar da zorunlu olarak karmaşık ve biraz belirsiz (not exact) olacaktır. Kaldı ki, Burke’ün kendisi de eserlerinde düşüncelerini mümkün olduğu kadar açık bir şekilde aktarmaya çalışmaktadır. Burke’ün vurgusu akli aşan gerçeklik karşısında insanı/özneyi yok etmeye değil, onun bu durumun farkında olarak mütevazı bir bakış açısına sahip olması gerektiğine yöneliktir.

Estetik açıdan yücenin deneyiminde yansıtılan, insanın kendi konumuna ve dünyaya ilişkin korkuyla karışık huşu içindeki bu alçakgönüllü tutumu, Burke’ün Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştirilerinin ve sosyo-politik düşüncelerinin yapı taşlarından birisini oluşturur. Kısaca belirtmek gerekirse, insanın bu noktadaki ‘tevazusu (humility)’¹⁶¹ ile bireyi aşan tarihsel ve toplumsal yapılar, gelenekler,

Kısacası Burke, neden ya da niçin böyle olduğunu değil sadece olanı anlattığını belirtmektedir. Örneğin estetik açıdan niçin bazı nesnelerin bizde güzelin diğerlerinin yücenin deneyimini yarattığını bilemeyiz; sadece bunun böyle olduğunu biliriz. Burke’ün bu ve benzeri ayrımlarının oldukça naif olduğunu söylemeliyiz. Çünkü Burke’e göre tüm bunlar, son kertede Tanrının bizim doğamıza verdiği biçimin sonucunda gerçekleşmektedir.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 129.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 63.

¹⁶¹ Burke ve Kant’ın ‘yüce’ye ilişkin düşüncelerini çeşitli açılardan karşılaştıran Vanessa L. Ryan, iki düşünür arasındaki farklılığı şöyle ifade etmektedir: “Burke ve Kant arasındaki temel farklılık, Kant’ın aşkın yücesinin bizim kendi sınırsızlığımızın (limitlessness) farkına varmamıza yol açarken, Burke’ün psikolojik yücesinin bize sınırlılığımızı (limitedness) göstermesidir.” Vanessa L. Ryan,

önyargılar, inançlar vb. karşısındaki tevazusu birbirini bütünler görünmektedir. Hiçbir zaman tam olarak çözemeyeceği esrarlı gerçeklik karşısında insanın mütevazı bir duruş sergilemekten başka bir çaresi yoktur. Burke’ün gözünde, eleştirilerine konu olan Aydınlanma düşüncesinin kabullenmediği ve meydan okuduğu temel argüman da budur.

b- Akıl Eleştirisinin Moral Temelleri

Burke *Enquiry*’ye başlarken, Newton ve Locke’un izinden giderek, insan doğasının işleyiş yasalarının kesin ve açık teorisini oluşturma amacında olduğunu belirtmesine rağmen, sürekli olarak bu konudaki sınırlılığa vurgu yapar. Aklın bu konudaki yetersizliğine ve güçsüzlüğüne işaret eder. ‘Aklın güvenilir ve kararsız işleyişi’ni¹⁶² vurgularken, Yaratıcının insan doğasına yerleştirdiği doğal tutkuları ve bunların duyular ve imgelem üzerindeki etkilerini öne çıkartır. Bu tutkular, insanın kavrayış gücü ve hatta iradesinden önce duyular ve imgelem üzerinde etkide bulunur ve akıl onlara katılmak ya da karşı koymak için hazır olmadan önce insanın ruhunu ve yüreğini cezbederler. Temel düşüncelerimiz (ideas) de bu süreç içinde oluşur.¹⁶³ Düşünce ve eylemlerimizin oluşumunda aklın gücüne karşıt olarak insandaki doğal tepkileri, tutkuları ve duyguları öne çıkaran bu yaklaşım açısı *Enquiry*’de birçok yerde tekrarlanmaktadır. Örneğin insanda, topluma ilişkin olarak bulunan üç temel tutkunun (duygudaşlık, taklit ve elde etme/başarma tutkusu) işleyişinde aklın herhangi bir gücü yoktur. Burke’e göre, insandaki tutkuların nedenini, akletme yetimizin (reasoning faculty) belirli kararlarına dayandırmak için çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Oysa bu konuda aklımızın etkisi neredeyse hiç yoktur.¹⁶⁴ Örneğin duygudaşlık, bütünüyle akletme sürecine öncel şekilde bir doğal tepki olarak işler.¹⁶⁵

“The Physiological Sublime: Burke’s Critique of Reason”, **Journal of the History of Ideas**, 2001, s. 279.

¹⁶² Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 107.

¹⁶³ **A.g.e.**, s. 107; Benzer şekilde Smith de, ‘doğanın müellifinin (yaratıcının)’ insanın, amaçlarına ulaşmak için uygun araçları elde etmesini aklına (aklının işleyişine) değil, akıldan bağımsız olarak hemen ortaya çıkan duygu ve hissedişine emanet ettiğini belirtmektedir. O’Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 133-134.

¹⁶⁴ Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 45.

¹⁶⁵ **A.g.e.**, s. 46; Burke’ün duygudaşlık bağlamındaki açıklamaları, Hume ve Smith’e paraleldir. Üç düşünürde de, duygudaşlık moral teorisinin en önemli ilkelerindendir ve tamamıyla akletme sürecinden

Aynı şekilde taklit ve elde etme tutkusu da, insanın rasyonel yönünün müdahalesi olmaksızın tamamıyla doğal yapımızdan kaynaklanır.¹⁶⁶ Bizim toplumsallığımıza ve diğerleriyle olan ilişkilerimize ilişkin olan bu tutkular aklın ürünleri değildir; Tanrının doğal yapımıza yerleştirdiği rasyonel olmayan itici güçlerdir ve bunlar düşüncelerimizi, eylemlerimizi, tavır ve tutumlarımızı kısacası tüm hayatımızı şekillendirirler. Bir tür doğallık ve kendiliğindenlik atfedilen, aklın işleyişinden bağımsız olan bu ‘sosyal tutkular’, ister Tanrı’nın doğamıza vurduğu damga olarak isterse evrimleşen doğamızın zaman içinde kendiliğinden oluşmuş yapısı olarak savunulsun, Burke ile İskoç düşünürler arasındaki temel ortak noktalardan birisini oluşturmaktadır. Sosyal düzenin, ilişkilerin ve kuralların temelinde de, akıl değil bu rasyonel olmayan ‘sosyal tutkular’ bulunmaktadır.¹⁶⁷ Burke’ün moral teorisinin temelleri de bu ve benzeri açıklamalarında bulunmaktadır.

Burke’ün akla yönelik yukarıdaki eleştirileri farklı bağlamlarda diğer ilk dönem yazılarında da yer almaktadır. Burke farklı konulara ilişkin yazılarında, *Enquiry*’deki gibi daha tematik ve sistematik olmasa da, akıl ve akletme yetisi karşısında doğal duygular, tutkular ve içgüdüleri (instinct) öne çıkartmaktadır. Bu, özellikle moral kuralların temellendirilmesinde akla ve akılcı açıklamalara dayananlara karşı argümanlarında açığa çıkar. Buna göre, “en kesin akıl yürütmemiz bile, bir noktaya geldiğimizde sadece belirsizliğe değil fakat çelişkiye de düşer.”¹⁶⁸ Oysa insandaki doğal duygular, tutkular ya da içgüdüler moral kuralların temellendirilmesinde akıldan daha sağlam ve güvenilirdir. Çünkü bunlar aklın kararsızlığını ve değişkenliğini paylaşmazlar. Burke’ün düşüncesinde, aklın sağlıklı şekilde çalışabileceği alan oldukça sınırlıdır. Kendi ifadesiyle akıl, “alım satım,

bağımsız olarak işler: Bizi eyleme geçiren tutkular ne olursa olsun, tümünün ruhu ya da diriltici ilkesi duygudaşıktır (Hume). İnsanları motive eden ‘karşılıklı duygudaşlık hazları’ moral yargının temelinde yer almaktadır (Smith). Duygudaşlık ‘toplumun büyük zinciri’nin üç temel halkasından biridir (Burke).

¹⁶⁶ A.g.e., s. 49-50; Burke’ün düşüncesinde ‘toplumun büyük zinciri’nin bir diğer halkası olan ve ‘davranışlarımızı, düşüncelerimizi ve yaşamlarımızı şekillendiren’ taklit etme arzusu, İskoç Aydınlanması düşünürlerindeki alışkanlığa ve yinelemeye yönelik vurgularla örtüşmektedir.

¹⁶⁷ Burke’ün insan doğasındaki tutkuların işleyişine ve aklın bu konudaki güçsüzlüğüne ilişkin açıklamaları da, İskoç düşünürlerin yaklaşımına benzemektedir. Bu konuda özellikle Smith ve Burke benzerliği ilginçtir. Smith de, insan doğasındaki tutkuların işleyişinde aklın güçsüzlüğünü vurgular. Smith’e göre, doğru ve yanlış ilişkisi ilk kavrayışımız akıldan değil ‘hemen ortaya çıkan duygu ve hissediş’den kaynaklanır. Genel kuralların temelinde olan bütün diğer tecrübelerimiz de aklın konusu değildir, duygu ve hissedişin konusudur. Akıl, ahlak ve adalet kurallarının temelini oluşturamaz.

¹⁶⁸ Burke, *A Note-Book of Edmund Burke*, Somerset (ed.), s. 93.

gamer öğretme vb. gibi” “sınırlı, dar ve basit konular” için uygundur; fakat “siyaset, ilahiyat ve felsefe” konularında ehliyetsizdir; akıl bu alanlarda bize kesinlik sağlayamaz.¹⁶⁹ Moral kuralların, ödevlerimizin (duties) bilgisi rasyonel düşünceye dayanmaz. Akıl en fazla, bu konularda gerçek temeli oluşturan doğal duygu ve içgüdülerimizle uyduğu oranda değer kazanır.¹⁷⁰ Bu argümantasyonun* mantıksal sonucu, doğal yapımız da Tanrının iradesinin ürünü olduğu için, moral duygu ve kuralların son kertede bu yüce varlığın iradesine dayandırılmasıdır. Burke’e göre, Tanrının eylemlerinin (niye bu duyguları, tutkuları, içgüdülerini doğamıza yerleştirdiğinin) nedenlerini anlayamasak da ona güvenmek ve tevekkül etmek zorundayız. Bize sunduğu şeylerin doğasını tam olarak kavrayamasak bile, sunduğu şeylere sıkıca bağlanmalıyız.¹⁷¹ Burke bu şekilde, insan doğasında bulunan duygu ve tutkulara ‘doğallık’ ve bir tür ‘kendinde doğruluk’ atfetmektedir. İnsan doğasına ilişkin bu temel ilkeler, sosyal ve siyasal alandaki çıkarımların temelini oluşturacaktır.

Burke moral teorisinin temeline, akıl yerine insan doğasının süreklilik taşıyan diğer unsurlarını (duygu, tutku, içgüdü vb.) yerleştirirken, aynı zamanda aklın moral konularda kendi başına hareket etmesine de karşı çıkar. Bir diğer ifadeyle, akıl moral ilkelerin temelinde yer almadığı gibi bu konularda söz söyleme yetkisine de sahip değildir. Bu durum özellikle, Burke’ün Aydınlanma düşüncesinin akla yüklediği ‘kritik’ işlevinden duyduğu rahatsızlıkta açığa çıkar.¹⁷² Burke’e göre, sınırlarını yitirmiş aklın eleştirel kullanımı sosyal ve siyasal açıdan yıkıcı sonuçlar doğuracaktır.¹⁷³ Çünkü bu durum, insan doğasının işleyişine ve bunun üzerinde yükselen toplumsal yaşamın ilkelerine aykırıdır. Burke’ün Lord Bolingbroke’un

¹⁶⁹ A.g.e., s. 68.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 71.

* ‘Argümantasyon’ kelimesiyle, çeşitli argümanları (tezler, fikirler, iddialar vs.) belirli bir sistematik düzen içinde kullanarak, bir düşüncenin ya da bizi, o düşünceye ulaştıran muhakeme tarzının/sürecinin doğruluğunu kanıtlama çabasını, kastediyoruz.

¹⁷¹ A.g.e., s. 72-73.

¹⁷² “Her şeyin tartışılması gerekliliği, bu çağın (bu beylerin zannettiği gibi ihtişamı değil) talihsizliğidir.” Edmund Burke, **Reflections on the Revolution in France**, Oxford-New York: Oxford University Press, 1993, s. 91 (sonraki atıflarda kısaca *Reflections* yazılacaktır).

¹⁷³ “Toplumsal yaşamı ayakta tutan şey, insanların rasyonel faaliyetleri yanında, aklın kavramakta aciz kalabileceği ve onlarsız toplumsal yaşamın çökebileceği duygu, alışkanlık, duygusal bağlılıklar, uzlaşımlar ve geleneklerdir de. Toplumsal düzene yönelik tahammülsüz ve saldırgan bir rasyonalizm, kötülerini olduğu kadar iyi kurumları da ortadan kaldırarak sadece yıkıcı olabilir.” David Thomson, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul: Şule Yayınları, 3. Baskı, 2000, s. 144.

rasyonalist düşüncelerinin ironik bir eleştirisi olarak kaleme aldığı '*A Vindication of Natural Society*' adlı eserindeki temel argümanı, aklın eleştirel kullanımının bu yıkıcı sonuçlarına yöneliktir. Bolingbroke Aydınlanmacı bir tutumla geleneksel örgütlü dine ve Tanrısal vahye akılcı argümanlarla karşı çıkmakta ve bunları irrasyonel kurumlar olarak nitelemektedir. Burke ise, metodolojik bir eleştiriden hareketle bu akılcı yaklaşımın yıkıcı sonuçlarına işaret eder: "Dinin tahribi/yıkımı için istihdam edilen araçlar, aynı başarı ile, hükümetin/devletin yıkımı için istihdam edilebilir; bu aynı aldatıcı argümanlar, başka her şeyden şüphe eden kişilerin, sorgulanmasına asla izin vermeyecekleri şeylere karşı da kullanılabilir."¹⁷⁴ Bir diğer deyişle, akıldan hareket ederek, toplumsal yaşamın temelini oluşturan bütün moral ilke ve kuralları eleştirebilir ve tahrip edebilirsiniz. Hatta kendi zayıflığını farketmekten kaynaklanan sınırlarını yitirmiş akla dayanmak, insanlığın kazanımları olan bütün toplumsal kurumları tahrip ederek feci sonuçlar doğurabilir. Aydınlanmacıların aklıyla, bütün saygıdeğer ve kutsal şeylerin temelini sarsabilir hatta yaratılışın (Creation) kendisini bile eleştirebilirsiniz. Dini, yaratılışı, Tanrının gücünü ve hikmetini bir tür budalalık (foolishness) olarak görmenin yolunu açabilirsiniz. Bu nedenle, aklın bu gibi konulardaki sınırlılığını teslim etmemiz, şeylerin duyumsanabilir niteliklerinin ötesine adım attığımızda aklımızın körlüğünü kabul etmemiz gerekir.¹⁷⁵ Sonuç olarak akıl, moral ilke ve kurallara ilişkin olumlu ya da olumsuz müdahalede bulunamaz. Aklın olumlu müdahalesinden kastımız, moral teorisinin akılcı temellerde savunularak meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Burke, buna paralel şekilde Hristiyanlık dininin doğrularının rasyonel argümanlarla savunulmasına da karşı çıkar. Bu konulardaki gerçek temel insan doğasındaki doğal duygular, tutkular ve içgüdülerdir.¹⁷⁶

Genel olarak Burke'ün açıklamalarında iki amacı aynı anda gerçekleştirme isteği bulunmaktadır: Bir yandan moral kural ve ilkelerin rasyonel şekilde

¹⁷⁴ Edmund Burke, "A Vindication of Natural Society", (ed.) Ian Harris, **Pre-Revolutionary Writings**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 10; Burke'ün 1757 tarihli öngörüsü, Fransız Devrimi sürecinde gerçekleşecektir.

¹⁷⁵ **A.g.e.**, s. 10-11; Bu konularda akılcı açıklamanın sınırlarına vurgu yapan Burke, "Eğer bütün moral ödevlerin uygulanması ve toplumun temelleri, gerekçelerini her bir bireye açık kılmak ve haklı göstermek üzerine kurulacak olsa dünyanın hali ne olurdu?" diye sorar. **A.g.e.**, s. 11.

¹⁷⁶ Burke, **A Note-Book of Edmund Burke**, Somerset (ed.), s. 68; Burke, bazı din adamlarının dinin doğrularını rasyonel argümanlarla savunarak, din karşıtlarına karşı güç kazanmak istemelerini yadırgamaktadır. Ona göre, bu konuda akla değil insan doğasının yapısına dayanmak gerekir. Çünkü Tanrı, insana aklının yetersizliğine karşı farklı duygular, içgüdüler vs. bahsetmiştir ve bunlar, bu konularda akıldan çok daha iyi çalışır. **A.g.e.**, s. 68.

açıklanamayacağını, akla dayandırılmayacağını savunur; öte yandan bu kural ve ilkeleri göreceli hale düşürmemek ve sağlam bir temele oturtmak için insan doğasının sabit ilkelerine, onların işleyişine, bunları insan doğasına yerleştiren Tanrının iradesine ve bunların tarihsel süreçteki somut şekillenişine dayanır.¹⁷⁷ Bir diğer ifadeyle Burke'ün yaptığı, akla dayalı normatifliği reddederek empirik çözümlemeye başvurmanın sonucunda öznelliğe ve göreceliliğe düşmeyi engellemek için (çünkü bu, keyfilik yarattığı için düzen için zararlıdır), normatifliği başka bir temelde kurma çabasıdır.¹⁷⁸ Burke bu temeli, insan doğasının istikrarlı yapı ve işleyişinde bulunan tutkulara, duygulara, içgüdülere vb.'ne ve bunların tarihsel süreçteki somutlaşması olan geleneklere, önyargılara, tavır ve tutumlara, davranış kodlarına, sembollere dayanarak kurma çabasıdır. Bu yaklaşım açısı İskoç düşünürlerin yöntemine uygun düşmektedir.¹⁷⁹ Buna göre, bireyler için bağlayıcı olan moral kurallar kurucu bir akıldan değil, verili bir toplumda mevcut olan moral kurallardan yani empirik bir incelemeden hareketle ele alınmaktadır. Dolayısıyla son kertede mevcut sosyal ilke ve kurallar, insan doğasının işleyişinin doğal somutlaşması olarak görülmektedir. Bu noktada Burke'ün Smith'le uyum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Burke'ün, Smith'in moral teorisine yönelik övücü sözlerinin temeli de burada bulunmaktadır. Burke'e göre Smith, mevcut toplumdaki moral kuralların temelini rasyonalist bir açıklamayla değil, insan doğasının yapı ve işleyişinin empirik çözümlemesiyle ortaya koymaktadır. Bu empirik çözümleme, moral kuralların temelini alışkanlıklarda, geleneklerde, zaman içinde belirli eylemleri onama ya da onamama konusunda oluşmuş sosyal konsensüste bulmaktadır. Bir diğer deyişle, insan doğasının işleyişinin empirik sonuçları, kendisini belirli sosyal kurallarda, normalleşmiş davranış kodları, değerler ve tutumlarda açığa vurmaktadır.

¹⁷⁷ Kilcup'a göre, Burke'ü günümüzde hala önemli kılan unsur, modern siyaset ve ahlak teorisinde günümüze değin süregelen bu temel probleme odaklanmasıdır. Bu sorun, görecelileştirilen tarihsel anlayışın iddiaları/sonuçları ile istikrarlı/sağlam ahlaki ilkelere olan ihtiyacın uzlaştırılması problemidir. Burke, bağlayıcı moral ilkelerin aklın yapısında değil, canlı tarihsel sürecin akışında bulunabileceğini göstererek, tarihsel ve moral anlayışı uyumlu hale sokacak argümanlar sunar. Rodney W. Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", **Journal of the History of Philosophy**, vol. 17, no: 3, 1979, s. 271.

¹⁷⁸ Bu iki amaç bütün Burke metinlerinde genellikle açıkça, bazen de satır aralarında fakat sürekli olarak yan yana bulunmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu iki yönlü savunuyu, Burke'ün düşüncesindeki önemli gerilim noktalarından birisini teşkil etmektedir.

¹⁷⁹ Bu bağlamda, Hume'un ve Smith'in moral muhafazakarlığına ilişkin daha önce ele aldığımız argümanları hatırlayabiliriz. İki düşünürde de insan doğasındaki, akıldan bağımsız işleyen tutkulara ve bunların empirik somutlaşması olan pratik deneyime, alışkanlıklara, tekrarlamaya, gelenek ve göreneklere vurgu vardır.

Dolayısıyla moral teori akla değil, insan doğası dolayısıyla somutlaşan empirik sonuçlara dayanmaktadır. Bu düşünceler, Burke'ün moral teoriye ilişkin varsayımlarını desteklemektedir.¹⁸⁰ Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu argümantasyonla Burke, diğer İskoç düşünürlerde olduğu gibi moral teoriyi, sosyal teori ve tarih anlayışıyla içiçe sokmaktadır. Buna göre sosyal teori, insan doğasının işleyişinin ürünü olan gelenekler, kurumlar, tavır ve tutumlar, davranış kodları vb. gibi unsurlar etrafında şekillenir. Tarih ise zaman içinde bu unsurlardaki değişimin kayıdır.¹⁸¹ Kısacası sosyal teoriye ilişkin bütün varsayımların temelinde Burke'ün insan doğası anlayışı bulunmaktadır.

Ancak bu konuda, ikincil kaynaklarda farklı Burke yorumlarına rastlanmaktadır. Peter J. Stanlis, Francis P. Canavan, Joseph L. Pappin vb. gibi yorumcular Burke'ü doğal hukuk geleneği içine yerleştirmektedirler.¹⁸² Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde revaç bulan bu yoruma göre, Burke'ün evrensel, kutsal ve değişmez ahlaki düzene olan inancı bütün düşüncelerinin merkezinde yer almaktadır. Tutku, duygu, tecrübe, alışkanlık, gelenek, fayda vb. gibi kategoriler Burke için mutlak ve koşulsuz değildir; bu evrensel kutsal ahlaki ilkelerle sınırlanmıştır. Hristiyan doğal hukuk teorisyenlerine göre, evrensel ve değişmez ahlak ilkelerinin bilgisi 'doğru aklın (right reason)' çalışmasıyla elde edilebilir. Duyum ve algı dünyası ile sınırlanmayan 'doğru akıl' rasyonel, aşkın ve değişmez evrensel gerçekleri kavrayabilir.¹⁸³ Bu yorumcular, Burke'ün bu tarz rasyonalist bir yaklaşıma sahip olduğunu savunurlar. Ancak bize göre, bu yorumu kabul etmek Burke'ün aklın doğası ve gücüne ilişkin tüm eleştirilerinin üstünü örtmeyi gerektirecektir. Genel olarak ifade edecek olursak, Burke için moral, sosyal ve

¹⁸⁰ Literatürde kimin kimden etkilendiğine dair çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Biz genel bir ifadeyle, Burke'ün, bazı noktalarda önemli şerhler koymakla birlikte İskoç Aydınlanması geleneği içinden konuştuğunu düşünüyoruz. Ancak spesifik olarak bakarsak bazı konularda Burke'ün çok farklı düşündüğünü ve bazı düşünceleri, tarihsel olarak daha önce yazdığını saptamak mümkündür. Örneğin *Theory of Moral Sentiment (Smith)* 1759 tarihli iken, *Enquiry (Burke)* 1757 tarihli. Yani Burke, *Enquiry*'deki argümanları Smith'i okumadan önce geliştirmiştir.

¹⁸¹ O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 120-123.

¹⁸² Canavan, *Political Reason of Edmund Burke*; Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*; Joseph L. Pappin III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, New York: Fordham University Press, 1993.

¹⁸³ Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", *Journal of the History of Philosophy*, s. 272.

politik ilkeleri ya da yükümlülükleri akılcı esaslara dayandırmak çözüm değil tam tersine sorunun ta kendisidir.

Burke'ün, Tanrının iradesi olan aşkın ahlaki kural ve ilkelerin varlığına olan inancı tartışmaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Güçlü bir dini inanca sahip olan Burke doğada, insan doğasının yapısı ve işleyişinde ve bütün tarihsel süreçte Tanrısal iradenin yansımaları görmektedir. Ancak önemli olan bu kesin inancı değil, bunun epistemoloji ve moral teoriye, oradan da sosyal ve politik teoriye nasıl yansıdığıdır. Burke epistemolojide İskoç/İngiliz empirist geleneğini takip eder ve moral teorisinin akla ya da rasyonel düşünceye dayandırılmayacağını savunur.¹⁸⁴ Kısacası temel sorun, bu kural ve ilkelerin varlığına yönelik inanç değil, bunların bilgisine neyle, nasıl ve ne derece ulaşılabileceğidir. Bir diğer ifadeyle, Burke'ün Tanrının iradesi olarak gördüğü insan doğasının ilkelerinin ve moral kuralların normatifliğine olan inancı tamdır. Ancak Tanrının iradesini anlamak için insan aklının, rasyonel anlayışın gücüne değil, insan doğasının akla dayanmayan işleyişinin empirik açıklamasına ve tarihsel tecrübenin ürünlerine başvurmak gerekir. İnsan zayıf ve sınırlı aklıyla moral ilke ve kuralları kavrayamaz. Moral teori, Hristiyan doğal hukukçulardaki gibi doğru aklın işleyişine dayandırılmaz. Aklın bu sınırlılığı konusunda Burke'ün İskoç Aydınlanması düşünürleriyle hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. Tekrarlamak gerekirse, bunun temelinde de Burke'ün 'aklın doğası ve alanı'na ilişkin düşünceleri, rasyonalitenin sınırlarına ilişkin vurgusu bulunmaktadır.

Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, moral teoride akla dayalı normatifliği eleştiren Burke, moral kuralların göreceli hale gelip temelsiz kalmasının da çok tehlikeli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Burke'ün düşüncesinde, akla yönelik amansız eleştiriler bazı düşünürlerde olduğu gibi Tanrının varlığına, evrenin düzenliliğine ya da ortak moral standartların geçerliliğine yönelik bir şüpheciliği doğurmamaktadır. Burke'e göre, aklın alanının ötesine geçen bu gibi inançlara sahip olmamız hem doğal hem de gereklidir. Çünkü bu inançlara yönelik şüphecilik, sebep

¹⁸⁴ Bu durum, Burke'ü doğal hukuk geleneğine yerleştiren düşünürler açısından ciddi problemler yaratmaktadır. Bu düşünürler Burke'ün empirizmini kabul etmekle birlikte, bunun genel düşüncesi içindeki yerini/etkisini küçük görme ya da düşüncesine içkin olan metafizikle çatıştığını ileri sürme eğilimindedirler. Ayrıntılar için bkz. Canavan, **Political Reason of Edmund Burke**, s 45-53; Pappin III, **The Metaphysics of Edmund Burke**.

olacağı keyfilik ve kaos nedeniyle sosyal düzen için zararlıdır. Burke’ün bu konudaki düşüncelerini, İskoç Aydınlanması’nın ‘ortak duyu (common sense)’ ekolünden olan James Beattie’nin *‘Essay on the Nature and Immutability of Truth’*¹⁸⁵ başlıklı çalışmasına ilişkin değerlendirmelerinden çıkartabiliriz. Burke’e göre Beattie, rasyonalitenin sınırlarını gösterirken aynı zamanda şüphecilikten, özellikle dini ve moral konulardaki şüphecilikten kaçınmamızı sağlayacak argümanlar sunmaktadır. Çünkü şüphecilik, genel olarak bilgide ve özel olarak moral değerlerdeki tüm kesinliği yok etmekte, dünyada herhangi bir şeyde kesinlik için sağlam bir temel bırakmamaktadır. Burke’e göre bunun sonucunda, toplumsal yaşam için zorunlu olan her bilgimiz ve her bir moral ilke ve kuralımız güvenilmez ve şüpheli hale gelmektedir. Bu nedenle bu şüpheli yaklaşım hem temelsiz hem de tehlikelidir ancak Aydınlanma Çağı’nın her şeyi eleştiren mizacına uygundur. Beattie’nin ‘ortak duyu’ kavramı çerçevesindeki düşünceleri şüpheciliğin bu tehlikelerine karşı geliştirilmiş argümanlardır. Buna göre ‘akıl’ ve ‘ortak duyu’ birbirinden tamamıyla ayrı düşünülmelidir. Rasyonel yetimiz o kadar sınırlıdır ki, sadece ona dayandığımızda, şüphecilik kaçınılmaz sonuçtur. Moral ve dini hakikatlerin temellerini akla dayandıramayız. Bu temel gerçekler akletme süreciyle, tündengelimle ya da tümevarımla elde edilemez. Bunlar, Beattie’nin ifadesiyle ancak insanlardaki ‘ortak duyu’ ile kavranabilir. Ortak duyunun işleyişi, “aşamalı bir argümantasyon [progressive argumentation] şeklinde değil ani, içgüdüsel ve çok kuvvetli bir itki [impulse]”¹⁸⁶ şeklinde gerçekleşir. Kısacası ortak duyu, akletme sürecinin dışında doğal ve sezgisel bir tepki olarak yaşanmaktadır.¹⁸⁷ Genel olarak Beattie’nin ortak duyuya ilişkin düşüncelerini, aklın doğruları karşısında ‘kalbin duyarlılığına (sensitivity of heart)’, ‘kalbin yasasına’ ve ‘doğal duygulara’ referanslar olarak

¹⁸⁵ Beattie’nin çalışması, empirizmin Hume’un yaptığı gibi tüm mantıksal sonuçlarıyla kabul edilmesinin yaratacağı şüpheli sonuçlara vurgu yapmaktadır. Hume’cu şüphecilığe karşı, moral ve dini konulardaki kesinliği insanlardaki ‘ortak duyu’da temellendirmektedir. Kilcup, “Reason and the Basis of Morality in Burke”, *Journal of the History of Philosophy*, s.278.

¹⁸⁶ **A.g.m.**, s. 279.

¹⁸⁷ “Bu inancımız için başka bir sebep göstermeksizin, sezgisel bir ilkeye inanıyoruz; doğamızın yasası bizi buna inanmaya sevk ediyor, tıpkı öğle vakti açık gözlerimize sunulduğunda renkleri görmemize sevk ettiği gibi.” O’Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 125, 136.

okuyabiliriz. Beattie'nin bu düşünceleri Burke'ün beğenisini ve coşkulu övgülerini kazanmıştır.¹⁸⁸

Sonuç olarak Burke'ün moral kuralları, akıl yerine insan doğasının işleyişi bağlamında şekillenen tarihsel tecrübeye dayandırması, bu kuralların mutlak evrensel ilkeler olarak düşünülmemesini de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Burke, temel moral ilkelerin insan yapımı/tasarımı olmadığını, insan doğası dolayısıyla bir şekilde Tanrısal iradeye dayandığını varsaymaya çalışsa da, bazı yorumculara göre, tarihsel tecrübeye yönelik vurgusu nedeniyle, bu kuralların içeriğini izafileştirme eğilimi göstermektedir.¹⁸⁹ Bu noktada terazinin hangi kefesinin ağır bastığına göre, farklı Burke yorumları açığa çıkmaktadır. Bize göre, Burke metinlerindeki mutlak ve izafi olan arasındaki bu gerilim hassas bir dengeye oturtulmuştur. Bunun merkezi unsuru ise akıl eleştirisidir. Belirtmek gerekir ki, Burke için her zaman bilgi sürecinde ve moral alanda kesinlik problemi vardır. İnsan hiç bir zaman mutlak doğru bilgiye ve moral kurallara ulaşamaz; her zaman sisli olan alanlarda el yordamıyla hareket eder. Dolayısıyla evrensel bazı genellemelerden hareket etmek ya da doğru bilginin meşruluğunu bu genel yargılara dayandırmak epistemolojik ve moral alandaki kesinlik problemine çözüm değildir. Çünkü Burke için bu iki alan, insanın kusurlu doğası ve bilgi üretim sürecinin niteliği nedeniyle kesinlikten uzaktır. Ancak öte yandan, Burke'ün inancına göre, evrensel moral ilkeler vardır fakat biz kusurlu doğamızla bunların bilgisine tam olarak ulaşamayız; akla dayanarak ise hiç ulaşamayız. Bu noktada yapabileceğimiz tek şey, insan doğasının sonuçlarına yani tarihsel deneyimin bireysel aklı aşan ürünlerine dayanmaktır. Bir diğer deyişle, insanın kendi sınırlı aklına değil de bir bütün olarak insan türünün aklını somutlaştıran geleneksel unsurlara dayanarak hareket etmek zorunda olmasının nedeni budur. Bu genel yargı, moral alanda olduğu kadar sosyal ve politik alanda da geçerlidir. Çünkü Burke'ün gözünde bu alanlar birbirinden ayrı şekilde düşünülemez.

¹⁸⁸ Genel olarak 'ortak duyu' okulunun, özel olarak da Beattie'nin Burke üzerindeki etkilerinin ayrıntıları için bkz. A.g.e., s. 123-127; Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", **Journal of the History of Philosophy**, s. 278-281.

¹⁸⁹ Rodney W. Kilcup, "Burke's Historicism", **Journal of Modern History**, 49, September 1977, 394-410.

c- Kavramsal Çerçeve

Burke'ün Aydınlanma rasyonalizmine ilişkin eleştirileri ve bu eleştiriler üzerinde yükselen politik düşünceleri, 'özne' ve 'bilgi'nin üretim sürecini belirli bir toplumsallık içinde oluşan 'anlam' ve 'düzen' çerçevesinde ele alan yaklaşım açısına dayanır. Bir diğer deyişle epistemoloji problemi, soyutlanmış bir 'özne-nesne' ilişkisi olarak değil, toplumsallığın çeşitli düzeylerinin de kategorileştirildiği çok yönlü bir üretim süreci olarak açıklanır. Politik alandaki çıkarımlarının temelinde de bu karmaşık üretim sürecini algılama ve açıklama tarzı bulunmaktadır. Bir diğer deyişle Burke'ün, içerisinde çeşitli kavramların ve önkabullerin karmaşık bir bütünü barındıran 'epistemolojik-moral perspektif'i, toplumsal ve siyasal alana ilişkin düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Burke'ün çoğu zaman ihmal edilen bu perspektifinin, içeriğini oluşturan tüm ilişkili konularla birlikte ele alınması, politik değerlendirmelerinin temellerini açığa çıkarma ve Burke'e ilişkin bütüncül bir bakış açısı geliştirme açısından çok önem taşımaktadır. Bu bağlamda aşağıda, Burke'ün düşünce dünyası açısından önemli olan dört temel kavram (imgelem, önyargı, pratik akıl, duygu) çerçevesinde bu perspektifi incelemeye devam edeceğiz.

Belirtmek gerekir ki, Burke'ün epistemolojik-moral perspektifi bu dört kavramla sınırlı değildir. Yukarıda ele aldığımız estetik ve moral temellerle birlikte düşünülmelidir. Ayrıca tüm bunlara ilaveten, Burke farklı kavramlar da kullanmaktadır. Bunların her birine odaklanarak farklı Burke okumaları yapılabilir ve yapılmıştır da. Çünkü Burke metinleri gerek biçim gerekse içerik açısından buna müsaittir. Ancak biz, sistematik olmayan Burke metinlerini daha anlaşılır kılmak için, bu kavramların önemli olduğunu düşündüğümüz belli başlılarını ele alıyoruz. Burke'ün akıl eleştirisinin estetik ve moral temellerini ele aldığımız daha önceki bölümlerde kısmen değinilmiş de olsa, kavramlar burada daha spesifik şekilde incelenecektir. Örneğin Burke'ün 'imgelem' bağlamındaki düşüncelerinin, ilişkili diğer kavramlarla birlikte sosyal ve siyasal alana ilişkin çözümlemelerinin merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Burke metinlerinin büyük bölümü spekülatif felsefeden çok pratik siyaset sorunlarını ele aldığı için, bu kavramların ayrıntılı felsefi analizleri sistematik olarak bulunmasa da, Burke'ün yazıları bir bütün olarak tarandığında, kavramların işlevsel hale

geldiği bağlamlardan hareketle içeriklerini açığa çıkarmak mümkündür. Ancak Burke'ün Aydınlanma eleştirisinde referans noktası olan bu kavramların anlam çerçevelerinin, çoğu zaman iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Örneğin imgelem, önyargı, duygu, tutku, gelenek, değerler ve tutumlar vb. gibi kavramlar, kendilerine ait ayrı anlam çerçevelerine sahip olmakla birlikte aynı zamanda birbirlerine gönderme yaparlar. Bu nedenle her bir kavramın anlam çerçevesi, diğerleriyle ilişkisi ve hepsinin arka planında yatan Burke'ün genel bakış açısı bağlamında daha anlaşılır olmaktadır.

1- Ahlaki İmgelem/Tahayyül Gücü

Burke'e göre bilgi üretim süreci hayatın karmaşıklığını yansıtan çok yönlü bir süreçtir. Rasyonalistler bu durumu dikkate almamakta ve karmaşıklığı basite indirgeyen kaba bir yaklaşım sergilemektedirler. Soyut bir akıldan hareket etmek gerçek bilgiye ulaşmada faydasız olduğu kadar zararlıdır da. Çünkü gerçekliğin yapısı aklın ilkelerine uymayan yönler içerir. Bu nedenle sadece soyut akıldan hareketle bilgi edinmek ya da yargıda bulunmak gerçekliğin farklı yönlerini aklın kategorilerine mahkum etmektir. Burke bilgi üretim sürecinin temel unsuru olarak aklın ve duyuların yanına tahayyülü/imgelemi (imagination) koyar. Çünkü insan aklı hiç bir zaman boşlukta bulunmaz; aklın içinde çalıştığı bir 'ahlaki tahayyül/imgelem (moral imagination)'¹⁹⁰ vardır. Bir diğer ifadeyle, ahlaki imgelem aklın içinde işgördüğü bağlamı oluşturur. Oysa rasyonalistler, aklın bu bağlamını dikkate almazlar ve onun içeriğini de, aklın doğru çalışmasının ve gerçeğe ulaşmasının önündeki engeller olarak görürler.¹⁹¹ Bunun sonucunda, aklın gücüne dayanan Aydınlanma düşünürleri '*ahlaki imgelemin gardıropu*'ndan üretilmiş, insanların kalplerinin derinliklerinde yer etmiş, çıplak ve ürpertici doğamızın kusurlarını örtmek ve bizim gözümüzde onu saygın bir konuma yükseltmek için zorunlu olan

¹⁹⁰ Burke, **Reflections**, s. 77; 'ahlaki imgelem' ifadesindeki 'ahlaki/moral' sıfatının hem tanımlayıcı hem de normatif bir içeriğe aynı anda gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Tanımlayıcıdır çünkü imgelemin içeriği, nasıl değerler olduklarından bağımsız olarak nötr bir ifade ile ahlaki/moral yani moral ilke ve kurallara ilişkin varsayımlar içerir. Normatiftir çünkü Burke, belirli 'olması gereken' özelliklere sahip olan imgelemi moral/ahlaki olarak niteler. Ancak, bu olması gereken özellikler bir üst aklın ilkeleri olarak değil, tarihsel tecrübenin ürünleri olarak savunulur.

¹⁹¹ Doğrudan bu konuya ilişkin olarak akıl ve imgelem ilişkisinin ele alındığı bir çalışma için bkz. Olivier Bert, "The Amplification of Reason, or the Recuperation of Imagination: Peter Weir's Dead Poets Society", **South African Journal of Philosophy**, 2001, Vol. 20, Issue 2, s. 171 vd.

geleneksel unsurları ‘gülünç, saçma ve modası geçmiş’ bularak bir kenara fırlatırlar.¹⁹² Çünkü, onlara göre bu unsurlar irrasyoneldir ve gerçeğe ulaşmak için aklın tüm bu önyargılardan, inançlardan, temelsiz kabullerden kurtulması gerekir. Burke, rasyonalistlerin aşağıladığı gelenekler, örf ve adetler, önyargılar, duygular, tutum ve davranışlar, ritüeller, ortak inançlar, semboller vs. gibi toplumun geleneksel unsurlarını, bir toplumun ahlaki imgelemine, yani aklın bağlamını oluşturan birimler olarak görür.¹⁹³ Ona göre akıl, bu bağlam içinde hareket eder/etmelidir.

Burke’ün düşüncelerinin, kesin felsefi kategoriler içinde ifade edilmese de, bilgi üretim sürecine ve yargı gücüne ilişkin üç temel unsura vurgu yaptığını söyleyebiliriz: Duyular (senses), imgelem (imagination) ve muhakeme yeteneği ya da akıl (reasoning faculty). Burke özellikle, estetik bir yargı olarak gördüğü beğeni bağlamındaki açıklamalarında bu kavramları kullanır ve bu yargının, üç unsurun basitçe açıklanamayacak karşılıklı ilişkisi ile oluştuğunu belirtir.¹⁹⁴ Buradaki açıklamalar, sadece estetik bir kategori olarak beğeni için değil, genel olarak bütün yargı biçimleri için geçerlidir. Buna göre duyular, insanların onlara gösterecekleri tepkiler çeşitli faktörlerin etkisiyle değişebilir olsa da, genel bir ifadeyle bütün insanlarda aynı şekilde işlemektedir. Ancak duyuların sağladığı malzeme insanlar için belirli bir ortak zemin oluştursa da, imgelem ve aklın da işin içine girmesiyle basitçe açıklanamayacak daha karmaşık bir süreç oluşur.¹⁹⁵

¹⁹² Burke, **Reflections**, s. 77.

¹⁹³ Burke’ün gözünde bu unsurlar dar anlamıyla politik olmasa da geniş anlamıyla oldukça politiktir. Çünkü bir bütün olarak toplumun ve tek tek bireylerin karakteri, değerleri ve davranış biçimleri üzerinde etki yaratarak siyasal eylemin dayandığı zemini oluştururlar. Bu açıdan Burke’ün kültürel unsurlara yönelik bu vurgusunun politik anlamını hiç bir zaman gözden uzak tutmamak gerekir.

¹⁹⁴ Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 23. Burke ilk başta duyuları, henüz işlenmemiş duyumsal malzemeyi sağlayan yetiler olarak değil, bu malzemeyi kullanarak oluşmuş düşünceler olarak tanımlar. Dolayısıyla bu açıklama imgelemi işlevsiz hale sokmakta ya da onun işlevini duyulara atfetmektedir. Ancak daha sonra imgelemi ele aldığı satırlarda Burke’ün vurgusu duyulardan, imgelemin yaratıcı gücüne kayar. Bu noktada Burke’ün, tutarlı olmayan bazı ifadelerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. **A.g.e.**, s. 13-27.

¹⁹⁵ Burke’ün burada kullandığı kavramlar kesin tanımlamaların ifadesi olarak düşünülmemelidir. Çünkü Burke’ün bakışıyla insan zihni bir makineden farklı esrarengiz bir işleyişe sahiptir. İnsanın kusurlu doğasıyla bu sırlı ve karmaşık işleyiş tamamen kavraması ve açıklaması mümkün değildir. Bu nedenle Burke, her ne kadar bazı tanımlamalar yapsa, bazı varsayımları ve ilkeleri savunsa da, bilgi ve yargı sürecine ilişkin her zaman bir ‘*epistemolojik tevazu*’nun savunuculuğunu yapar. Beğeni üzerine yazdığı bölümün daha başında kesin tanımlar yapmadaki kaygılarını dile getirir: “Beğeni terimi, bütün diğer mecazi/temsili [figurative] terimler gibi, tamamıyla eksiksiz değildir. Ondan anladığımız şey, pek çok insanın zihnindeki basit ve kesin bir düşünce olmaktan çok uzaktır. Bu nedenle o, belirsizliğe ve karışıklığa maruz kalır. Bu düzensizliğin tedavisi için meşhur bir ilaç ya da büyük bir tanım fikrine sahip değilim. Çünkü biz tanım yaptığımızda, doğanın içerdiği her şeyi

Bu noktada Burke'ün imgelemin işlevine yönelik vurgusunun çok önemli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁶ Buna göre, imgelem algılamada önemli bir rol oynar. Çünkü bir şeyi algılamak aynı zamanda o şeyi tasavvur etmeyi, kavramayı gerektirir. Kavrama ise imgelemin içerdiği anlam bütünlükleri içinde gerçekleşir. Dolayısıyla imgelemin olmaması, anlamsız bir dağınıklık ya da heterojenlik anlamına gelir. Burke'ün imgelemin yaratıcı niteliğinden (creative power)¹⁹⁷ bahsetmesi, onun dağınıklığı toparlayan, şeylere şekil veren, onları anlamlı bütünlükler haline getiren yapısından kaynaklanmaktadır. Ancak imgelemin bu özelliği onun bütünüyle yeni şeyler üreteceği anlamına gelmez. Burke bu noktada imgelemin duyumsal malzeme üzerinde çalıştığını, ondan bağımsız olmadığını belirtir. Bir diğer deyişle, orijinal olarak duyuların sağladığı duyumsal (sensory) malzemeye anlam ve düzen veren, onu tekrar şekillendiren ve organize eden imgelemdir;¹⁹⁸ gerçekliği algılamamız imgelem çerçevesinde, imgelemin yardımıyla gerçekleşir. Ancak imgelem temelde duyumsal malzeme üzerinde çalışıyor olsa da, işlevi, algılanan objelerin temsili ile sınırlı değildir. İmgelemin işleyişi “tavırlara/tutumlara, karakterlere, eylemlere, insanların tasarılarına/maksatlarına, ilişkilerine, erdemlerine ve erdemsizliklerine”¹⁹⁹ kadar uzanmaktadır. Kısacası imgelem, bireysel ve toplumsal düzeyde çok geniş bir alanda etkili olan önemli işlevlere sahiptir.

Burke'ün Locke'a referansla vurguladığı bir diğer önemli nokta, imgelemin işlevini benzerlikler (resemblance) kurarak yerine getirmesidir. Hatta Burke'e göre

kapsamak için, onun birleştirme tarzına uygun olarak, düşüncelerimizi genişletmek yerine, doğayı, çoğu zaman tesadüfen edindiğimiz, güvenle sarıldığımız ya da önümüzdeki nesnenin sınırlı ve kısmi telakkisinden oluşturduğumuz kendi kavramlarımızın hudutları içinde sınırlama tehlikesiyle karşılaşırız. İncelememizde yola çıkarken [işe başlarken] boyun eğdiğimiz kesin kurallarla sınırlıyız.... Bir tanım çok kesin olabilir ancak tanımlanan şeyin doğası hakkında bizi bilgilendirmeye yönelik çok az iş görebilir.” **A.g.e.**, s. 12. Burke'ün buradaki ifadeleri genel olarak felsefi konulara ilişkin yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu ve benzeri gibi, insan aklının sınırlarını aşan karmaşık ve derin konularda basit açıklayıcı formülleri savunanlara yönelik eleştirileri de bu yaklaşımın ürünüdür.

¹⁹⁶ Burke'ün imgelemin rolüne ilişkin açıklamalarına dikkati çeken önemli bir düşünür Irving Babbitt'tir. Burke'ün düşüncesinde, insana ilişkin konularda “imgelemin en başta gelen rolüne” vurgu yapan Babbitt, soyut akla karşı tahayyüli anlam çerçevelerinin öneminden bahseder. Irving Babbitt, “Burke and the Moral Imagination”, Daniel E. Ritchie (ed.), **Edmund Burke -Appraisals and Applications-**, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1990, s. 195-207; Burke'ün düşüncesinin önemini vurgulayan ve bu konudaki literatürün önemli yazarlarından birisi olan Russell Kirk, Burke'ün Aydınlanma düşünürlerine karşı savunduğu ‘ahlaki imgelem’inin, bugünkü sorunlar açısından da önemini koruduğunu belirtmektedir. Russell Kirk, “Why Edmund Burke Is Studied”, **Modern Age**, 30:3/4 (1986: Summer/Fall), s. 237-244.

¹⁹⁷ Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 16.

¹⁹⁸ **A.g.e.**, s. 16-17.

¹⁹⁹ **A.g.e.**, s. 23.

bu, insanın doğal bir özelliğidir: “İnsan zihni doğal olarak benzerlikleri takip etmekte, farklılıkları araştırmaktan çok daha fazla neşe ve tatmin bulur; çünkü benzerlik kurarak yeni imgeler [images] üretiriz, birikimimizi oluşturur, genişletir ve birleştiririz; fakat farklılıklar yaratarak imgeleme hiçbir azık sağlayamayız.”²⁰⁰ İmgelemenin benzerlikler kurarak yeni imgeler yaratması, eski deneyimlerin ürünü olan bilgi ve yargıların yeni duyumsal malzemeyi anlamlandırmadaki rolünü vurgular. Dolayısıyla insan, yeni duyumlar karşısında, bilgi ve yargı sürecine öncel olan (pre-cognitive) tahayyüli bir çerçevede hareket ederken, aynı zamanda kararları ve eylemleriyle geleceğin tahayyüli çerçevesini inşa eder. Bunun anlamı insanın hiçbir zaman *tabula rasa* durumunda bulunmaması, her zaman verili bir anlam dünyasından hareket etmesidir.²⁰¹ Kısacası imgelemenin bilgi sürecine öncel (pre-cognitive) olan önemli bir işlevi vardır. Dolayısıyla gerçeklik de nispeten tahayyüli olarak inşa edilen bir yapıya sahiptir. Bir diğer deyişle insanlar, tahayyüli olarak yapılanmış bir dünyaya doğar, orada büyür ve eylemde bulunur. Burke’e göre akıl yetimizi ya da muhakeme gücümüzü bu tahayyüli anlam çerçeveleri içinde kullanmalıyız. Çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağı kuran bu tahayyüli çerçevelerdir.

Burke’ün akıl ve ‘ahlaki imgelem’ ilişkisine ilişkin düşünceleri normatif bir çerçeveye oturmaktadır. Burke’e göre imgelem, bilgi ve yargı sürecinin kaçınılmaz bir unsurudur; bir diğer deyişle insan her zaman bir tahayyüli çerçeve içinde bulunur. Ancak Burke insanın yargı ve eylemleriyle bu çerçevenin sağlıklı ya da sağlıklı, güçlü ya da zayıf olmasına etki edeceğini belirtmektedir. Öte yandan siyasal iktidar da uyguladığı politikalarla halkın imgelemine besleyebilir ya da zayıflatır.²⁰² Kısacası insanın iradesi, yargısı ve eylemi ile ahlaki imgelemenin onun üzerindeki belirleyici etkisi arasında dairesel bir ilişki vardır. Karşılıklı olarak

²⁰⁰ A.g.e., s. 18.

²⁰¹ Ancak insan, bu verili anlam dünyası yokmuş gibi davranıp onu sıfırdan inşa etme girişiminde bulunabilir. Bu eğilim Burke’ün gözünde, insanın yenilik (novelty) karşısında hissettiği ıslah olmaz merak duygusuna benzer ve sonuçları yıkıcı olabilir. Çocukça bir tutumla yeni olanın peşinden gitmek ve bundan zevk almak Burke’e göre bağlılıkların en yüzeysel olanını ifade eder. Bu yöndeki bir merak uzun sürmez ve “sürekli olarak nesnesini değiştirir; şiddetli bir arzuya sahiptir fakat çok kolayca tatmin edilir; ve her zaman bir havailik, acelecilik ve kaygı görüntüsüne sahiptir.” A.g.e., s. 31.

²⁰² Burke’ün siyasal kariyeri boyunca karşılaştığı sorunlara yönelik çözüm önerileri, bize bu durumun çeşitli örneklerini sunmaktadır. Bu bağlamdaki düşünceleri, çalışmamızın III. bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

birbirlerine nüfuz eder ve birbirlerini etkilerler. Burke'ün bu noktadaki vurgusu, insanın mevcut tahayyüli anlam çerçevelerinden hareketle yargı ve eylemde bulunmasına yöneliktir. Burke için insan doğasının sonucu olan bu tutum, statiklik değil tedrici bir dinamikliktir.

Bu noktada Burke'ün determinist bir açıklama sunmadığını belirtmek gerekir. İnsan her zaman tahayyüli anlam çerçeveleri içinde bulunmakla birlikte, aklını bu çerçeveler içinde kullanmaya zorunlu kılınmış ya da mahkum edilmiş değildir. Ancak Burke'ün gözünde insan doğasına uygun olan, sağlıklı olan ve faydalı sonuçlar doğuran, aklın bu tahayyüli bağlamlarda çalışmasıdır. Bu gereklilik, insan doğasının işleyişinden ve tarihsel tecrübeden çıkartılmaktadır. Bu tahayyüli çerçevelerin içeriği, insanların uzun zaman içindeki deneyimlerinden oluşmuştur. İnsanlar, tarihsel süreçteki tecrübelerinin sonucunda, insanın kısmi akli kapasitesi ve keyfi iradesini, ortak yaşamın gereklilikleriyle uyumlu hale getirmenin yollarını ve geleneksel olarak bunları devam ettirmenin ilke ve kurallarını bulmuşlardır. Ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan ve belli bir süreklilik taşıyan bu geleneksel unsurlar, çoğu zaman akılcı şekilde kavranamayacak ancak insan doğasında köklerini bulan temellere sahiptir. Bununla birlikte, Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı gibi, akli bu tahayyüli bağlamların sınırlarından kurtarıp özerk hale sokarak rasyonalist teoriler üretilebilir. Ancak aklın bu tarz kullanımı, her zaman yıkıcı ve gerçek özgürlüğe ters sonuçlar doğurmaya mahkumdur. Çünkü Burke'ün gözünde, mevcut ahlaki imgelemden bağımsız hareket etmek iddiasındaki akıl, dizginlerini yitirmiş iradenin keyfililiğini taşıyacak ve insan doğasının, ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan unsurlarca ehlileştirilmiş olan, kusurlarını tüm çıplaklığıyla yansıtacaktır. Kısacası, Burke'ün tercihi, çıplak aklın ürettikleriyle karşıtlık içinde tanımlanan ahlaki imgelemin içeriğinden yanadır.

Burke, bilgi ve yargı sürecinde verili bir anlam çerçevesi olarak varlığını zorunlu gördüğü imgelemin içeriğini oluşturan kültürel unsurların 'olması gereken' özelliklerinden de bahseder. Bir diğer deyişle her zaman verili bir anlam çerçevesi olmakla birlikte, Burke bunun belirli özellikler taşıyanını sağlıklı ve olması gereken 'anlam' olarak görmektedir. Burke'ün tercihi mevcut düzen ve anlam yapısında radikal değişiklikler içermeyen; ona atıfla, onunla bağlantı kurarak onu geliştiren;

geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki köprüleri yıkmayan ve daha çok geliştiren faaliyetlerdir.* Burke'ün edebiyat, tiyatro ve benzeri sanat türlerine ilişkin düşüncelerini ve bunlarla ilişkili *Annual Register*'daki eleştiri yazılarını incelediğimizde, bunların arka planda bu yaklaşım açısını barındıran argümanlara dayandığını görebiliriz. Çünkü Burke'e göre geniş anlamıyla tüm edebiyat ürünleri ve tiyatro gibi sanat dalları ahlaki imgelemi oluşturan önemli unsurlar olarak, özellikle *metaforlar* ve *prototipler*²⁰³ üzerinden insanların değer yargılarını belirlemektedir.²⁰⁴ Burke'e göre bu belirleyicilik daha çok duygusal ve sezgisel düzeyde gerçekleşir. Bir diğer deyişle değer yargılarını da içeren bu anlam çerçevelerinin oluşumunda soyut kavramsal düşüncenin ya da rasyonel düşüncenin sınırlı bir etkisi vardır.

Burke'ün imgelemin benzerlikler kurarak işlediğini söylemesini, savunduğu ya da eleştirdiği düşünce ve değerleri belirli karakter tipleri üzerinden ele almasını, sürekli soyut kavramsal düşüncenin sınırlılıklarına vurgu yaparak pratik ve somut olanı öne çıkarmasını, insanın toplumsallığı ile ilişkili olarak sahip olduğu 'duygudaşlık (sympathy)' ve 'taklit (imitation)' güdülerini önemsemesini düşünürsek, bilgi ve değer yargılarının oluşumunda metafor ve prototiplere niye bu kadar önem verdiğini daha iyi anlayabiliriz.

Çünkü Burke insanın hareket ve davranışlarında rol oynayan çok çeşitli itici güçler olduğunu söylemekle birlikte, daha önce belirttiğimiz gibi, özellikle kendini koruma (self-preservation), duygudaşlık, taklit etme ve elde etme tutkusunu (ambition) vurgulamaktadır.²⁰⁵ Burke'e göre kendini koruma güdüsü dışındaki itici

* Burke'ün düşüncesinde, daha sonra ele alacağımız 'gelenek' kavramı bu nedenle çok önem taşımaktadır.

²⁰³ Ahlaki imgelem, değer yargısı, metafor, prototip vb. kavramları tartışan yeni bir çalışma için bkz. Michael J. Pardales, " 'So, How Did You Arrive at that Decision' Connecting Moral Imagination and Moral Judgement", *Journal of Moral Education*, Vol. 31, No. 4, 2002.

²⁰⁴ "Gerçekten tiyatro, kiliselerden daha iyi bir moral duygular okuludur..." Burke, *Reflections*, s. 81. Ancak edebiyat ve tiyatro başta olmak üzere sanatların, insanların değer yargıları ve davranışları üzerindeki etkileri Burke'e göre olumsuz da olabilir. Burke'ün tiyatrodaki müstehcenlik, ahlaksızlık eleştirisi; büyük yazarların oyunlarını bayağılaştırmaya ve hafifletmeye karşı olması; dini duyguların ve kurumların alaya alınmasını eleştirmesi bu bağlamda düşünülebilir. Günümüz muhafazakarlarının medya eleştirilerine benzer şekilde Burke, belirli değerleri küçümseyen ya da onları sahip oldukları saygınlığa aykırı şekilde sunan tiyatro oyunları ve sanat ürünlerine *Annual Register* ve *Reformer*'da sert eleştiriler getirmektedir. Çünkü bunlar, değerlerde kırılma yaratarak keyfî irade ve davranışın, sorumsuzluk ve sınırsızlık duygusunun önünü açar.

²⁰⁵ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 38-52.

güçler toplumla ilişkilidir, bir diğer deyişle insanın toplumsallığından kaynaklanır ve ‘toplumun büyük zinciri’nin temel halkalarını oluştururlar.²⁰⁶ Bunlar insanda, topluma ilişkin olarak bulunan üç temel tutkudur: ‘Duygudaşlık’ (Sympathy), insanın bir kimsenin eylemlerini ve karakterini, kendini o insanın içinde bulunduğu koşullara koyup, onun davranışlarını motive eden duyguları anlayarak değerlendirmesidir. İnsan kendini diğerinin yerine koyarak onu etkileyen unsurları hisseder.²⁰⁷ Burke’e göre şiir, hikaye, roman vb. gibi edebiyat türleri ve resim, tiyatro vb. gibi sanat türleri bu ilkeye göre işler ve belirli duyguları kalpten kalbe geçirir. Burke’ün bu sanat dallarını geleneksel unsurlarla birlikte önemsemesinin temelinde bu işlevleri bulunmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, tahayyüli anlam çerçevelerinin içeriğini oluşturan, edebiyat ve sanat dallarının da içinde bulunduğu kültürel unsurlar, metafor ve prototipler²⁰⁸ üzerinden işleyerek insanların değer yargılarını, iyi-kötü algılayışlarını, farklı bir ifadeyle kimliklerini şekillendirirler.²⁰⁹

İnsanın davranışlarındaki toplumla ilişkili bir diğer itici güç ya da tutku taklit etme isteğidir. Burke’e göre insan, sosyalleşme sürecinde yönergeden (precept) çok taklitle (imitation) öğrenir. Taklit ya da taklit isteği, insanın rasyonel yönünün müdahalesi olmaksızın, öğrenme sürecinin en önemli unsurudur. Bu şekilde öğrendiklerimizi, sadece daha etkili şekilde değil aynı zamanda daha çok haz duyarak ediniriz. “Bu (taklit), davranışlarımızı/tutumlarımızı, düşüncelerimizi ve

²⁰⁶ A.g.e., s. 44.

²⁰⁷ Burke duygudaşlığa ilişkin olarak diğer düşünürlerde bulunmayan bazı çıkarımlarda bulunmaktadır: “...diğerlerinin gerçek acı ve felaketlerinden hiç de küçük olmayan bir keyif duyarız...”, “terör/dehşet, çok yakın bir baskı yaratmadığında her zaman keyif/sevinç üreten bir tutkudur.” Çünkü yaratıcı bizi duygudaşlık bağı ile birleşmemizi sağlayacak şekilde tasarlar, bu bağı orantılı bir keyifle de güçlendirmiştir ve bu durum, diğerlerinin acılarında ya da üzüntülerinde de geçerlidir. Ancak bu keyif ‘saf’ değildir, “hiç de az olmayan bir huzursuzluk ve endişe ile karışmıştır.” Aldığımız hazzla rağmen, hissettiğimiz acı bizi, acı çekenleri rahatlatarak kendi kendimizi de rahatlatmaya yöneltir. A.g.e., s. 45-46.

²⁰⁸ Burke’ün bu yaklaşımı kendini politik karakter tahlillerinde gösterir. Devrime ilişkin yazılarında görüldüğü gibi, onun için önemli olan soyut ilkeler değil Fransız hanedanının somut bireyleridir. Çünkü insanlar soyut ilkelerle değil somut bireylerle duygudaşlık (sympathy) bağı kurabilirler. Marie Antoinette’in trajik sonunu anlatan duygusal satırların sebebi budur.

²⁰⁹ Burke bu konuda bilinçli bir politika güdülmesini ve gerektiğinde yasak konulmasını savunur: “Kamu otoritesinin [halka] salık vereceği kitapların doğası kadar, üzerinde titizlikle durulması gereken hiçbir şey olamaz. [Çünkü] Bunun sonucunda onlar çağın karakterini belirler... Belirli bir ahlak felsefesi olmayan yazarları salık vermekten çok dikkatli olmalıdır. Acayip fikirleri hoşgörü ile karşılayan yazarların kitaplarını gençlerin eline vermekten sakınmalıdır... Hele doğru yoldan şaşmış, anormal fikirler besleyen yazarları salık vermektense özellikle kaçınmak gerekir.” Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 268-269.

yaşamlarımızı şekillendirir. Taklit, toplumun en güçlü bağlarından biridir.”²¹⁰ Dolayısıyla davranış tarzlarımız, bilgilerimiz ve düşüncelerimizin çoğu aklın tasarlanmış himayesinde ya da bilinçli rasyonel bir çabayla değil, taklidin doğal sürecinde edinilir.²¹¹ Bu doğal taklit süreci de yine metafor ve prototipler üzerinden işlemektedir. Ancak eğer insanlar kendilerini tamamiyle taklit isteğinin emrine bırakırlarsa, her biri diğerini takip edecek ve bu sonsuz döngü içinde asla bir gelişme olmayacaktır. Dolayısıyla böyle bir durumda, dünyanın başlangıcında olduğu gibi kalmaları mukadderdir. Ancak Tanrı bunu engellemek için insana, diğer insanlar arasında değerli addedilen şeylerde onlardan üstün olmanın hazzını/tatminini yaşama anlamında, başarıma ve elde etme tutkusu aşılamıştır. Bu tutku insanları, onları diğerleri yanında ayırt edecek, farklı kılacak eylemlere yöneltir.²¹² Burke kısaca ele aldığımız insani itici güçleri vurgulamakla beraber, bunların çok daha fazla olduğunu ve kesin olarak belirlenemeyeceğini söyleyerek, tekrar insan ve toplumun karmaşık doğasına ve insan aklının bu konulardaki sınırlılığına atıf yapar. Aslında Burke, kendi düşüncelerini açıkça belirtmekle birlikte her zaman hayatın karmaşık doğasına vurgu yaparak bir açık kapı bırakmaktadır.

Sonuç olarak, Burke’ün akıl eleştirisinin önemli kavramlarından birisi olan imgeleme ilişkin düşüncelerinin, insan doğasındaki tutkulara ya da itici güçlere dair önkabulleriyle uyum içinde olduğunu ve birbirini tamamladığını söyleyebiliriz. İnsan doğasındaki topluma ilişkin olan tutkuların işleyişi, ahlaki imgelemen içeriğini oluşturan unsurların nitelikleriyle bütünleşmektedir. Bir diğer ifadeyle, ahlaki imgelemen içeriği insan doğasının işleyişini somutlaştırır. Bu nedenle de aklın bilinçli tasarımının ürünü değil, tutku ve duyguların tarihsel süreçte oluşmuş ürünleridir.

²¹⁰ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 49.

²¹¹ Burke’e göre Aristoteles *Poetics*’de taklidin gücü üzerine o kadar çok şey söylemiştir ki, bu konuda daha fazla bir şey söylemek gereksizdir. *A.g.e.*, s. 50.

²¹² *A.g.e.*, s. 50-51.

2- Önyargı

Burke'ün en önemli önyargı savunusu *Reflections*'da, Fransız filozofları ve onlara benzemeye çalışanlardan farklı olarak İngilizlerin eski önyargılara sahip çıkmalarını anlattığı bölümde bulunmaktadır:

“Bu aydınlanmış çağda ben, bizlerin genellikle tasarlanmış olmayan [düşünülmüş] inançların/hislerin insanları olduğumuzu; tüm eski önyargılarımızı kaldırıp atmak yerine, onları hatırı sayılır bir ölçüde bağrımıza bastığımızı ve utancın çoğunu üzerimize alarak, önyargılar oldukları için onların üzerine titrediğimizi ve daha uzun süre devam ettikçe, daha çok yaygınlaştıkça onları daha fazla el üstünde tuttuğumuzu itiraf edecek kadar cesurum.... Düşünce adamlarımızın çoğu bilgeliklerini, genel önyargıları çürütmek yerine, onlarda saklı olan hikmeti keşfetmek için kullanırlar. Eğer aradıklarını bulurlarsa, (ki nadiren başarısız olurlar) akli da katarak önyargıyı sürdürmenin, önyargıları fırlatıp atmaktan ve geride çıplak akıldan başka bir şey bırakmamaktan daha faydalı olduğunu düşünürler.”²¹³

Burke'ün, Aydınlanma'nın aklın önündeki engeller olarak görüp, aklın sağlıklı işlemesi için tamamen yok etmeye çalıştığı önyargıları sahiplenmesi ve hatta faydalarını sayarak gerekliliğini vurgulamasının temelinde, insanın kusurlu doğası ve sınırlı aklına olan inancı yatmaktadır: “İnsanları, her birinin kendi hususi akıl birikimini kullanarak yaşamaya ve [bu stokla] ticaret yapmaya bırakmaktan korkuyoruz; çünkü her bir insandaki bu sermayenin küçük olduğundan yana kuşku duyuyoruz. Bireylerin, kendilerini ulusların ve çağların genel bankasından ve sermayesinden faydalandırmalarının daha iyi olacağını düşünüyoruz.”²¹⁴ Burke'e göre ‘önyargı’ çıplak aklın yaratabileceği muhtemel tehlikeleri giderecek, çağlar boyunca oluşmuş sermayenin en önemli unsurlarından birisidir. Burke çok önem verdiği önyargıların işlevini şöyle açıklar:

“...Önyargı, haklı olarak, akla ve ona sürekliliğini sağlayacak bir temayüle [affection] hareket verecek devindirici güce sahiptir. Önyargı, acil durumlarda

²¹³ Burke, *Reflections*, s. 87.

²¹⁴ A.g.e., s. 87.

çabucak devreye girebilir; daha önceden insan zihnini daimi bir hikmet ve erdem yoluna sokar ve insanı karar anında mütereddit, şüpheli, karışık ve çözümsüz bırakmaz. Önyargı, bir insanın erdemini bağlantısız davranışlar dizisine değil, alışkanlığa dönüştürür. Yalnızca önyargı vasıtasıyla, insanın yükümlülüğü doğasının bir parçası haline gelir.”²¹⁵

Buna göre, insanın rasyonel yönü tek başına hangi eylemin gerekli ve istenir olduğuna karar vermek için yeterli değildir. Bu nedenle akıl önyargıyla bağıni koparmamalıdır. Önyargı aklın hangi eylemin gerekli ve istenir olduğuna karar vermesinde ve bu konuda ‘motivasyon’, bir başka ifadeyle ‘irade’ oluşturmada akla yardım eder. Önyargı insanın rasyonel yönünü, iradesi ve eylemiyle uyumlu hale getirerek aynı zamanda ona bir süreklilik de kazandırır. Bir diğer deyişle Burke’ün çıplak akla olan güvensizliğini, onu, toplumun ve çağların akıl (reason) değil hikmetini (wisdom) içinde barındıran önyargıların rehberliğine vererek gidermeye çalıştığını söyleyebiliriz. Önyargının önemli bir özelliğı de, daha önceden insan zihnini hikmet ve erdem yoluna sokarak, aşina olmadığı çeşitli koşullar karşısında doğru kararı vermesi ve doğru eylemde bulunması için donanımlı hale getirmesidir. Bir diğer deyişle tarihin ve geleneğın içinden süzölüp gelen süreklilik kazanmış erdemi içeren önyargı, bu özelliğı ile insan aklının acil karar anında ahlaki olanı seçmesini sağlar. Önyargıdan arınmış olma iddiasındaki çıplak akıl ise ahlaki olanı seçme konusunda rehbersizdir.²¹⁶ Ayrıca önyargı, insanın düşünce ve eylemlerini birbirine bağlayıp onlara anlam vererek bir bütünlük sağlar. Burke’ün kastettiğı, önyargının insanın kararlarını ve eylemlerini gelişigüzel (random) değil, tutarlı davranış kalıplarının parçası yaparak insanın moral değeri içselleştirmesini sağlamasıdır. İnsan önyargılar sayesinde, aklın keyfiliğini (caprice) önleyecek içsel standartlara sahip olur.²¹⁷

²¹⁵ A.g.e., s. 87.

²¹⁶ Bir diğer deyişle, çıplak akıldan normatif sonuçlar çıkarılamaz. Bu eleştiri Burke’ün döneminde ve daha sonra Aydınlanma’ya yönelik eleştirilerdeki temel argümanlardan birisidir.

²¹⁷ Burke’e göre, önyargı ve diğer geleneksel unsurların insanlara sağladığı bu ‘içsel denetimler (internal controls)’i yitirmiş bireylerden oluşan bir toplum, bazı Aydınlanmacı düşünürlerin iddialarının aksine, özgür bir toplum olamayacaktır. Stephen Miller, “Edmund Burke Revisited”, **Partisan Review**, Academic Research Library: 64/4, Güz 1997, s. 567-568.

Bu bağlamda Burke'ün rasyonalizm eleştirisinde en fonksiyonel kavramlardan bir tanesinin, imgelemin önemli bir parçasını oluşturan 'önyargı' olduğunu söyleyebiliriz. Önyargı tarihsel süreç içinde oluşan bilgelğin, hikmetin içinde cisimleşir; soyut akılla anlaşılmayabilecek erdemleri içinde barındırır.²¹⁸ Önyargı bireylere sosyalleşme sürecinde her yerden geldiği için (aile, eğitim vs.), önyargıdan kaçınmak mümkün değildir. Çeşitli şekillerde edindiğimiz önyargılardan bağımsız işleyen bir akıl düşünülemez.²¹⁹ Burke'ün amacı, insanın önemli bir yetisi olan akıllı inkar etmek değil, her şeyden soyutlanmış, bağlamsız ve önyargısız bir araç olarak aklın gerçekte dizginlenmemiş arzuları yansıttığını göstermektir. Çünkü bütün insanlarda ortak olan, önyargılardan arınmış bir akıl yürütme imkansızdır. Akıl her zaman belirli önyargı(lama)lar içinde, değer-bağımlı kültürel bağlamlarda iş görür.

Aydınlanmacı rasyonalistleri 'metafizikçiler' olarak niteleyen Burke, soyut aklın ürettiklerinin karşısına geleneğin, tarihin ve önyargının ürettiklerini çıkartır. Burke'e göre önyargılardan arınmış bir akılcılık iddiasında bulunanlar sadece kendilerini kandırırlar. Yaptıkları şey, reddettiklerini söyledikleri önyargılar yerine yenilerini koymaktan, bir bakış açısının yerine diğerini geçirmekten ibarettir. Ancak tarihsel sürecin ürünü olan önyargılar bir anda yenisiyle değiştirilemezler. Bu yöndeki bir girişim, süreklilik algısını yok edeceği için mevcut düzende ve insanların onu algılayışlarında onarılmaz hasarlar yaratır. Kısacası Burke'ün düşüncesinde, eski önyargılar akıl için, önyargılardan arınmış olma iddiasındaki yeni yaklaşımlara göre, iradenin keyfilğini önleyerek tarihsel sürekliliği sağlamada daha uygun bir çerçeve sunarlar. Çünkü akıl adına eski önyargılara saldıranlar aslında dizginlerinden kurtulmuş çıplak akıllarıyla kendi bencil iradelerinin sözcülüğünü yapmaktadırlar. Bir diğer deyişle önyargılardan arınmış, gerçeğin sesi olan bir akıl ve akılcılık savunusu sadece bu savunuyu yapanın tutkularını, ihtiraslarını yansıtır.²²⁰ Bu nedenle böyle bir akılcılık aslında belirli çıkarların korunmasına ilişkin söylemsel bir araçtır,

²¹⁸ Burke, **Reflections**, s. 87.

²¹⁹ Burke'e göre bu durum, insanın ve toplumun doğasının kaçınılmaz bir parçasıdır. İnsan sosyalleşme sürecinde yönergeden (precept) çok taklit (imitation) öğrenir. Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 49.

²²⁰ Burke'e göre, akıl adına eski önyargıları ve geleneksel unsurları reddetmeyi öneren filozoflar, gerçekliği kavrama yetisini yitirmiş, tutkularının ('ideolojilerinin' olarak da okunabilir) esiri olmuş kişilerdir: Edmund Burke, "A Letter to a Noble Lord on the Attacks Made upon Mr. Burke and His Pension in the House of Lords", **Selected Writings and Speeches**, s. 692-694.

iddia edildiği gibi gerçeğin evrensel dışavurumu değil. Burke'ün gözünde eski önyargılar, bu tarz bir akılcılığın panzehirini oluşturmaktadır.²²¹

3- Pratik Akıl/Sağduyu

Burke soyut aklın ürettiği genel formüllere, kavramsal soyutlamalara karşı pratik aklın erdeminden bahseder. Pratik aklın konusu olan pratik bilgiye sahip olmak, erdem ve hikmet sahibi olmanın sonucu olarak pratikte sağlıklı karar vermeyi ve doğru eylemde bulunmayı sağlar. Michael Oakeshott'un* '*teknik bilgi*' ve '*pratik bilgi*' arasında yaptığı ayırmadan hareketle rasyonalizme yönelttiği eleştiriler, Burke'ün pratik akıl anlayışını daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Oakeshott'a göre teknik bilgi, kurallar halinde formüle edilebilir, önceden tasarlanmış şekilde öğrenilebilir ve öğretilir ve mekanik bir şekilde uygulanabilir olan bilgi türüdür. Buna karşın pratik bilgi ise, sadece uygulamada bulunur, düşünümlü (reflective) değildir ve teknik bilgiden farklı olarak kurallar halinde formüle edilemez. Her somut faaliyette bulunan pratik bilgi, bir geleneksel bilgi türüdür ve kuralların bilinmesiyle ve ezberlenmesiyle değil pratiğin içindeki sürekli ilişki ile elde edilebilir. Gerçekte bu iki bilgi türü her zaman bir arada bulunurlar; ancak Oakeshott'a göre rasyonalizm, sadece kesinlik (certainty) içeren teknik bilgiyi kabul eder. Dolayısıyla aklın egemenliği aslında tekniğin egemenliği anlamına gelir. Bütün önyargılardan, hurafelerden kısacası tüm geleneksel unsurlardan arındırılmış kesinlik taşıyan teknik bilgiyi üreten akıl yüceltilir ve pratik aklın konusu olan pratik bilgi bir bilgi türü olarak kabul edilmez.²²²

Burke'ün açıklamalarından hareketle önyargılar ve gelenekler, 'rasyonel olmayan' ya da 'kavramsal olmayan' bir bilgi türü olarak 'pratik bilgi'nin içerisinde

²²¹ Burke bu ve benzeri düşüncelerini sürekli toplumsal ve siyasal düzeyleri de katarak açıklamaktadır. Yani Burke için insan aklı, önyargı, yargı gücü, irade, duygu, imgelem vs. gibi konular her zaman toplumsal ve siyasal sonuçları ya da anlamları ile ele alınmalıdır. Bu nedenle 'akıl', 'önyargı', 'imgelem' gibi konular epistemolojiyle sınırlı değildir, toplumsal ve siyasal düzenin temelleriyle ilgili konulardır.

* Michael Oakeshott, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Britanya'daki en önemli muhafazakar filozoflardan birisi olarak kabul edilmektedir.

²²² Michael Oakeshott, **Rationalism in Politics and Other Essays**, London: Methuen & Co., 1962, s. 4-12.

görülebilir. Burke metafizikçilerin çıplak aklını eleştirirken sezgisel, içselleşmiş geleneksel bilginin rolünü inkar eden aynı rasyonalizme karşı çıkmaktadır.

Oakeshott'un teknik-pratik ayrımı sadece iki bilgi türünü yansıtmaz; aynı zamanda iki gerçeklik algılayışını ya da analiz yöntemini de yansıtır. Birincisinde kesinlik atfedilen ilkelere ya da kurallara uyma, onların gereklerini mekanik bir şekilde yerine getirme söz konusuyken, diğesinde düşünömsüz (unreflective) bir davranış ve temayöl ya da eğilim alışkanlığı söz konusudur. Oakeshott'a göre ilke ve kurallar, onların somut durumlarda uygulanması otomatik olmayacağı için yeterli değildir. Uygun bir davranış ve temayöl alışkanlığı olmazsa, özneler kuralların uygulanması için gerekli olan rehberlikten yoksun kalacaklardır. Örneğın ahlak açısından bakarsak, ahlaki kriterlerin düşünömlü uygulanması insanları ahlaki yapmak için yeterli değildir. Bu yönde sürekli bir alışkanlık ve temayöl oluşması gerekir.²²³

Burke'ün yukarıda ele aldığımız önyargının işlevine ilişkin söyledikleri ve aslında 'ahlaki imgelemin gardırobundan' tedarik edilen tüm unsurlar için geçerli olan nitelikler, onların sadece gerçeklik hakkında bir bilgi türü olmadığını, aynı zamanda bu bilgiyle uyumlu davranış kalıplarını da yönlendirdiğini göstermektedir. Bir diğere deyişle, pratik bilgi bağlamındaki bu unsurlar insanların sadece bilgisini değil, akıllarının işleyiş tarzını ve buna ilişkin iradelerini de biçimlendirmektedir. Tüm bunlar, Oakeshott'un pratik bilgiye dair açıklamalarıyla uyum içindedir.

4- Akıl ve duygu

Burke'ün akıl eleştirisinde incelenmesi gereken önemli bir konu da akıl-duygu ilişkisidir. Burke bilgi ve yargı sürecine ilişkin satırlarında soyut aklın yetersizliğine ilişkin düşöncelerini zaman zaman duygu (sentiment, emotion), hissediş (feeling), tutku (passion) ve benzeri kavramlara atıfla açıklamaktadır.²²⁴

²²³ A.g.e., s. 60-65.

²²⁴ "Teoride yanlış pratikte ise doğru olmanın yaygın bir durum olduğunu kabul ediyorum; ve böyle olduğu için mutlu oluyoruz. İnsanlar çoğu zaman *hislerinden hareketle* doğru olanı yaparlar, fakat daha sonra onlar hakkında ilke olarak olumsuz düşünörlere" Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 53.

Burke'e göre aydınlanmacı filozofların aklın önündeki engellerden birisi olarak gördüğü duygular çoğu zaman önemli bilgiler içerir. Ancak belirtmek gerekir ki Burke, akla karşı duyguları yücelten romantik yaklaşımı benimsemez. Ona göre duygular, bilinçli rasyonel muhakeme düzeyinde bulunmayan bilgi ya da yargı ifadeleridir. Bir diğer deyişle insan duygularıyla farkında olmadan yargıda bulunmaktadır.²²⁵ Bu nedenle duygu ve hislerin bize söylemeye çalıştığı şeye kulak kabartmak gerekir.²²⁶

Daha önce de belirttiğimiz gibi Burke'e göre insanlar çoğu zaman rasyonel yetileri dışında bilgi edinir ya da yargıda bulunur. Duygular bu açıdan, insanın bilinçli muhakeme yetisini kullanmadan bulunduğu yargıları ifade ettikleri için önem taşımaktadır. Ancak Burke duygulara akıl karşısında mutlak bir üstünlük atfetmez. Buna göre belirli olaylar ya da insanlar hakkındaki duyguların yansıttığı yargılar, sözde objektif aklın bilinçli çalışması ile ulaşılan yargılardan bazen daha doğru ve iyi olabilir. Burke sadece duyguların taşıdığı bilgi ve yargı içeriklerine kayıtsız kalınmasına ve akıl adına bunların bastırılmaya çalışılmasına karşı çıkmaktadır. Yoksa, akklı bütünüyle yok eden bir duygu savunuculuğu yapmaz. Romantizmin doğru yargı ve erdemli eylemin kaynağı olarak içsel, içgüdüsel, düşünümsüz duygusal tepkilere yaptığı referansı paylaşmaz. Çünkü Burke'e göre duygusal tepkiler doğası gereği, zorunlu olarak iyi ya da doğru değildir.

Burke Fransız Devrimi'ndeki olayların kendi duyguları üzerindeki etkisini anlatırken bu *doğal (natural)** duygulardan çıkarılacak çok dersler olduğunu belirtir. Ona göre bu gibi olaylarda “duygular akla yol göstermeye”²²⁷ başlar. Çünkü

²²⁵ Bu açıdan Burke duyguları önyargıyla ilişkilendirmektedir. Hatta bir yerde ikisinin aynı şey olduğunu söyler: “moral duygular eski önyargılarla o kadar yakından ilişkilidir ki, hemen hemen bir ve aynı şeydir...” Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs, in Consequence of Some Late Discussions in Parliament Relative to the Reflections on the French Revolution (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 645.

²²⁶ Duygu-akıl, duygu-bilme, kavrama (cognition), duygu-düşünce vb. ilişkisine dair günümüzde önemli bir literatür oluşmuştur. Duyguların bilgi ve yargı sürecindeki rolünün önemini vurgulayan çağdaş düşünürler ve bunların en önemlilerinden birisi olan Martha C. Nussbaum'un düşüncelerine ilişkin betimleyici ve eleştirel bir çalışma için bkz. Diana Fritz Cates, “CONCEIVING EMOTIONS - Martha Nussbaum's Upheavals of Thought-”, **Journal of Religious Ethics**, Volume 31, Issue 2, Summer 2003, s. 325-341. Nussbaum'a göre modern düşünce çoğu zaman duyguları, akla dayalı yargı sürecinde bir engel olarak görmüş ve önemsememiştir. Oysa duygular önemli konular hakkında bilgi ve yargı içeren düşünce formları olarak anlaşılmalıdır (emotion-thoughts).

* Burke'ün kendi vurgusu.

²²⁷ Burke, **Reflections**, s. 80.

kralların, bu büyük dramın üst yöneticilerince tahtlarından edilip, hakaret ve onur kırıcı davranışların nesnesi haline getirilmesi ve benzeri davranışlar değerler alanındaki dehşet verici felaketleri yansıtmaktadır. Burke'e göre bu manzara karşısındaki ilk tepki rasyonel analizden çok doğal duygulara dayalı olacaktır.²²⁸ Burke'ün duygulardan bahsederken kullandığı 'doğal' nitelemesi, doğal insana ilişkin içgüdüsel bir tepki olarak düşünülmemelidir. Çünkü Burke 'doğal insan' 'doğa durumu' gibi betimlemeleri reddeder.²²⁹ Dolayısıyla buradaki doğal duyguların görüldüğü insan, ilkel bir doğa durumunda değil, değerler açısından sağlıklı, medeni bir toplumda bulunan insandır. Ancak bu duygular biyolojik temelli bir içgüdüsellik değilse bile bir çeşit kendiliğindenlik (spontaneousness) niteliğine sahiptir. Zaten bu nedenle önyargılar gibi, bilinçli rasyonel analizin önüne geçerler. Bir diğer deyişle Burke için doğal olan duygular, kurgusal ilkel doğal insana değil, zaman içinde oluşmuş/oluşturulmuş toplumsal medeni insanın doğasına ilişkindir.²³⁰ Şöyle ki, kendiliğindenlik kazanmış doğallığı içinde duygular, bir dereceye kadar öğrenilebilir ve öğretilabilir bir nitelik taşımaktadır. Duygular bireysel tepkiler de olsalar toplumsal koşullanmışlık içinde gerçekleşirler. Burke bu noktada toplumsal ve tarihsel olana yaptığı vurgu ile bireysel duygu içeriklerini normatif bir çerçevede tanımlar ve genel bir ifadeyle toplumsallık içinde ele alır. Buna göre gerçek hayattaki dehşet yaratan olaylar karşısında (Fransız Devrimi'nde olduğu gibi) duygusal tepki göstermemek ahlaki bir eksikliktir ve bu eksikliği taşıyan bireylerin dünya görüşü tüm ulus için felaket doğuracaktır.²³¹ Çünkü ahlaki olan, toplumsal ve siyasal olanla çok yakından ilişkilidir. Burke tiyatro sahnesindeki trajediyi izlerken gözünden yaş gelenlerin gerçek hayatta ondan bin kat daha trajik olan olaylar karşısında etkilenmemelerini ve duygudaşlık (sympathy) yetilerini yitirmelerini eleştirmekte ve bunu Aydınlanma'nın rasyonalist dünya görüşüne bağlamaktadır.²³² Dr. Price ve yandaşlarının Burke ile aynı duyguları paylaşmamasının nedeni budur. Çünkü onlar,

²²⁸ “akıllarımız.... dehşet ve merhamet ile arıtılır..., zayıf, düşüncesiz gururumuz bu sırlı hikmetin tertipleri altında kırılır” **A.g.e.**, s. 80. Burke'ün bu ve benzeri edebi yönü yüksek ifadeleri, daha önce ele aldığımız yücenin deneyimini çağrıştırmaktadır. Buna göre dehşetli büyük politik olaylar karşısında insan rasyonel düşünce sürecinin işlemediği deneyimler yaşamaktadır. Burke'e göre bu durumda gerçekliğin algılanmasında soyut kavramsal formüller değil doğrudan duygusal tepkiler daha önemlidir. Duygularımız bize bir basiret sağlar ve aklın durduğu yerde gerçeklikle bizi karşılaştırır.

²²⁹ Burke, **A Vindication of Natural Society**.

²³⁰ Bu açıdan Burke'ün Rousseau'dan farklı düşündüğünü belirtmek gerekir. Rousseau'nun ilkel doğal insana yönelik övgüsü Burke'ün eleştirilerine hedef olur.

²³¹ Burke, **Reflections**, s. 86.

²³² **A.g.e.**, s. 80-81.

duygusal tepkilerin içeriğini belirleyen toplumsal değerlerden, önyargılardan, davranış tarzlarından bağımsızlaşmış kimselerdir. Kendi ideolojik coşku ve tutkuları çerçevesindeki duygusal tepkileri, altındaki geleneksel toprak zemini yitirmiştir. Bir diğer ifadeyle, en geniş anlamıyla ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan geleneksel unsurları reddeden ‘çıplak akıl’ kullanmaları onları, sınırları kalkan keyfi irade ve tutkularının esiri yapmıştır. Burke’e göre bu durum, gerçeklik algılayışının deforme olduğu, insanın sınırlarını yitirdiği hastalıklı ve tehlikeli bir haldir. Muhtemel sonucu ise toplumsal ve siyasal şiddettir.

5- Değerlendirme

Burke’ün açıklamalarında bilgi, yargı ve bunun sonucundaki beşeri davranışı belirleyen tek bir faktör olduğu söylenemez. Süreç tutku, akıl, imgelem, duygu, önyargı, inanç, gelenek vb. gibi unsurların dahil olduğu karmaşık bir nitelik taşır. Burke işe, insan doğasının yapısı ve işleyişini açıklayan temel değişkenleri, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini kesin ve açık bir şekilde sunmak amacıyla başlar, fakat sürekli olarak inceleme nesnesinin karmaşık ve sırrına erilemez yapısından bahseder. Bu çerçevedeki temel vurgusu ‘şeylerin duyumsanabilir nitelikleri’nin ötesinde aklın ne kadar zayıf ve güçsüz olduğudur. Burke, zaman zaman akıl (reason) ve akılsallık (rationality) kavramlarını olumlu anlamda da kullanmaktadır.²³³ Bu konuda, özellikle moral kuralların bilgisinin bir derece akletme yetisine dayandığını ileri sürmesi örnek olarak verilebilir.²³⁴ Ancak bu tür kullanımlar Burke metinlerinde çok belirsiz ve arka plandadır. Bunlar hiçbir zaman kurucu ya da belirleyici bir güç olarak akla gönderme yapmaz; her zaman aklın dışındaki unsurlar ön plandadır.²³⁵ Akıl bunlarla uyduğu oranda önem taşır. Bir diğer değişle akıl, insanın doğal yapısının ve bunun tarihsel süreçteki ürünlerinin oluşturduğu bağlamda çalışması

²³³ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 112; Kilcup, “Reason and the Basis of Morality in Burke”, *Journal of the History of Philosophy*, s. 277-278.

²³⁴ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 112.

²³⁵ Kilcup’a göre bu tür kullanımlarda akıl, teknik olmayan günlük basit anlamıyla yer almaktadır. Estetik ve moral konularda bir derece düşünce/akletme kaçınılmaz olarak gereklidir. Ancak bu duruma yönelik ifadeler hiçbir şekilde Locke’u epistemolojik ve psikolojik varsayımlarla ve Burke’ün genel akıl anlayışı ile çatışma içinde değildir. Kilcup, “Reason and the Basis of Morality in Burke”, *Journal of the History of Philosophy*, s. 278.

halinde bir anlam kazanır ve sağlıklı sonuçlar üretir. Bu bağlamdan bağımsız olarak işleyen akıl, insan doğasına terstir ve her zaman yıkıcı ve tehlikeli sonuçlar doğurur.

Açıkçası Burke'ün düşüncesi, Aydınlanma'nın akla duyduğu inancın ve güvenin temelsiz olduğunu göstermeye yöneliktir. Çünkü bağımsız işleyen bir akıl sadece bir kurgudur; bunun gerçekliği yoktur. Akıl, her zaman belirli bir tarihsel toplumsal temelde oluşmuş tahayyüli anlam çerçeveleri içinde hareket eder/etmelidir. Burke zaman zaman farklı kavramlarla ifade ettiği bu anlam çerçevelerinin akıl adına bir kenara bırakılmasına, aklın işleyişinin karşısındaki engeller olarak görülmesine karşı çıkar. Genel bir şekilde ifade edersek, Kartezyen rasyonalizmde olduğu gibi her şeyden soyutlanmış bir akıl bize moral, sosyal ve politik alandaki ilke ve kuralların nasıl olması gerektiğini öğretmez. Dolayısıyla akla/akılcılığa dayalı iddialar bu nedenle geçersizdir. Çünkü, Tanrısal iradenin ürünü olan insan doğası, aklın sınırlı olduğu bir yapıya sahiptir.

Burke'ün aklın sınırlarına ilişkin düşünceleri, genel olarak İskoç Aydınlanması düşünürlerinin akıl eleştirileriyle uyumludur. Burke'ün empirizme olan bağlılığı, İskoç düşünürlerde olduğu gibi aklın gücüne ve akılcılığa ilişkin güvensizliği doğurmuştur. Şeylerin duyumsanabilir niteliklerinin ötesine bir adım attığımızda aklın sesi kısılır. Bu nedenle İskoç düşünürlerin vurguladığı gibi moral, sosyal ve siyasal teorinin temellerini akla ya da rasyonaliteye dayandırmak yanlıştır. Ayrıca Burke'e göre, teorisyenlerin bu yöndeki çabaları kaçınılmaz olarak tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Çünkü sadece akla dayanılarak çok temel eleştiriler getirilebilir, önemli sorular sorulabilir, ancak bunlara tatmin edici cevaplar verilemez. Bu nedenle çıplak aklın gücü son kertede yıkıcıdır.²³⁶ Moral, dini, sosyal ve siyasal ilkelerin, kuralların ve yükümlülüklerin kısacası yaşamlarımızı şekillendiren unsurların temellerini akılda ya da akılcı teorilerde bulamayız; tam tersine akıl bunlar için bir tehdit oluşturmaktadır. Çünkü çoğu zaman çıplak akla ters düşen kuralların, yükümlülüklerin ya da davranışların yaşamlarımız için çok önemli ve sosyal düzen için vazgeçilmez olan işlevleri vardır. Bu nedenle, Aydınlanma'nın rasyonel otonom öznesinin aklın gücüne dayanarak her şeyi eleştirme iddiası, hem

²³⁶ Burke, "A Vindication of Natural Society", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 10-11.

insan doğasına ters olduğu için temelsizdir, hem de bu doğaya dayanan sosyal düzen için yıkıcıdır.²³⁷

Burke metinlerindeki ‘doğal duygular’, ‘önyargılar’, ‘doğal yapımızın unsurları’, ‘ahlaki imgelemin içeriği’ vb. gibi ifadeler bir tür ‘ortak duyuyu (common sense)’ temsil eder ve birbirlerine yakın ya da benzer anlamda kullanılır. Gelenekler, adetler, inançlar, kurumlar, davranış tarzları, tutumlar vb. ise bu ortak duyunun somutluk kazanmış halleri olarak görülmektedir. Burke’ün “moral duygular eski önyargılarla o kadar yakından ilişkilidir ki, hemen hemen bir ve aynı şeydir”²³⁸ şeklindeki yargısını bu yakın anlamlı kullanıma örnek olarak verebiliriz. Aynı şekilde Burke’ün, dinsel inançları ve özellikle onların kilisede kurumsallaşmış biçimini, kendi toplumu ve genel olarak Avrupa için, en temel önyargılardan birisi olarak görmesi ve savunmasını da, bu bağlamdaki önemli bir örnek olarak düşünebiliriz. Açıkça ifade edersek, Burke empirizmini moral ve dini alana taşıyarak buradaki temel varsayımların eleştirilmesi için kullanmaz. Akla yönelik eleştirilerde gerekli olan empirist tezler, moral teorisinin temel ilkelerine karşı yıkıcı bir silah da olabilir. Burke bu noktada, Hume’da olduğunu düşündüğü empirist şüpheciliği paylaşmaz.²³⁹ Burke’e göre, Hume’daki gibi empirist temelden hareketle ya da Bolingbroke’daki gibi rasyonalist temelden hareketle moral ve dini hakikatleri yıkabilirsiniz. Bu nedenle Burke empirist şüpheciliğin muhtemel yıkıcılığı karşısında, yukarıda açıkladığımız gibi, Adam Smith’in ve James Beattie’nin düşüncelerine dayanır.

Genel olarak ifade etmek gerekirse Burke moral, sosyal ve siyasal alanda somutluk kazanmış olan kuralları, davranış biçimlerini, tutumları, değerleri vb.’ni

²³⁷ Bu nedenle Burke’ün öznesi, Aydınlanma’nın rasyonel otonom öznesinden farklı olarak, “aklını çok iyi tanır ve bundan dolayı ondan kuşku duyar,” bu yüzden “kendisini, hayatın olağan/alışılmış yollarından sapıracak akıl yürütmelerde çekingen olacaktır.” Burke, **A Note-Book of Edmund Burke**, Somerset (ed.), s. 90.

²³⁸ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 645; ayrıca bkz. Miller, “Edmund Burke Revisited”, **Partisan Review**, s. 567.

²³⁹ Burke Hume’un birçok düşüncesinden etkilenmiş de olsa ondaki empirist şüpheciliğin muhtemel yıkıcı sonuçlarından kaygı duyar. Burke ve Hume arasında birçok noktada benzerlikler bulmak mümkündür: Akla ihtiyatlı yaklaşma; imgeleme, duyguya, alışkanlığa, duygudaşlığa (sympathy) ve geleneğe yönelik vurgular; temel empirist tezler; insan doğasına ilişkin bazı varsayımlara duyulan inanç vb. Ancak bu benzer noktaların yanında farklılıklar olduğunu da unutmamak gerekir. Örneğin Burke, akla yönelik eleştirilerinden etkilense de, Hume’un geleneksel dini reddetmesine şiddetle karşı çıkar ve James Beattie’nin Hume’a yönelik eleştirilerini coşkuyla destekler.

insan doğasının aklın hakim olmadığı işleyiş biçimiyle temellendirmekte ve meşrulaştırmaktadır. Ancak Burke'ün düşüncesinde insan doğasının işleyişi tarihsel bir temele oturtulmuştur. Çünkü insan doğasının ürünü olan toplumsal yapı, kurum ve kurallar tarihsel süreç içinde oluşmuştur. Bu noktada çözümleme bireyselden toplumsala kaydırılmaktadır. Çünkü bu kurum ve kurallar bireyin değil genel olarak insan türünün, insanlığın belli bir tarihsel süreçteki ürünleridir. Bu noktada bu kurum ve kurallar karşısında, aklın gücüne dayanan insanın 'yıkıcı ve yeniden inşa edici' tavrı değil, aklın güçsüzlüğünü farkedene insanın 'mütevazı' tutumu ön plana çıkmaktadır. Burke'ün yukarıda açıklamaya çalıştığımız epistemolojik-moral perspektifinin toplumsal yapı ve toplumsal değişime ilişkin sonuçları daha sonraki bölümün (II. Bölüm) kapsamı içinde yer almaktadır.

D- Aydınlanma Aklı/Akılcılığı Eleştirileri ve Burke

Aydınlanma aklı/akılcılığı gerek Burke'ün yaşadığı dönemde gerekse Burke'ten günümüze dek uzanan süreçte farklı bağlamlarda, farklı argümanlardan hareketle çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Konumuz açısından Burke'ün, Aydınlanma'nın akla duyduğu inancın ve güvenin temelsiz ve tehlikeli olduğuna ilişkin yukarıda ele aldığımız eleştirilerinin bu çerçevede nerede durduğunu ve diğer eleştirilerle olan benzerlik ya da farklılığını ve bu bağlamdaki etkileşimleri tespit etmek, Burke'e ilişkin çizmeye çalıştığımız resmin tamamlanması için kaçınılmaz görünmektedir. Ancak başlangıçta belirtmek gerekir ki, Aydınlanma'ya yönelik eleştirileri bu karşılaştırma çerçevesinde tüketmek imkansızdır. Çünkü son iki yüzyılda yaşanan gelişmeler Aydınlanma düşüncesini ve özellikle Aydınlanma aklını/akılcılığını, her türlü olumsuzluğun ardında yatan neden olarak görmek gibi bir eğilim yaratmış ve Aydınlanma'ya, tabiri caizse bir çeşit 'günah keçisi' muamelesi yapılmıştır. Bu nedenle Aydınlanma eleştirilerinde seçici davranılmış ve Burke bağlamında önemli gördüğümüz bazı noktalara ve düşünce geleneklerine odaklanılmıştır.

Bu çerçevede, Burke'ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerinin sonraki düşünürler üzerindeki doğrudan kişisel etkilerini göstermek zor olabilir. Ancak bu eleştiriler, kendi döneminde ve günümüze dek gelen süreçte, değişik düşünürlerce çeşitli şekillerde paylaşılmıştır; farklı tarihsel koşullarda farklı amaçlar için işlevselleştirilmiştir (Örneğin, Aydınlanma eleştirisi temelindeki anti-Jakobenizm daha sonra anti-komünizm bağlamında yorumlanacaktır).²⁴⁰ Ancak, Burke'ün içinde yer aldığı İskoç Aydınlanması geleneği bağlamında düşünürsek büyük bir teorik ve pratik mirastan bahsetmek gerekir. Bu liberal-muhafazakar miras günümüze dek ulaşan önemli etkilere sahiptir. Bununla birlikte spesifik olarak Burke'ün bu bağlamdaki etkisinden, sosyo-politik ve özellikle politik teori açısından olandan daha az bahsedildiğini belirtmek gerekir. Çünkü Burke, hayatının büyük bölümünü devlet adamı ve siyasetçi kimliği ile geçirmiş, yazı ve konuşmaları da bu çerçevedeki

²⁴⁰ Burke'ün düşüncelerinin, Rus Devrimi-Komünizm ve Fransız Devrimi-Jakobenizm arasında kurulan paralelliklerden hareketle Soğuk Savaş döneminde kullanılmasına ilişkin ayrıntılı örnekler için bkz. Drew Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, University of Rochester, Rochester, New York, Doktora Tezi, 2005, s. 539-563.

konularla ilgili olmuştur. Açıkça söylemek gerekirse, Burke'ü günümüze taşıyan temel argüman Fransız Devrimi eleştirisi ve bu eleştiriyi Aydınlanma eleştirisi temeline oturtmasıdır. Bir başka ifadeyle, bir felaket olarak gördüğü devrim ve onun yol açtığı sosyal ve politik şiddeti Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştirilerle bütünleştirmesidir. Buna göre, devrimci kibir ve pervasızlığın temelinde Aydınlanmacı akıl ve onun yarattığı dünya görüşü bulunmaktadır. Bu çerçevede, Burke'ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerinin, Fransız Devrimi eleştirileri kadar önemli olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü sosyal ve politik teoriye ilişkin argümanların temelini bu akıl eleştirisi oluşturmaktadır ve bu bağlamda Burke'ün kendinden sonraki düşünürler üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Tekrar altını çizmek gerekir ki, Burke'ü günümüze taşıyan çeşitli politik değerlendirmelerin, yukarıda ele aldığımız 'Aydınlanma rasyonalizmi karşıtı epistemolojik-moral kurgusunun' önemini gölgelememesi gerekir. Çünkü politik yorumların altyapısını oluşturan bu düşünceler, liberal-muhafazakar mirasın teorik temellerini oluşturmuş ve günümüze dek ulaşan önemli sonuçlar yaratmıştır. Bu çerçevede özellikle, daha sonra ele alacağımız, F.A.Hayek'in düşünceleriyle olan benzerlik ilgi çekicidir. Burke'ün, Aydınlanma'nın akıl ve akılcılık anlayışına yönelik eleştirilerini, erken dönem Aydınlanma eleştirileri olarak okumak gerekir. Sosyal ve siyasal yönleriyle bir bütün olarak bu eleştiriler, günümüzdeki eleştirileri incelemektedir.

a- Genel Olarak Aydınlanma Akı Eleştirileri ve Burke

Aydınlanma'nın temel argümanlarına yönelik eleştiriler ve karşı-Aydınlanmacı tezler henüz Aydınlanma Çağı'nda gündeme gelmeye başlamıştır. Bir diğer deyişle 'Aydınlanma Çağı' diye adlandırılan dönemde, Aydınlanma'nın kendi eleştirisini de bulabiliriz. Burke örneğinde görüldüğü üzere bu erken dönem Aydınlanma eleştirileri bize, diyalektik mantık çerçevesinde Aydınlanma karşıtlığının aslında Aydınlanma'yla yaşıt olduğunu göstermektedir. Spesifik olarak belirli temalar ele alındığında ise Aydınlanma içindeki farklı geleneklerin birbirlerine yönelik karşılıklı eleştirilerinden bahsedebiliriz: Kıta Avrupası Aydınlanması'nın

akıl anlayışına, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin yönelttikleri eleştirilerde olduğu gibi. Farklı kaynaklardan beslenen erken dönem Aydınlanma eleştirileri, özellikle günümüzde yoğunlaşmış ve çeşitlenmiş olan Aydınlanma eleştirilerinin temellerini ya da ilk biçimlerini görmek açısından önem taşımaktadır. Çünkü süslü ve çekici paketler içinde sunulan bazı argümanlar, kimi durumlarda eskinin değişik bir harmanla tekrar sunulmasından ibaret olabilmektedir. Bu çerçevede, Aydınlanma eleştirilerinin birbirinden farklı kendi özgül tarihsel ve toplumsal koşullarını göz ardı etmemek kaydıyla, bazı durumlarda aynı argümanların tekrarlanmasına dayandığını belirtmek gerekir.

Burke’ün eleştirileri çerçevesinde tarihsel açıdan ele aldığımızda Aydınlanma’nın dünya görüşüne ve akıl anlayışına yönelik benzer eleştiriler, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında²⁴¹ yaşayan romantik düşünürlerce yöneltmiştir.²⁴² Bu düşünürlerin kendi aralarındaki farklılıkları bir kenara bırakarak genel bir yargıyla ifade edersek, Aydınlanma rasyonalizmine karşı çıkan romantizm, Aydınlanma’nın ‘rasyonel otonom öznesi’nin gerçekliği yansıtmadığını ve gerçek insan doğasını aklın hegemonyası altına sokarak saptırdığını ve bunun, gerek bireysel düzeyde gerekse toplumsal ve siyasal düzeyde bir tür yabancılaşma yarattığını savunmaktadır.²⁴³ Aydınlanma aklına karşı insanın otantik doğasına, bu doğada

²⁴¹ Cevizci’nin ifadesiyle ‘romantizm’, “Avrupa’nın 1790-1850 yılları arasındaki entelektüel yaşamının kimi temel yönlerini tanımlamak için kullanılan terim”dir. Cevizci, **Paradigme Felsefe Sözlüğü**, s. 800.

²⁴² Romantizm ve Aydınlanma ilişkisi başlı başına çok geniş bir literatürü içermektedir. En başta Alman romantik geleneği olmak üzere ülkeler bazında farklı romantik düşünce gelenekleri oluşmuştur. Ayrıca romantizm, farklı ideolojik kurgular içinde işlevsel olabilen yani değişik ideolojilere eklenilebilen bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda muhafazakar romantizm, devrimci romantizm, sağ romantizm, sol romantizm vb. gibi farklı kavramsallaştırmalara gidilmiştir. Öncelikle sanatta klasisizme karşı bir akım olarak gündeme gelen romantizmin, sistematik bir bütünlük içinde ifade edilmese de sosyal ve politik teori açısından da önemli sonuçları bulunmaktadır. Romantizmin temel tezlerine ilişkin betimleyici açıklamalar için bkz. Jean-Yves Guiomar, “Siyasal Romantizm”, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 780-786; Cevizci, **Paradigme Felsefe Sözlüğü**, s. 800-801.

²⁴³ Romantizmin moderniteye ilişkin eleştirilerinin Marksist teorideki etkilerine vurgu yapan Michael Löwy, başlangıcından itibaren romantik eleştirilerde hem muhafazakar hem de devrimci eğilimlerin bulunduğunu belirterek, romantizmin mantıksal sonucunun muhafazakarlık olmadığına vurgu yapmaktadır. Löwy’e göre romantik anti-kapitalist düşünce geleneği Marx’ın düşünsel mirasının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Michael Löwy, “The Romantic and the Marxist Critique of Modern Civilization”, **Theory and Society**, no: 16, 1987, s. 891-904; Eric Hobsbawm da “bu romantik eleştirilerin en kalıcı sonuçları, Marx’ta yaşamsal bir rol oynayacak olan ‘yabancılaşma’ kavramıyla, geleceğin yetkin toplumuna yapılan anırtırmaydı” diyerek aynı yargıda bulunmaktadır. Ancak Hobsbawm olgun Marx’ı titizlikle romantizmden ayırmaktadır: “Alman (yani esasen romantik) gelenek içinde yetişmiş genç Marx’ın, ancak Fransız sosyalist eleştirisiyle ve hiçbir biçimde romantik olmayan İngiliz siyasal ekonomi kuramıyla birleştiğinde bir Marksist haline gelmesi anlamlıdır. Ve

belirleyici olan duygulara, tutkulara, kendiliğindenliğe, içtenliğe, imgelemenin gücüne, içgüdülere vurgu yapan romantizm, Aydınlanmacı aklın ürettiği evrensel rasyonel genellemelere karşı tikel ve somut olana yönelmektedir. Buna göre, kartezyen rasyonalizmden mülhem Aydınlanma'nın kuru akılcılığı, gerçekliği parçalamakta ve yapay ayrımlar yaratmaktadır. Bu nedenle rasyonel analiz yerine duyguya, sezgiye ve imgeleme²⁴⁴ dayanan, evrenin büyüklüğü ve sınırsızlığı karşısında aklın gücünü abartmayan, insanı bir parçası olduğu doğadan kopartmayan bir yaklaşım sergilenmelidir.²⁴⁵

Romantizmin gerek Aydınlanma aklı karşısına imgelemi, duyguları, tutkuları ve içgüdüleri çıkartması gerekse Aydınlanma akılcılığının başta Fransız devrimi olmak üzere yarattığı çeşitli 'kötülükler'i vurgulaması²⁴⁶ Burke'ün düşünceleriyle paralellikler taşımaktadır. Literatürde, Burke ve romantizm ilişkisine dair farklı yorumlar bulunmaktadır. Burke'ü romantik gelenek içinde değerlendirenler olduğu gibi tersini savunanlar da bulunmaktadır. Daha önce Burke'ün düşüncesinde akıl-duygu ilişkisini ele aldığımız satırlarda belirttiğimiz gibi, Burke metinlerinde duygu (sentiment), tutku (passion) ve hissediş (feeling) gibi kavramların kullanım çerçevesi ve *Enquiry*'deki bazı ifadeler, romantik bir Burke görüntüsü sergileyebilir. Buna paralel olarak bazı çalışmalarda, Burke'ün romantik düşünürler üzerinde önemli

olgun Marx'ın düşüncesinin merkezini, ekonomi politik oluşturmaktaydı." Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı**, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, İkinci Baskı, 2000, s. 284.

²⁴⁴ Aydınlanma ve romantizm ilişkisini/çatışmasını, akıl ve tahayyül gücü (imagination) çerçevesinde farklı boyutlarıyla ele alan çeşitli çalışmaları derleyen John Rundell, kendi giriş yazısında bu ikiliği vurgulamaktadır: "... akıl ilkesi Aydınlanma için ne kadar merkezi önemdeyse, tahayyül gücü de romantizm için o kadar merkezi önemdedir." John Rundell, "GİRİŞ", G. Robinson ve J. Rundell (ed.), **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek -Kültür ve Yaratıcılık-**, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 22.

²⁴⁵ Cevizci'nin ifadesiyle "... Romantik filozoflar, Aydınlanmanın katı ve kuru bilimciliği yerine estetikçi bir tavır benimsemişlerdir. Başka bir deyişle, yaratıcı sürecin, yapma ve analitik olan akıl tarafından değil de, duygular ve sezgi yoluyla anlaşılabilceğini savunan romantik felsefe, düzenli, rasyonel ve ölçülü olana karşı çıkarken, doğrudan ve aracsız duyumlarla, yoğun duyguların önemini vurgulamıştır." Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 801.

²⁴⁶ Romantik düşünürler, "Aydınlanmanın imgelemi, duyguları, ruhun gizemlerini, gelenek ve tarihin organik gücünü unutan sığ, ruhsuz ve mekanik düşünürlerinin, bir başına aklın insana, topluma ve doğaya dair bütün bilgiyi sağlayacağı; politik ve dini statükonun eleştirisinin ardından, muhteşem bir gelecek inşa etmek için gerekli temelleri ortaya koyacağıyla ilgili safdil inançlarının her tür tehlikenin tohumlarını attığını, Aydınlanma hümanizminin başta Fransız Devrimi olmak üzere, insanlığa karşı işlenmiş ve işlenecek büyük suçlara götürdüğünü" ileri sürmektedirler. Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, s. 2.

etkiler yarattığı vurgulanmaktadır.²⁴⁷ Ancak biz, Burke'ün romantizm üzerindeki etkilerini saklı tutmak kaydıyla, onu, İskoç Aydınlanması'nın bilgi kuramı ve moral felsefesi çerçevesinde okuyoruz. Bu bağlamda Hutcheson, Smith, Hume vb. gibi İskoç düşünürlerin eserlerinde de benzeri temaların, kavram setlerinin bulunması nasıl onları romantizm içinde değerlendirmeyi gerektirmiyorsa,²⁴⁸ aynı durum Burke için de geçerlidir.²⁴⁹ Burke'teki bazı düşüncelerin romantik düşünürler üzerinde etkili olması, Burke'ün de bir romantik olduğu anlamına gelmeyecektir.

Bu çerçevede daha önce de belirttiğimiz gibi Burke, duygulara akıl karşısında mutlak bir üstünlük atfetmez. Ona göre duygular, bilinçli rasyonel muhakeme düzeyinde bulunmayan bilgi ya da yargı ifadeleridir. Bir diğer deyişle insan duygularıyla farkında olmadan yargıda bulunmaktadır. Buna göre belirli olaylar ya da insanlar hakkındaki duyguların yansıttığı yargılar, sözde objektif aklın bilinçli çalışması ile ulaşılan yargılardan bazen daha doğru ve iyi olabilir. Burke sadece duyguların taşıdığı bilgi ve yargı içeriklerine kayıtsız kalınmasına ve akıl adına bunların bastırılmaya çalışılmasına karşı çıkmaktadır. Yoksa, aklı bütünüyle yok eden bir duygu savunuculuğu yapmaz. Romantizmin doğru yargı ve erdemli eylemin kaynağı olarak içsel, içgüdüsel, düşünömsüz (unreflective) duygusal tepkilere yaptığı referansı paylaşmaz. Çünkü Burke'e göre duygusal tepkiler doğası gereği, zorunlu

²⁴⁷ Bu konuda özellikle Alfred Cobban'ın çalışmasına bakılmalıdır. Cobban "romantizmin ilk kuşak liderleri" (s. 273) olarak nitelediği E. Burke, W. Wordsworth, R. Southey ve S. T. Coleridge'in sosyal ve politik düşüncesini incelediği çalışmasında, Burke'ün romantik gelenek içindeki önemini vurgulamaktadır. Alfred Cobban, **Edmund Burke and The Revolt Against The Eighteenth Century**, London: Allen & Unwin, 1962; Burke'ün Alman romantizmi ve özellikle romantik düşünür Adam Müller üzerindeki etkileri için bkz. Aydın Yalçın, **İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi**, Ankara: A.Ü. S.B.F. Basın ve Yayın Yüksekokulu Basımevi, 1983, İkinci Baskı, s. 361 vd. ; Ayrıca romantizm ve muhafazakarlık arasındaki benzerliklere ilişkin olarak bkz. Robert Nisbet, **Conservatism: Dream and Reality**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, s. 85 vd.

²⁴⁸ Farklı bir görüş için Himmelfarb'ın çalışmasına bakılabilir. İskoç Aydınlanması düşünürleriyle romantizm arasında olumlu bir ilişki gören Himmelfarb'a göre, normal olarak Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Hume ya da Burke romantik düşünürler olarak görülmemektedir. Ancak felsefelerinin duygu ve hissedişe ilişkin içerdiği düşünceler, onları romantik olarak nitelemek için yeterlidir. Romantik duyarlılıkları, moral felsefelerine estetik ve duygusal bir boyut kazandırmıştır. Her bir düşünür için örnekler veren Himmelfarb, romantizmin ana temalarının prototipini İskoç düşünürlerde bulmaktadır. Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 137-138. Eğer Himmelfarb'ın argümanı doğruysa, romantik düşünürlerin İskoç düşünörlere niçin sert eleştiriler yönelttikleri sorusu cevapsız kalmaktadır.

²⁴⁹ 'Muhafazakar romantizm'in ve özellikle romantik düşünür S. T. Coleridge'in, Burke'ün düşüncelerine uymayan farklı argümanları için bkz. Pekka Suvanto, **Conservatism from the French Revolution to the 1990s**, New York: St. Martin's Press, 1997, s. 29-30; Ayrıca Fransız Devrimi'ne gösterilen tepki bağlamında da İngiltere'deki romantik düşünörlere (Blake, Wordsworth, Coleridge, Southey ve Burns) Burke'ten çok farklı düşünöyorlardı. Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 167; Hobsbawm, **Devrim Çağı**, s. 289.

olarak iyi ya da doğru değildir. Burke’ün düşüncesinde, önyargılar gibi rasyonel analizin önüne geçen doğal duygular kurgusal ilkel doğal insana değil, zaman içinde oluşmuş/oluşturulmuş toplumsal medeni insanın doğasına ilişkindir. Dolayısıyla duygular bireysel tepkiler de olsalar, tarihsel ve toplumsal koşullanmışlık içinde gerçekleşir.

Bu çerçevede, Rousseau’nun ilkel doğal insana yönelik övgüsüne sert eleştiriler yöneltten Burke’ün yaklaşımını, bazı romantizm türlerinde savunulan ‘bireysellik’ anlayışıyla bir diğer ifadeyle, toplumsal olana karşı bireysel olanı yücelten bakış açısıyla uzlaştırmak da mümkün görünmemektedir. Kısacası Burke, imgelemin yaratıcı gücünü, duygu ve tutkulara ilişkin romantik unsurları, estetik teorisinde yücenin rasyonel olmayan deneyimini akılcı açıklamalar aleyhine benimsemektedir; ancak tüm bunları, romantizmin düşünürsüz unsurları, içgüdü ve sınırlanmamış iradeyi ön plana çıkartan yaklaşımıyla karıştırmamak gerekir. Çünkü Burke akıl dışı unsurlara vurgu yaparak ‘rasyonel özne’yi yerinden ederken, onu, ölçsüz bireyselliği içinde bırakmaya şiddetle karşı çıkar. Tam tersine bir ahlaki düzen ve değer algılayışı içinde, mütevazı bir tavırla ‘büyük varlık zinciri’ içindeki yerinin bilincinde olması gerektiğine vurgu yaparak medeniyetin getirdiği sınırlamaları ön plana çıkarır.²⁵⁰ Bir diğer ifadeyle, aklın işlevinin çok az olduğu insan doğasının yapı ve işleyişi temelinde meşrulaştırılan toplumsal ve tarihsel (maddi ya da manevi) ürünler, insan iradesinin sınırlanmasında kaçınılmaz ve zorunlu unsurlardır.

Aydınlanma aklı ve akılcılığına yönelik diğer bazı eleştiriler ise, dinsel temellerden kaynaklanan argümanlara dayanmaktadır. Buna göre, genelde Aydınlanmacı dünya görüşü özelde ise Aydınlanmacı akıl insan, toplum ve evrene

²⁵⁰ Oysa romantikler, Will Kymlicka’nın ifadesiyle, “... toplumsal uyumun bireysellik üzerindeki etkilerine dikkat çekerler. Bireysellik yalnızca siyasi zorlamayla değil, toplumsal beklentilerin görünürde, her yerde hazır ve nazır baskısıyla da tehdit edilir. Romantiklere göre ‘özel’, dünyevi varoluştan kopuş anlamına gelir ve kişisel gelişim, kendini ifade ve sanatsal yaratıyla ilgilidir... Romantikler toplumsal hayatı kamusal alana dahil etmişlerdir. Çünkü sivil toplumdaki bağlar, siyasi olmasalar da bireyleri başkalarının yargılarına ve olası sansürlerine maruz bırakır. Başkalarının varlığı, rahatsız edici, can sıkıcı, yorucu olabilir.” Romantizmin toplumsal baskılara yaptığı vurguyu ifade eden Kymlicka’nın, Arendt’ten aktardığı cümle ile ‘en önemli işlevi, mahrem olanı korumak olan modern mahremiyet, siyasi alana değil, toplumsal alana karşı keşfedilmiştir” ve bunu ilk savunular romantik düşünürler arasından çıkmıştır. Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 548-550.

ilişkin dinsel bakış açısını hurafe olarak görüp reddetmiş ancak onun yerine sağlıklı bir alternatif koyamadığı gibi, başta Fransız Devrimi olmak üzere önemli felaketlere yol açmıştır. Çünkü dinin vaaz ettiği gerçeklik algılayışını deforme eden Aydınlanma akılcılığı, başta Tanrı olmak üzere temel kutsallar karşısındaki meydan okuyucu ve kibirli tutumuyla hayatın doğal dengesini bozmuştur. Temelinde teolojik bir argümantasyon bulunan bu eleştiriler, Aydınlanma'ya bütünüyle karşı oldukları için Aydınlanma akılcılığına karşı köktenci bir reddiyei temsil etmektedirler. Aydınlanma aklının karşısına, Hristiyanlık temelinde tanımlanan 'kutsal' anlayışı ve 'iman' çıkartılmaktadır. Dünya görüşü ve inandığı değerlerin gerek teorik gerekse pratik düzeyde Aydınlanma akılcılığının tehditlerine maruz kaldığını gören toplum kesimlerinden bu tarz dinsel eleştirilerin yükselmesi normal bir tepki olarak görülebilir. Ancak bu noktada, Burke'ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirileri ve bu dinsel tepkiler arasındaki farklılıkların da vurgulanması gerekir.

Aydınlanma'ya yönelik eleştirilerde çeşitli teolojik argümanları farklı derecelerde değişik düşünürlerde görmek mümkündür. Ancak burada Aydınlanma aklına karşı pre-modern argümanlar yerine yine Aydınlanma içinden hareketle sofistike eleştiriler getirenlerle, hiç böyle bir eleştiriye gerek görmeksizin dinsel argümanlardan hareketle Aydınlanma aklına karşı dogmatik bir reddiyei dile getirenleri birbirinden ayırt etmek gerekir. Bu ayrıma dikkati çeken Jerry Z. Muller, Aydınlanma akılcılığına yönelik eleştirilerde 'ortodoksluk (orthodoxy)' ve 'muhafazakarlık' ya da 'muhafazakar olmayan (nonconservative) dinsel ideolojiler' ile 'Aydınlanma'nın ürünü bir düşünce tarzı olan muhafazakarlığın' birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır. Muller'e göre, her ne kadar Aydınlanma'ya yönelik dinsel ve muhafazakar eleştiriler bazı ortak sonuçlara ulaşsa da, bu sonuçlara çok farklı entelektüel kökenlerden hareketle ulaşılmaktadır. Muhafazakar ve dini eleştirilerin birbirine karıştırılması ve aynı olarak görülmesi, Aydınlanma ve muhafazakarlık arasında kurulan yanlış dikotominin ürünüdür. Toptan bir Aydınlanma karşıtlığı olarak karakterize edilen muhafazakarlık algılaması yanlıştır.²⁵¹ Çünkü tarihsel olarak Aydınlanma'nın içinde birçok farklı akım

²⁵¹ Muller'in ifadesiyle, "gerçekte, farklı bir düşünce tarzı olarak muhafazakarlık, bir Aydınlanma ürünüdür... Muhafazakarlık, Aydınlanma'ya *karşıt olarak* değil, Aydınlanma *içinde* oluşmuştur." (vurgular orijinal metinde). Muller (ed.), "Introduction: What is Conservative Social and Political

bulunmaktadır ve bunlardan bazıları da muhafazakardır. Kısacası Muller, Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerde Aydınlanma öncesi dinsel argümanlarla, Aydınlanma içinden konuşan akıl eleştirilerinin ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır ve Muller'in açıklamalarında Burke'ü akıl eleştirisi ikinci grupta yer almaktadır.²⁵²

Bu çerçevede Kıta Avrupası'nın Joseph de Maistre, Louis de Bonald,²⁵³ Barruel ve Chateaubriand²⁵⁴ gibi tepkici (reactioner) düşünürleriyle, İskoç Aydınlanması geleneğinde yer alan Burke'ün akıl eleştirilerini tefrik etmeden, tümünü 'muhafazakar eleştiri' başlığı altında toplamak doğru olmayacaktır. Kıta Avrupası'nın tepkici düşünürleri, Aydınlanma'ya karşı savundukları düşünce, değer ve kurumları Tanrısal/ilahi iradeye (divine will) kısacası kendi Hristiyanlık anlayışlarına dayandırmışlardır.²⁵⁵ Aydınlanma akılcılığı ve onun doğal sonucu olarak gördükleri Fransız Devrimi'ni, dini argümanlardan hareketle toptan reddetmişlerdir.²⁵⁶ Onlara göre, Aydınlanma felsefesi ve onun yarattığı kötülüklerin temelinde gerçekte 'dini reform' bulunmaktadır. Reform hareketleriyle Hristiyanlığın bozulması her türlü olumsuz gelişmenin gerçek nedenini oluşturmaktadır. 18. yüzyıla ilişkin olarak *a priori* bir reddetme tavrına sahip olan tepkici düşünürler, filozoflara karşı kutsal metinlere başvurma yolunu seçmişlerdir. Örneğin Maistre, bilimin dinin emrinde olması gerektiğini ileri sürmüştür: "Teoloji ne denli geliştirilir, el üstünde tutulur, egemen olursa, insan bilimi o denli mükemmelleşir."²⁵⁷ Ayrıca tepkici düşünürlerin Aydınlanma'ya karşı bu toptancı

Thought?", **Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present**, s. 5, 24.

²⁵² A.g.e., s. 4-9.

²⁵³ Muller, Maistre ve Bonald'ı 'Teokratik muhafazakarlar' olarak nitelemektedir. A.g.e., s. 6.

²⁵⁴ Barruel ve Chateaubriand'ın Aydınlanma aklı karşıtı argümanları için bkz. Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 171-174.

²⁵⁵ Muller, "Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?", **Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present**, s. 6; Benzer şekilde Hampson da, Maistre, Chateaubriand ve papaz Barruel'den, "Aydınlanma'yı *bir bütün olarak* (vurgu orijinal metinde) reddeden ve inanç ve itaate geri dönüşü savunan Fransız yazarları" diye bahsederek, onları Burke'ün Aydınlanma eleştirilerinden farklılaştırarak incelemektedir. Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 170.

²⁵⁶ Bu bütünüyle reddetme tavrını Maistre şöyle ifade eder: "Onsekizinci yüzyıl felsefesi tümüyle hükümsüzdür, çünkü bütünüyle olumsuzdur." Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 172; Maistre, Aydınlanma düşüncesi için "Tanrıya karşı isyan", "şeytani bir başkaldırı" vb. gibi ifadeler kullanır. Jack Lively (ed.), "Introduction", Joseph de Maistre, **The Works of Joseph de Maistre**, New York & London: The Macmillan Company, 1965, s. 8-9.

²⁵⁷ Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 172-173.

tutumları, bu kadar olumsuzlamaya karşın teorik bir alternatif önermelerini ya da sofistike eleştiriler geliştirmelerini engellemiştir. Bu açıdan bu tepkici düşünürlerin, düşüncelerini İskoç Aydınlanması'nın teorik çerçevesinde ifade eden ve akıl eleştirisini teorik olarak temellendirmeye çalışan Burke'ten gerek üslup gerekse içerik bakımından farklı olduğunu vurgulamak gerekir.²⁵⁸

Literatürde, Aydınlanma aklına yönelik eleştiriler ve bunun üzerinde yükselen sosyal ve siyasal teori bağlamında, her ne kadar bazı noktalarda önemli benzerlikler bulunsa da, Maistre, Bonald vb. gibi Kıta Avrupası'nın tepkici düşünürleriyle Burke'ün temsil ettiği düşünce çizgisi birbirinden ayrılmakta ve bu ayrımı ifade etmek için çeşitli kavramlar kullanılmaktadır.²⁵⁹ Tepkicilik-muhafazakarlık, Kıta Avrupası muhafazakarlığı-Anglo Amerikan muhafazakarlığı, dini muhafazakarlık-empirik muhafazakarlık²⁶⁰ vb. gibi ikili kavramsallaştırmalar Burke'ü çizginin

²⁵⁸ Tepkici düşünürlerin, tabiri caizse 'kaba' yaklaşımlarını Hampson şöyle ifade etmektedir: “ ‘Aklın’ karşıtlarının kendilerini bir ‘kutsal öfkeyle’ göstermeleri -ki buna isteri de denilebilirdi- beklenen bir şeydi. Özellikle Barruel ve de Maistre'nin söyleminde iddianın yerini hakaret almıştı. Barruel ‘Condorcet denen bir köpek’ten söz ediyor, de Maistre ise... Locke’un *On Human Understanding*’i hakkında şöyle diyordu: ‘Bunun Ansiklopedistler’ce popülerize edildiğini, bir tanrıtanımazcı çevrildiğini, geçen yüzyılın filozoflar guruğu tarafından aşırı derecede övüldüğünü görür görmez, başka hiçbir incelemeye gerek duymadan, kesinlikle anlamalısınız ki, savunduğu felsefe, hiç değilse genel esası bakımından, sahte ve tehlikelidir.” A.g.e., s. 174-175; Belirtmek gerekir ki, Burke'ü metinler tepkici düşünürlerle göre daha sofistike bir dil ve üsluba sahip olmakla birlikte, devrimcilerin eylemleri karşısındaki öfkesi, Burke'ü de zaman zaman benzeri ‘tepkici’ ve ‘kaba’ bir dil kullanmaya sevk etmiştir.

²⁵⁹ Özipek'in muhafazakarlık üzerine olan çalışması, ilgili literatürde bu ayrıma ilişkin olarak sunulan argümanları, farklı bağlamlarda bize göstermesi açısından oldukça doyurucudur. Özipek'in ifadesiyle “... Aydınlanma'ya ve Onsekizinci Yüzyılın sonundan itibaren başlayan devrimci siyasi dönüşümlere tepki olarak biçimlenen muhafazakarlığın, Batı felsefesi içindeki iki farklı düşünce geleneğinde somutlaşan iki ana biçiminden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, Kıta Avrupası, diğeri ise Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Genel bir ayrımla, Fransız Aydınlanmasında ifadesini bulan bütüncü, rasyonalist, devrimci ve kolektivist teorilere kaynaklık eden Kıta Avrupası düşünce geleneği içinde yer alan, Aydınlanma aklının ürünü olan siyasi teorilere karşı olan, ama rasyonalizm eleştirisi dışında, büyük ölçüde aynı bütüncü düşünce *stilini* taşıyan bir Kıta Avrupası muhafazakarlığına karşılık, İskoç Aydınlanmasında ifadesini bulan ampirisist, evrimci ve nispeten bireyci bir düşünce geleneği içinde ortaya çıkan ve büyük ölçüde ondan etkilenen bir Anglo-Amerikan muhafazakarlığından söz etmek mümkündür.” Bunlardan birincisi, Joseph de Maistre ve Louis de Bonald gibi Fransız tepkici düşünürlerce temsil edilmektedir; ikincisi ise ilk ve en somut ifadesini Edmund Burke'ün argümanlarında bulmuştur. Özipek, **Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset**, s. 5-7.

²⁶⁰ “*Dini Muhafazakarlık* da kutsal olan adına Aydınlanmayı topyekün reddettiğinden dolayı, onun aklını da sofistike bir eleştiriye gerek görmeden kategorik olarak reddetmekte tereddüt etmemiştir. Maistre, Barruel (Fransız yazar ve din adamı) ve Chateaubriand ‘karşı-devrimci’ tezlerini daha çok kendi Hristiyanlık anlayışlarına dayandırmışlardır... Viereck’in ‘*Burke'ü muhafazakarlık*’ olarak tanımladığı... akım [ise], Maistre'nin katı, uzlaşmaz ve monarşist çizgisinin aksine, güçlü ve yaşayan muhafazakarlığı temsil etmektedir. Bu sınıflamada Burke'ü çizgide yer alanlar arasında, Amerika'dan John Adams, Fransa'dan Alexis de Tocqueville ile İngiltere'den Winston Churchill bulunmaktadır... Schettinger ise *Ampirik muhafazakarlar* olarak belirlediği bu grupta Hume, Montesquieu, Burke,

farklılığını ve günümüze dek yaşayan düşünce geleneği olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre tepkici düşüncenin argümanları yaşanan değişim ve dönüşümlerle birlikte bir anlamda ‘tarih dışı’ kalmıştır. Oysa Burke’ün akıl ve devrim eleştirisi çerçevesindeki argümanları, İskoç Aydınlanması’nın liberal-muhafazakar mirası içinde günümüze dek taşınmıştır.²⁶¹

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız farklılık aşikar olmakla birlikte, Burke metinlerinin de, Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerde çeşitli dini argümanları içerdiğini belirtmemiz gerekir.²⁶² Burke’ün ‘epistemolojik moral’ kurgusu temelde İskoç Aydınlanması’nın empirist varsayımlarından hareket etmekte ve insan doğasının yapı ve işleyişini bu empirist yaklaşımdan hareketle araştırmaktadır. Bilgi kuramı açısından Aydınlanma’nın merkezinde Lockeçu empirist ve duyumcu yaklaşım olduğunu hatırlarsak, bu noktada Burke’ün Aydınlanma içinde yer alan bir düşünce geleneğinden hareket ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak Burke’ün Aydınlanma’nın akıl anlayışına ve ‘rasyonel otonom özne’ düşüncesine yönelik eleştirileri bazı açılardan (*Enquiry*’deki ‘yüce’nin deneyimi ve Tanrıya ilişkin satırlarda ya da insan doğasındaki doğal tutku ve güdülerin son kertede Tanrının iradesinin ürünü olarak görülmesinde açığa çıktığı gibi) teolojik bir temelden kaynaklanmaktadır. Burke’ün nezdinde ‘epistemolojik tevazu’yu doğuran, aklın sınırlarını aşan, bireyin sınırlı aklıyla hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacağı bir büyük düzen algılayışı ya da ‘büyük varlık zinciri’ gibi ifadelerde açığa çıkan hiyerarşik bir düzen inancı da yine temellerini Burke’ün dini inançlarında bulmaktadır.

Bu ve benzeri örnekler bize Burke’ün akıl eleştirisinin bütünüyle pre-modern bir çerçevede yer alan teolojik argümanlara dayandığını mı göstermektedir?

Melbroune, Stephens, Salisbury, Churchill ve Oakeshott’ın isimlerini saymaktadır. Ampirik liberaller gibi devrimci olmaktan çok evrimci sayılabilecek bu düşünürler, ‘dogmatizmin ve mutlakçılığın saptırmasına karşı’ direnerek akılcı (rational) olmaktan çok makul (reasonable) olmayı temsil ederler.” **A.g.e.**, s. 32-33.

²⁶¹ “Maistre, Bonald ve *Action Française*, bugün nostaljik figürlerin veya tarihe mal olmuş olayların dünyasını ifade ederken, Batı dünyası Yirmibirinci Yüzyıla Burke’ü yeniden okuyarak girmektedir. İlk bakışta bir çelişki gibi görünen bu durumun bir açıklamasını, Aydınlanma içindeki iki farklı geleneğin etkisiyle temellendirmek mümkündür.” **A.g.e.**, s. 34.

²⁶² Burada ‘dini argüman’ ya da ‘teolojik argüman’ ile kastedilen, Burke’ün dine ilişkin genel görüşü ya da toplumsal yapıda din ve dinsel örgütlenmelere bakışı gibi daha sonraki bölümlerde ele alacağımız konular değil, metodoloji bağlamında akıl eleştirisinde teolojik varsayımların yeridir. Bu ikisini birbirine karıştırmamak gerekir, çünkü tartışma farklı düzeylerde yürütülmektedir.

Enquiry'deki argümanları bir kenara bırakır ve dini bütün bir Hristiyan olarak Burke'ün zaman zaman yaptığı referansları ön plana çıkartırsak böyle bir sonuca ulaşabiliriz. Ancak bu durum Burke'ün, İskoç Aydınlanması'nın empirist, evrimci, liberal-muhafazakar geleneği içinde yer alan çözümlemelerini ve argümanlarını da görmezden gelmek anlamına gelecektir. Çünkü Burke düşüncelerini, dinsel iman ya da dogmalara referansla savunmamaktadır.²⁶³ İskoç Aydınlanması'nın, diğer bilimlerin temelinde yer alacak, insan doğasına ilişkin bir 'insan bilim' oluşturma çabasında olduğu gibi, Burke'ün düşüncelerinin temelinde de insan doğasının empirik incelenmesi bulunmaktadır. Ancak bu empirik incelemenin sonuçları, Burke'e göre her ne kadar hiçbir zaman sonul ilkeleri ya da nedenleri (ultimate cause) açıklayamayacak olsa da, 'yaratıcının hikmetini ve gücünü onun eserlerinde keşfetmek'²⁶⁴ için yeterlidir. Belirtmek gerekir ki, Burke'ün zaman zaman yaptığı bu ve bunun gibi dini referansların benzerlerini, Smith'in metinlerinde de bulabiliriz. Smith de insan doğasının yapı ve işleyişini anlatırken 'Doğanın Müellifinin (Author of Nature)' ona verdiği biçime vurgu yapar.²⁶⁵ Bir diğer deyişle, insan doğasının işleyişine ilişkin olarak Smith'in ortaya koyduğu gerçekler, Tanrının insana ilişkin niyetlerinin de ifadesi olmaktadır.²⁶⁶ Burke'ün, Smith'in *Theory of Moral Sentiment*'ine ilişkin daha önce aktardığımız düşüncelerinde ifade edildiği gibi, Smith'in teorisi, insan doğasını bütünlüğü içinde ele alarak 'iyi bir filozof ve aynı

²⁶³ Bu çerçevede Burke'ü Thomas Aquinas ile karşılaştıran Muller, onu, ortodoks Hristiyan bir düşünür değil modern anlamıyla 'muhafazakar' bir düşünür olarak nitelirmektedir. Buna göre Burke güçlü dini inançlara sahip olmakla birlikte, düşüncelerini dinsel dogma ya da nihai dini hakikate (ultimate religious truth) dayandırmaz. Burke'ün teorik aletleri, dünyevi refah ve mutluluğu amaçlayan dünyevi araçlardır. Muller (ed.), "Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?", **Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present**, s. 5-6.

²⁶⁴ Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 52-53.

²⁶⁵ O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 133-134.

²⁶⁶ Campbell bu noktada, Smith'in 'doğal teoloji (natural theology)'sinden bahsetmektedir. Campbell'e göre Smith'in, yakın arkadaşı Hume gibi ateist olmadığını söylemenin en önemli göstergesi şudur: "Smith açıklayıcı tasavvuru/tasarısını, sonul nedenlerin -adaletin tasarlanmamış faydası gibi- işleyişinin Doğanın Müellifinin maksatlarını gösterdiğini/sergilediğini söyleyerek tamamlamaktadır. Tanrı, işleyişlerini Smith'in kendisinin ortaya çıkardığına inandığı düzenlerin faydacı (utilitarian) tasarımcısıdır. Burada O [Smith], *Dialogues on Natural Religion*'ın yazarı olmaktan çok Isaac Newton'un esaslı bir mürididir." Campbell, "Adam Smith and Natural Liberty", **Political Studies**, s. 534; Aynı çerçevede Hirschman da, Jacob Viner'in, Smith'deki teolojik düşüncenin sürekli olduğunu kanıtladığını ve "Smith'in seküler bir kavram olan 'Görünmez El'i, doğa ve toplumda teolojik düzen anlayışını dile getirdiği en erken yazılarında rutin olarak işlediği İlâhi Takdir'in yerine kullan[diğini]" belirtmektedir. Albert O. Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 28.

zamanda *iyi bir Hristiyan*' olmanın gereğini yerine getirmektedir.²⁶⁷ Ancak Hume, bu noktada iki düşünürden de ayrılmaktadır. Çünkü Hume, düşüncelerinde hiçbir zaman teolojik bir temellendirme ya da teolojik bir dil kullanmaz; tamamıyla seküler bir argümantasyon ortaya koyar. Hatta Hume'un akıl yürütme biçimi, Tanrının varlığını ya da dinin gerçekliğini de şüpheli hâle getirmektedir.²⁶⁸ Ancak, Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerin temellendirilmesindeki argümanlar farklı da olsa, bunun sosyal ve politik teorideki sonuçları aynıdır.²⁶⁹

Belirtilmesi gereken bir diğer nokta, Burke'un akıl eleştirisinin temelinde yer alan insan doğasına ilişkin empirik incelemenin, onun dinsel inançlarıyla uyumlu sonuçlar doğurduğudur. İnsanın akıl kapasitesinin ve beşeri bilginin sınırlarına ilişkin argümanları, insanın yargı ve eylemlerinin kökenindeki ortak insan doğasında bulunan tutku ya da duygulara ilişkin açıklamaları, bir Hristiyan olarak Burke'un inançlarını ('ilk günah' inancının sonucu olan insanın kusurlu doğası düşüncesi, Hristiyan teolojisindeki Tanrı-kul ilişkisinin insanı konumlandığı mevki vb.) pekiştirmektedir; en azından Burke açısından bu noktada bir çatışma bulunmamaktadır. Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Burke dini dogma ya da ilkelerden hareket etmez; insana, tarih ve topluma ilişkin açıklamaları İskoç Aydınlanması'nın seküler söyleminden (bazı noktalarda şerhler düşmekle birlikte) hareket etmektedir. Bu nedenle Burke'un akıl eleştirilerini, teolojik argümanlardan hareketle Aydınlanma'ya yöneltilecek eleştirilerle karıştırmamak gerekir.²⁷⁰ Burke, Aydınlanma içindeki bir düşünce geleneği içinden, Aydınlanma'nın bir diğer geleneğinin akıl ve akılcılık anlayışını eleştirmektedir.

²⁶⁷ O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 120.

²⁶⁸ Smith'in tüm çabalarına rağmen, Hume'un, İskoçya'da üniversiteye öğretim üyesi olarak kabul edilmeyişinin ardında, onun dine ilişkin bu düşünceleri bulunmaktadır.

²⁶⁹ Hume'un, tam anlamıyla seküler akıl yürütmelerinde ifadesini bulan '*analitik muhafazakarlığı*', Sheldon Wolin'e göre birçok bakımdan Burke'e giden yolu hazırlamıştır. Wolin'in çözümlemesi, Burke'un dini referanslarından dolayı onu, '*metafizik muhafazakarlık*' kategorisine yerleştirse de, Hume'un ve Burke'un çözümlemelerinin ortak yanlarını öne çıkartmakta ve bu bağlamda liberal-muhafazakar sentezi vurgulamaktadır. Sheldon S. Wolin, "Hume and Conservatism", **The American Political Science Review**, Vol. 48, No: 4, December, 1954, s. 999-1016.

²⁷⁰ Özipek'in ifadesiyle, "Dindar bir insan olan ve Aristo, Çiçero ve Ortaçağ Skolastiklerini bilen Burke için teorik akıl eleştirisi güçlü bir dini kökten de geliyordu; ancak Maistre'den veya diğer bazı Kıta Avrupası'ndaki benzerlerinden farklı olarak eleştirilerinde din, tarih ve geleneğin içine nüfuz etmiş olan bilgelik olarak kendisini gösteriyordu." Özipek, **Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset**, s. 40.

Burke'ün Aydınlanma içindeki konumuna ilişkin olarak farklı değerlendirmeler mevcuttur. Genelde ismi karşı-Aydınlanma (counter-Enlightenment) içinde zikredilen Burke, bu konuma *Reflections*'daki argümanlarına referansla lâıyk görölmektedir. Bu çerçevede *Enquiry* ve *Reflections* arasında ayırım yapanlar olduğu gibi ikisini birden mahkum edenler de vardır. Örneğin Peter Gay, *Reflections* yazarını değil *Enquiry* yazarını Aydınlanma'ya dahil eder.²⁷¹ Benzer şekilde Hampson da, Burke'ü Aydınlanma düşünürleri içine katar; ancak 'Aydınlanma'nın temel kitapları' arasında *Reflections*'ın yeri yoktur; *Enquiry*'nin ise saygın bir yeri vardır.²⁷² Kısacası, *Enquiry* yazarı olarak Burke, Aydınlanma içinde mümtaz bir konuma sahip olmuştur. Bu çerçevede düşünen yorumcular, *Reflections*'daki argümanları *Enquiry* ile çelişkili bulurlar ve *Reflections*'ın yazarını pre-modern, arkaik bir Aydınlanma karşıtı olarak itham ederler. Bizim katıldığımız yorum tarzına göre ise *Enquiry*'deki argümanlar *Reflections*'dakileri bütünlemektedir. *Enquiry*'deki İskoç Aydınlanması geleneğinden hareket eden akıl eleştirisi, *Reflections*'da da devam etmekte ve bu akıl eleştirisi temelinde *Reflections*'ın sosyo-politik argümanları ortaya çıkmaktadır. Özcesi, Burke'ün Aydınlanma aklı eleştirileri topyekün Aydınlanma karşıtı pre-modern bir bağlamda yer almaz; Aydınlanma içinde şekillenmiştir ve arka planında ise Burke'ün İskoç Aydınlanması'nın kuramsal çerçevesi ile olan etkileşimi bulunmaktadır.

b- Postmodern Akıl Eleştirileri ve Burke

19. ve 20. yüzyıldaki gelişmeler gerek pratik gerekse teorik düzeyde Aydınlanma'ya yönelik eleştirilerin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Aydınlanma'nın öngördüğü iyimser gelecek tasarımı gerçekleşmemiş ve insanlık çeşitli trajedilere maruz kalmıştır. Yaşanan dünya savaşları, Aydınlanmış rasyonel insana yakıştırılamayan katliamlar, soykırımlar, teknolojinin yarattığı çeşitli olumsuz sonuçlar, insanlığın doğaya verdiği zararlar vb. gibi birçok sorun Aydınlanma'ya ve özellikle onun rasyonalizmine karşı bir isyana yol açmıştır. Bu çerçevede farklı temellerden hareketle Aydınlanma aklı mahkum edilmiş ve yaşanan bu kötölüklerin

²⁷¹ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, New York, 1969, s. 303.

²⁷² Hampson, *Aydınlanma Çağı*, s. 185-188.

en temeldeki nedeni olarak görülmüştür. Bu bağlamda Horkheimer ve Adorno gibi Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram) düşünürlerinden Derrida, Foucault, Lyotard, Wittgenstein, Baudrillard, Rorty vb. gibi postmodernist olarak nitelenen birçok düşünüre,²⁷³ Heidegger ve Gadamer gibi yorumsamacılardan (hermeneutikçi)²⁷⁴ Hayek ve Oakesshott gibi liberal-muhafazakarlara kadar çeşitli kesimlerden Aydınlanma akli ve akılcılığı çok yönlü eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu çerçevede bazı yorumcular, genel bir ifadeyle postmodernizmin Aydınlanma'ya ve onun akıl anlayışına karşı eleştirileri ile Burke'ün düşünceleri arasında çeşitli açılardan analogiler kurmuşlar ve bir anlamda pre-modern ile post-modernin, modern olana yönelik eleştiriler bağlamında birbirine yaklaştığını, benzediğini vurgulamışlardır.²⁷⁵ Bu değerlendirme tarzına göre, Aydınlanma'nın evrensellik ve diğer muhtemel bilgi kaynaklarına karşı mutlak üstünlük atfettiği 'akıl' anlayışına karşıtlık; 'rasyonel otonom özne' anlayışında ifadesini bulan özne-nesne ilişkisi kurgusuna karşıtlık ya da çeşitli düzeylerde getirilen eleştiriler; determinist çerçevede ifade edilen evrenselci soyutlamalara karşı olumsuz (contingent) çerçevede ifade edilen tarihsel somutlukları yani evrensele karşı tikeli ve determinist açıklama tarzına karşı olumsuzluğu (contingency) öne çıkarma vb. gibi noktalarda postmodernist eleştiriler Burke'ü eleştirilerle kesişmektedir. Dolayısıyla

²⁷³ 'Postmodernist olarak nitelenen' şeklindeki ifademizin sebebi, homojen bir postmodern teoriden bahsetmenin mümkün olmaması ve bu düşünürlerin çoğunun kendi düşüncelerini nitelemek için gerçekte hiçbir zaman 'postmodern' terimini kullanmamış olmalarıdır. Daha açık ifade edersek, Lyotard, Baudrillard ve Rorty hariç olmak üzere, postmodernizmle ilişkilendirilen hiçbir düşünür kendi görüşünü nitelemek için bu kavramı kullanmamıştır. Ayrıntılar için bkz. Renan Rapalo Castellanos, **The Critique of Modernity and the Claims of Critical Theory**, Austin: The University of Texas, Doktora Tezi, 1998, s. 250-251.

²⁷⁴ 'Yorumsama'yı 'hermeneutik (hermeneutics)'in karşılığı olarak kullanıyoruz. Grekçe 'hermeneuein' ve 'hermeneia' sözcüklerinden türetilmiş olan 'hermeneutics' kavramının Türkçe karşılığı olarak yorumsama yanında, yorumcu yaklaşım, yorum bilgisi gibi ifadeler de mevcuttur.

²⁷⁵ Soyutlama düzeyi yüksek bu yargıların, öncelikle daha spesifik şekilde ifade edilmesi gerekmektedir. Çünkü, kullanım açısından kolaylık sağlıyor olsa da 'postmodernizm' gibi genel bir kavramın, homojen bir postmodernist düşünce varmış gibi yanlış bir algılamaya yol açmaması için daha ayrıntılı bir açıklama gerekmektedir. Genel bir ifade olarak 'postmodernizm', içerisinde farklı kuramsal temellerden kaynaklanan çeşitli düşünceleri ve birbirinden farklı argümanlara sahip çok sayıda düşünürü barındırmaktadır. Ancak ortak nokta olarak, genelde moderniteye özeldir ise Aydınlanma'ya yönelik eleştirilerde kendisini ortaya koyan postmodernizmin bu çalışma bağlamında, barındırdığı tüm farklı eğilimleri tüketecek şekilde ele alınması mümkün değildir. Bu nedenle kaçınılmaz olarak biz de değerlendirmelerimizde, postmodernizme ilişkin bazı genel yargılardan ve temalardan hareket etmek zorundayız. Ancak istisnai olarak bazı düşünürlerin bazı kavramları analizimize dahil edilecektir.

bu yaklaşıma göre, Burke’ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirileri çeşitli açılardan postmodern eleştirileri önelemektedir.²⁷⁶

Aydınlanma rasyonalizmine yöneltlen postmodernist eleştirilerle Burke’ün eleştirileri arasındaki ilişkiyi (benzerlikler ya da farklılıklar), birbiriyle doğrudan bağlantılı olan iki ayrı bağlamda ele alabiliriz. Tartışmaların içinde gerçekleştiği birinci bağlam, postmodernizmin Aydınlanma aklını mutlaklıkla hatta totaliterlikle itham edip rölativist bir perspektifi savunmasıdır. Buna göre, Aydınlanma’nın ‘akıl anlayışı’ ve bu temeller üzerinde yükselen ‘modern bilim’, kendi ürettiği ‘mutlak doğru’yu insanlara dayatmakta ve bu yolla sonsuz çeşitliliğe sahip beşeri deneyim üzerinde bir tür ‘hegemonya’ kurmaktadır.²⁷⁷ Bu akıl ve bilim anlayışının ürettiği evrensel doğruların özünde dışlayıcı (ya da ‘hükümsüzleştirici’) bir niteliği vardır. Başta dini bilgi olmak üzere geleneksel bilgi türleri ya da Kartezyen rasyonalizmde aklın önündeki engeller olarak görülen unsurlar, geçmişte kalmış ‘hurafeler’ olarak ‘akıl dışı’, ‘bilim dışı’ addedilmekte ve dışlanmaktadır (hükümsüzleştirilmektedir).²⁷⁸ Aydınlanma aklının bu tekelci yapısına karşı çıkan postmodernist eleştiriler, ‘evrensel bir akıl’ ve ‘evrensel rasyonel otonom özne’ kurgularını yıkmakta, reddetmekte ve bunların yerine anlam ve gerçeğin çoğulluğuna dayalı rölativist bir

²⁷⁶ Bu çerçevedeki argümanlar ve eleştirileri için bkz. Bruce Pilbeam, “Conservatism and Postmodernism: Consanguineous Relations or ‘Different’ Voices?”, *Journal of Political Ideologies*, 6 (1), 2001, s. 33-54.

²⁷⁷ Felsefeci Ertürk’ün ifadesiyle, “Nasıl modern düşünce ve genel anlamda modernite ilk başlangıçta ortaçağdaki dini renkli düşünce geleneğinin hegemonik belirleyiciliğine bir tepki olarak ortaya çıktı ise, postmodernite de modern bilimci düşüncenin 20. yy.’daki hegemonik belirleyiciliği ve mutlakçı tekelliliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. O, modern bilimciliğin, başka yöntem, hakikat ve düşünme tarzlarına hayat hakkı tanımayan aşırılığına karşı bir reaksiyondur. Bu reaksiyon, modern bilimin bu iddiasının meşruluğunu sorgulayan ve onu reddeden bir reaksiyondur.” Ramazan Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 40, 2004/2, s. 72.

²⁷⁸ Hatta bu noktada, Aydınlanma aklı ve biliminin Batı ya da Avrupa merkezli karakteri vurgulanmakta ve bu açıdan etnosentrik bir yaklaşımla kendi gerçekliğini evrensel ve mutlak addedip diğerleri ya da ‘öteki’leri yani Batı dışı dünya üzerine dayattığı belirtilmektedir. Bu değerlendirme tarzına göre, Aydınlanma aklı aslında kendi tikelliğini evrenselleştirmiş ve bu evrensel gerçeklik algısı dünyanın geri kalanı yani Batılı olmayan özneler (hatta hiçbir zaman özne olamayan nesneler) üzerinde bir tür hegemonyaya dönüşmüştür. Örneğin Paul Feyerabend’e göre, modern bilimci Batı kültürü “kültürel açıdan kendisinden farklı olan başka dünya görüşlerini baskı altına alan ve böylece onları köleleştirmeyi arzulayan ve hatta sonuçta dünyadaki kültürel çeşitliliği yok etmeyi amaçlayan etnosentrik bir kültürel hegemonyaya doğru hızla ilerlemektedir.” P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, London: Verso Press, 1994, s. 12, aktaran Ertürk, *A.g.m.*, s. 72. Ayrıca belirtmek gerekir ki, oryantalizm çerçevesindeki eleştirel literatür, bu anlayışın çeşitli alanlardaki göstergeleri üzerine yapılmış sayısız çalışmayı içermektedir.

anlayışı savunmaktadır.²⁷⁹ Evrensel, tek bir akıl ya da aklın evrensel ortak işleyişi yoksa tek bir gerçek ya da doğru da yoktur. Dolayısıyla farklı bağlamlarda farklı gerçekler, hakikatler inşa edilebilecektir.

Çok genel ifade ettiğimiz bu bakış açısı, en ılımlısından en radikaline kadar çok çeşitli yaklaşımları ve düşünceleri bünyesinde barındırmaktadır.²⁸⁰ Postmodernizmin nispeten ölçülü ve ılımlı versiyonları Aydınlanma akılcılığı temelindeki bilimci perspektifin gerçeğe götüren tek yol ve yöntem olduğu yönündeki argümanlara karşı çıkarlar; ancak aklın ve bilimin önemini inkar etmezler; sadece, onun diğer bilgi türleri üzerindeki hegemonyasına karşı çıkarak farklı yaklaşımların meşruluğunu savunurlar. Daha sert ve radikal postmodern eleştiriler ise, sadece aklın tekelciliğine değil genel anlamda ‘bilgi’ ve ‘hakikat’ kategorilerinin kendilerine karşı çıkarlar ve bu eleştiriler, normatif bir temelin imkanını reddederek bir tür ‘moral’ ve ‘kavramsal’ nihilizme yol açarlar.²⁸¹

Aydınlanma’ya atfedilen mutlak, evrensel akıl/bilim anlayışı ile buna karşı çıkan postmodernizmin rölativist perspektifinin oluşturduğu çerçevede Burke’ün düşüncelerini ele alırsak, Aydınlanma akli ve akılcılığına karşı eleştiriler noktasında postmodernizmle benzerlikler bulmak mümkündür. Gerçekliğin farklı yönlerinin

²⁷⁹ Ertürk’ün ifadesiyle, “Modern düşüncenin üzerine kurulduğu zemin olan rasyonalite ve realizmin eleştirilmesi, postmodern düşüncüyü rölativizme götürmüştür. Rölativizmi temel kabul eden postmodern düşünceye göre bir hakikat ve onun bilgisinden (veya ona götüren yol ya da metottan) değil, hakikatler ve onlar hakkındaki bilgilerden (veya onlara giden yol ya da metotlardan) söz edilebilir. Ayrıca, rasyonalite kavramı da bu rölativizmden nasibini alır. Artık rasyonellikten değil, rasyonelliklerden bahsedilir. Çünkü bu yaklaşıma göre neyin hakikat, bilgi veya rasyonellik olduğu, nereden bakıldığına ve hangi kriter(ler) ile ölçüldüğüne göre değişebilmektedir.” **A.g.m.**, s. 73.

²⁸⁰ Modernliğe ve Aydınlanma’ya karşı eleştirel bakışlarında ortaklık bulunmakla birlikte, postmodern düşünürler bunu yaparken çok farklı araçlar ve stratejiler kullanmaktadır. Farklı örnekler için bkz. Castellanos, **The Critique of Modernity and the Claims of Critical Theory**, s. 257, 263-361; Bir bütün olarak Sarup’un kitabı bu farklı yaklaşımları ele almaktadır. Madan Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

²⁸¹ Bu çerçevede Susan Hekman, Derrida ve Foucault gibi normatif bir temelin imkanını reddeden teorik yaklaşımlarla Heidegger ve Gadamer gibi normatif temeli geniş anlamda ‘gelenek’te bulan düşünürlerin yaklaşımını karşılaştırmaktadır. Bu düşünürler Aydınlanma akılcılığına karşı benzer eleştirileri paylaşmakla birlikte, Hekman’a göre, Foucault’nun argümantasyonu bizi ‘moral nihilizm’e Derrida’nınki ise bir tür ‘kavramsal nihilizm’e götürmektedir. Oysa Heidegger ve Gadamer’in başını çektiği felsefi yorumsama düşüncesi bilgi ve yargı süreci için bize bir şekilde normatif temel sağlamaktadır: “Derrida ve Foucault, insani anlamın tarihsel olarak temellenmiş temellerini reddedişleriyle bizi nihilistik türde bir Babil Kulesi’ne sürüklerler. Tersine Gadamer bize, mutlak temeller imkansız da olsa, ontolojik olarak tarihsel varoluşumuz içinde temellendiğimizi/konumlandığımızı gösterir.” Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik - Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida-**, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 223-254.

aklın kategorilerine mahkum edilmesine ve aklın, diğer unsurlar aleyhine tekелci bir şekilde öne çıkarılmasına Burke de karşı çıkmakta ve bunun sosyal ve politik teorideki olumsuz sonuçlarını vurgulamaktadır. Bir diğer ifadeyle, Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştiriler açısından Burke ve postmodernizm arasında benzerlikler bulunmaktadır.²⁸² Ancak Aydınlanma rasyonalizmi eleştirisi, bir düşünürü postmodernist kılmak için yeterli değildir. Çünkü Aydınlanma akli ve akılcılığını çok farklı temellerden hareketle eleştirmek mümkündür. Örneğin, genel anlamda Aydınlanma kendi içinde rasyonalizm eleştirisini de barındırmaktadır. Dolayısıyla bazı yorumcuların yapmaya çalıştığı gibi, Aydınlanma rasyonalizmi eleştirisiyle postmodernizm arasında zorunlu bir ilişki kurmaya çalışmamak gerekir.

Bu çerçevede ele aldığımızda, Burke'ün normatif bir temelin varlığını bütünüyle inkar eden bir yaklaşımı kesinlikle desteklemediğini söyleyebiliriz. Çünkü Burke, akıl ve akılcı temellerde inşa edilmeye çalışılan normatifliğe karşı çıksa da, normatifliği İskoç Aydınlanması geleneğinden hareket ederek başka (anti-rasyonalist) temellerde kurmaya çalışmaktadır. Rölativist bazı öğeleri Burke'ün metinlerinde bulmak mümkün de olsa, bu açıklamaları postmodernizmin rölativizmiyle karıştırmamak gerekir.²⁸³ Çünkü Burke, 'ortak (yani evrensel) insan doğası'nın yapı ve işleyişinin empirik incelenmesinden hareketle bir 'normatif' temel oluşturmaya çalışır.²⁸⁴ Bu normatifik, insan doğasının işleyişi bağlamında şekillenen tarihsel ürünlerde açığa çıkar. Moral teorisinde olduğu gibi sosyal ve politik teorisinde de Burke'ün gelenek, görenek, tarihin ürünü olan önyargılar, tavır ve tutumlar, değerler vs. gibi unsurlar temelinde bir normatifik oluşturma çabası vardır. Ancak bazı yorumcular, tarihsel tecrübeye yönelik bu vurgunun, zaman ve mekan boyutundaki farklılıklar nedeniyle bir tür rölativizm doğurduğunu ileri sürmektedirler.²⁸⁵ Kısacası Burke'ün açıklamalarında, farklı tarihsel ve toplumsal koşulların ürünü olan farklı oluşumların, değerlerin, kural ve ilkelerin meşruluğu

²⁸² Pilbeam, "Conservatism and Postmodernism: Consanguineous Relations or 'Different' Voices?", **Journal of Political Ideologies**, s. 42-43.

²⁸³ Bunun örneklerini III. bölümde Burke'ün pratik siyaset sorunlarına ilişkin düşüncelerini incelerken ele alacağız.

²⁸⁴ Oysa postmodernizm, Aydınlanma rasyonalizmine karşı olduğu kadar, empirik temelde kurgulanan normatifliği de indirgemeci (reductionist), özcü (essentialist) ve temelci (foundationalist) olmakla itham ederek reddetmektedir. Ömer Demir, **Bilim Felsefesi**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 134.

²⁸⁵ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kilcup, "Burke's Historicism", **Journal of Modern History**, 394-410.

gündeme gelmektedir.²⁸⁶ Ancak bu meşruluk, evrensel insan doğası temelindeki ortaklıklar üzerinde yükseldiği için, postmodernizmin rölativist perspektifinden farklılaşmaktadır. Tekrar ifade edersek Burke, normatif temeli, İskoç Aydınlanması'nın kuramsal çerçevesinden hareket ederek ortak insan doğasının yapı ve işleyişinde bulmaktadır. Evrensel moral ilkelerin varlığını kabul etmekte ancak insanın kusurlu doğası nedeniyle mutlak olarak bunların bilgisine ulaşamayacağını savunmaktadır. Başka bir deyişle evrensel ya da mutlak vardır; ancak akılla kavranamaz; daha geniş bir perspektiften insan doğasının tümünü göz önüne alan bir çözümleme gerekmektedir. Nihai olarak insan, kusurlu doğası ve sınırlı akıl kapasitesiyle evrenselin bilgisine sahip olamaz. Ancak bu 'beşeri durum', postmodernizmde olduğu gibi evrensel standartların olmadığı bir rölativizme de yol açmaz.

Kısaca belirtmek gerekirse Burke'ün açıklamalarını bazı noktalarda (Aydınlanma aklına yönelik eleştiriler, farklı bilgi türlerinin meşruiyeti vs.)²⁸⁷ postmodernizmin ılımlı ya da ölçülü versiyonlarıyla benzer bulabiliriz. Ancak 'gerçeklik' ya da 'hakikat' kategorilerini bütünüyle yıkan radikal versiyonlar, Burke'ün kesinlikle katılmayacağı hatta düzen için zararlı göreceği düşünceleri dile getirmektedir. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, akla yönelik eleştiriler bazı düşünürlerde olduğu gibi Tanrının varlığına, evrenin düzenliliğine ya da ortak moral standartların geçerliliğine yönelik bir şüpheciliği Burke için doğurmamaktadır. Burke'e göre, aklın alanının ötesine geçen bu gibi inançlara sahip olmamız hem doğal hem de gereklidir. Çünkü bu inançlara yönelik şüphecilik, sebep olacağı keyfilik ve kaos nedeniyle sosyal düzen için zararlıdır.²⁸⁸ Bu çerçevede Burke'ün düşüncesinde nasıl Hume'un empirizminin muhtemel yıkıcı sonuçlarına karşı uyarılar bulunuyorsa, postmodernizmin normatif temeli reddeden rölativist yaklaşımı da sosyal düzene ilişkin doğurabileceği zararlar açısından mahkum edilecektir.

²⁸⁶ Pilbeam, "Conservatism and Postmodernism: Consanguineous Relations or 'Different' Voices?", *Journal of Political Ideologies*, s. 42-43.

²⁸⁷ Pilbeam, kullandıkları 'dil'in çok farklı olduğunu not düşerek, Burke'ü ve postmodernist tutum arasındaki uyum alanlarını şöyle sıralamaktadır: "rasyonalist düşünce tarzlarına karşı şüphecilik, kibirli ideolojilerin tutkularına/amaçlarına karşı duyulan nefret, tikel (particular) ve olumsal (contingent) olana yönelik vurgu, farklı gelenek ve topluluklara verilen değer." *A.g.m.*, s. 42.

²⁸⁸ Daha önce açıkladığımız gibi Burke, empirist ya da rasyonalist temellerde savunulabilecek olan şüpheciliğin tehlikelerine karşı, İskoç Aydınlanması'nın 'ortak duyu' ekolünün ve özellikle James Beattie'nin düşüncelerine dayanmaktadır.

Çünkü bu yaklaşım, Burke'ü bakış açısına göre, insanın davranışları ve değerlerine ilişkin standartları temelsiz bırakacağı için, sonuçları nihilizme kadar varabilecek bir keyfîlik, belirsizlik ve dağınıklık yaratabilir.

Postmodernizmin Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerinin Burke'ün düşünceleriyle ilişkisi çerçevesindeki ikinci tartışma bağlamını, daha önceki açıklamalarımızla doğrudan ilişkili olan ancak daha spesifik olması açısından ele almanın faydalı olacağını düşündüğümüz 'bilgi üretim süreci' ve 'yargı süreci'nin niteliğine ilişkin düşünceler oluşturmaktadır. Daha önce açıkladığımız gibi, Burke'ün düşüncesinde epistemoloji problemi, soyutlanmış bir 'özne-nesne'²⁸⁹ ilişkisi olarak değil, toplumsallığın çeşitli düzeylerinin de kategorileştirildiği çok yönlü bir üretim süreci olarak görülmektedir. Bu çerçevede Burke'ün 'ahlaki imgelem' ve 'önyargı' kavramları temelinde ele aldığımız düşünceleri, bazı postmodernist eleştirilerle ilginç benzerlikler göstermektedir.

Postmodernizm, özne-nesne ilişkisinin Kartezyen rasyonalizmde ve daha sonra da Aydınlanma düşüncesinde aldığı biçime ve buradan hareketle özne-doğa ve özne-toplum ilişkilerine dair yapılan çıkarımlara, bu epistemolojik varsayımların yanlışlığı temelinde metodolojik bir eleştiri getirmektedir.²⁹⁰ Buna göre, genel olarak

²⁸⁹ Bilgi konusu ve bilgi sorunu, felsefe tarihinin erken dönemlerinden itibaren felsefenin en temel konu ve sorunları arasında yer almıştır. Felsefe tarihinde birçok filozof, bilen varlık olarak *öznenin* gerçekleştirdiği bilme edimini, *öznenin nesneyle* karşılaşmasında ortaya çıkan bir edim olarak görüp, bilgiyi de *özne-nesne* ilişkisinin bir ürünü olarak tanımlamaktadır. Kısacası bilgi, bilen varlıkla (felsefe dilinde *özne* veya *süje* ile), bilinmesi istenen veya bilinen varlık (felsefe dilinde *nesne* veya *obje*) arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişkide bilen mi yoksa bilinenin mi ağır bastığı, bilginin imkanı veya imkansızlığı, bilginin kaynağı, alanı, kapsamı, sınırları vb. türünden sorular felsefenin bilgi teorisi, bilgi felsefesi, epistemoloji ya da gnoseoloji gibi değişik adlarla anılan dalının özel konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede *özne-nesne* ilişkisine dair farklı kuramsal açıklama biçimleri oluşmuştur. Ayrıntılar için bkz Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, s. 17 vd.

²⁹⁰ Epistemolojideki felsefi tartışmaları, soyut kavramlarla yapılan spekülasyonlar olarak görmemek gerekir. Çünkü bu tartışmalar, doğrudan bilim felsefesi ile sosyal bilimlerin oluşmasında ve gelişmesinde merkezi bir rol oynayan metodoloji (yöntembilim) ile bağlantılı dolaysız sonuçlara sahiptir. Epistemolojideki önemsiz gibi görünen bir teorik değişikliğin sosyal bilimlerdeki sonucu çok önemli olabilmektedir. Tabi ki epistemolojiyi sanki bütün diğer alanlardan bağımsız bir değişkenmiş gibi ele almak da hatalıdır. Epistemolojik alan, 'toplumsal'ın diğer alanlarıyla doğrudan ve dolaylı ilişkilere sahiptir; hatta ancak bu ilişkileri doğru tespit edebilirsek, toplumsal bütünlüğün (tabi ki eğer böyle bir bütünlüğün varlığını kabul ediyorsak) anlamlı bir açıklamasına ya da betimlemesine ulaşabiliriz. Aksi takdirde sadece, birbirinden kopuk, soyut, farklı alanların bilgi yığınına (bilgi değil 'malumat') sahip oluruz. Bu açıdan epistemolojideki farklı görüşlerin, farklı kuramların sadece felsefenin bir dalı içindeki spekülatif tartışmalar olmayıp, aynı zamanda çeşitli sosyal ve siyasal teorilerin temelinde yer aldığını göz ardı etmemeliyiz.

modernitenin ve özel olarak da Aydınlanma'nın felsefi temelinde, özne-nesne ilişkisine dair yanlış bir teorik kurgu bulunmaktadır. Bu yanlış kurguya göre, özne-nesne ilişkisinde özne, kendisinden bağımsız olarak varolan nesnenin bilgisine, doğru yöntemleri kullanarak ulaşabilir. Nesne, öznenin bağımsız olarak 'kendinde' vardır ve özneye bilgisini açar. Bu modern kurguda, özne ve nesne birbirini dışlar, birisi diğerini belirler ve gerçeklik böyle oluşur. Bilim tanımı da, metodoloji sorunu da buradan çıkar. Ayrıca özne-nesne arasındaki ilişki determinist bir şekilde tanımlanmaktadır. Zamanla gerçekliğin, modernist açıklama tarzında iddia edildiği gibi nesnel olarak tanımlanamayacağı, gerçekliğin öznellik ile iç içe, mutlak değil kısmi ve sabit değil değişken olduğu ileri sürülmeye başlanmıştır. Nesnellikle öznenin iç içe olduğundan, özne-nesne arasında katı determinist bir ilişki tanımlanamayacağından hareketle gerçekliğin bilgisinin bir 'intersübjektivite' olarak tanımlanmasına doğru giden bu süreçte postmodernist bakış açıları ortaya çıkmıştır.²⁹¹

Postmodernist kurguya göre ise, özne-nesne ayrımı temelde yanlış bir soyutlamadır. Çünkü özne ve nesne birlikte varolurlar; özne, nesneden bağımsız, önyargısız ve tarafsız bir şekilde nesnenin bilgisini elde edemez/üretmez. Özne-nesne ayrılığına dayalı epistemolojiler, modernitenin toplumsal ve siyasal alanda yol açtığı iktidar ilişkilerinin de temelinde yer almaktadır. Aydınlanma düşüncesinde ifadesini bulan kurguda, tarihsel ve toplumsal koşullanmışlığından soyutlanmış olan özne, nesnenin (doğanın-toplumun-insanın) bilgisine doğrudan sahip olmakta ve kullanılan bilimsel yöntemler (gözlem, deney, akletme süreci vs..) bu bilgiyi 'bilimsel bilgi' yani gerçeğin ifadesi olarak meşrulaştırmaktadır. Oysa bu tarz özne-nesne dikotomisine dayalı çıkarımlar temelden yanlıştır. Çünkü özne, hiçbir zaman nesneden bağımsız, 'kendinde bir şey' olarak bulunmamaktadır. Her zaman kendisinden önce oluşmuş bir anlamlar dünyası içinde bulunmakta, bir diğer ifadeyle verili bir durumdan hareket etmektedir.²⁹²

²⁹¹ Bu konudaki ayrıntılar ve genel olarak postmodernizmin temel argümanları için bkz. Gencay Saylan, **Postmodernizm**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.

²⁹² Bu eleştiriler çerçevesinde doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında da ayırım yapılmaktadır. Postmodernist eleştiriler özellikle, doğa bilimleri yöntemlerinin sosyal bilimlerde de kullanılmasına yöneliktir. Buna göre, özne ve nesnenin iç içe girdiği sosyal bilimlerde nesnellik ya da objektiflik mümkün değildir. Bu konudaki argümanlar en açık ifadesini yorumsama geleneği içinde bulmaktadır.

Daha spesifik olarak ele alacak olursak, bu çerçevedeki postmodernist yaklaşımın bir savunusu, Heidegger ve Gadamer'in başını çektiği felsefi yorumsama (hermeneutik) geleneği içinde ifade edilmektedir. Özellikle Gadamer'in düşünceleri,²⁹³ Burke'un Aydınlanma aklına yönelik eleştirileriyle benzeşmektedir. Daha önce aktardığımız gibi Burke, Aydınlanma'nın Kartezyen rasyonalizmden mülhem 'rasyonel otonom özne'sine karşı çıkmaktadır. Descartes'ın ve Fransız Aydınlanması düşünürlerinin akli kullanmayı engelleyen, aklın sesini kısıyan engeller olarak gördükleri gelenek ve görenekler, önyargılar, geçmişin örnekleri vb. gibi unsurlar, bir diğer deyişle bireyin içinde bulunduğu kültür, gelenek ve değerler bütünü, Burke için, kişinin kaçınamayacağı, dışına çıkamayacağı bir imgelemin unsurlarını oluşturmaktadır. Burke için birey, bunlardan kendisini soyutlayarak değil, tam tersine bunlara bakarak karar vermeli ve davranmalıdır. Burke'un bilgi ve yargılarımızın oluşum sürecine ilişkin olarak insan doğasının yapı ve işleyişinden hareketle ortaya koyduğu, daha önce ele aldığımız düşüncelerinin benzerlerini felsefi yorumsama geleneğinde de bulmaktayız. Genel bir ifadeyle yorumsamacı düşünürler de önyargıların, ön-anlamanın (pre-understanding), geleneğin ya da kültürün insanın bilgi üretme ve yargı sürecindeki önemine vurgu yapmakta hatta bazı düşünürler bunu epistemolojik bir problem olarak değil, ontolojik bir kaçınılmazlık olarak görmektedir.²⁹⁴

Yorumsama geleneği çerçevesinde farklı yaklaşımlar vardır fakat bunların ortak noktası, insanın/öznenin bir anlamlar dünyası içinde varolduğunu kabul etmeleridir. Bugün kullanılan anlamda yorumsama düşüncesi, nesnellik ve özne-nesne karşıtlığı eleştirisi ve tarihselliğe yapılan vurgu (ancak tarihsicilik eleştirisi) ile betimlenebilir.²⁹⁵ Bir diğer ifadeyle yorumsama, anlamın tarihselliği zeminine dayalı

Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 448; David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 149.

²⁹³ Gadamer'in bizim ele aldığımız bağlam içindeki argümanları çerçevesinde kurgulanmış kapsayıcı bir çalışma için bkz. Camille Atkinson, **Gadamer, Tradition and Subjectivity**, New York: New School for Social Research, Doktora tezi, Nisan 1998.

²⁹⁴ W.Dilthey'de yorumsama problemi bilgi sorununa (epistemoloji) bağlıken, Heidegger ve Gadamer'de varlık sorununa (ontoloji) bağlıdır. Dilthey yorumsamayı, sosyal bilimlerin yöntemi olarak ele almış ve anlamayı bir yöntem sorunu olarak değerlendirmiştir. Heidegger ve Gadamer'de ise anlama, yönetsel değil varoluşsal bir sorundur. Bu açıdan yorumsama tüm varlığımızın bir parçasıdır. West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 148-149.

²⁹⁵ 'tarihsicilik (historicism)' ve 'tarihsicilik (historism)' kavramlarının farkına ilişkin bkz. Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 909-912; Üşür'ün ifadesiyle yorumsama, "araştırmacının ulaştığı

bir nesnellik eleştirisidir.²⁹⁶ Buna göre anlam, tümüyle anlaşılabilir ve keşfedilebilecek bir şey değildir; bireysel olana indirgenemez, kişiler arası, özneler arasıdır. Bütün insan pratikleri anlam içerirler. Bu açıdan hiçbir araştırmacı ya da düşünür anlamdan bağımsız, yani tarafsız ve nesnel bir konumda bulunmamaktadır.²⁹⁷ Örneğin Heidegger'e göre, insan bilgisi her zaman bir ön-anlama (pre-understanding) içinde hareket eder. Bir şeyi anlamaya başlayınca, sıfırdan başlamayız; bir önyargımız zaten vardır. Bu bağlamda anlama, önceden yorumlanmış olanın yeniden yorumlanması, yeniden anlamlandırılmasıdır.²⁹⁸

20. yüzyılın en önemli yorumsamacı düşünürlerinden birisi olan Gadamer de, Heidegger gibi, insanın içinde bulunduğu anlamlar dünyasına referansla nesnellik iddiasının bir hayal olduğunu savunmaktadır.²⁹⁹ Buna göre insanın varoluşu belirli bir anlamlar dünyası içinde gerçekleşir ve burada şekillenir. Gadamer'in '*insan bilincinin tarihselliği*'³⁰⁰ dediği bu durum, insanın bu anlamlar dünyasından bağımsızlaşmasını imkansızlaştırır. İnsanın bütün eylemleri, düşünceleri, iletişimi kısacası tüm varoluşu bu anlamlar dünyasında yer alır. Dolayısıyla insan bilinci de bu tarihsellik tarafından belirlenmektedir. Gadamer için bu belirlenme olumsuz bir şey değildir; çünkü bu varoluşsal bir durumdur.³⁰¹ Gadamer'e göre, insan bilinci anlamlar dünyasından bağımsız olmadığı için, önyargılarla hareket etmek zorundadır. Bu nedenle anlamak istediği şeye açık-zihinli, önyargılardan arınmış, nesnel bir şekilde yaklaşamaz. Hatta Gadamer için, anlamayı ilk planda mümkün

anlamların kaçınılmaz olarak, içinde yaşadığı tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantısı olduğunu göz önünde tutar; *olgu ile değer, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın* kaçınılmaz olarak ayrılmazlığını vurgular." Serpil Sancar Üşür, **İdeolojinin Serüveni -Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme-**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997, s. 137.

²⁹⁶ Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", **Felsefe Dünyası**, s. 75.

²⁹⁷ Üşür, **İdeolojinin Serüveni -Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme-**, s. 137.

²⁹⁸ West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 113 vd.

²⁹⁹ Gadamer'e göre bu hayalin temelinde, Descartes'tan beri öne çıkan 'rasyonel otonom özne' anlayışı bulunmaktadır. West'in ifadesiyle, "yöntem dogmatizmini aşmak için, Gadamer, yine tıpkı Heidegger gibi, özneyi, Batı metafiziği geleneği içindeki merkezi konumundan azletmenin yollarını arar. O, özellikle de, öznenin, modern felsefenin Descartes'tan beri ona izafe etme eğiliminde olduğu radikal epistemolojik özerkliğini, koşullanmışlıktan olan bağımsızlığını reddeder... Özneye verilen mübalağalı rol, son çözümlemede, modern felsefenin doğayı, bir salt nesneler alanı olarak şeyleştirme eğilimini açıklar. Daha da kötüsü, bu hesaplayıcı aklın engel tanımayan yayılımı, insan varlıklarını da aynı duruma indirgenme tehdidi altında bırakır." **A.g.e.**, s. 149-150.

³⁰⁰ Atkinson, **Gadamer, Tradition and Subjectivity**, s. 169 vd.

³⁰¹ Gadamer'in yorumsama anlayışının ayrıntıları için bkz. West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 148-161; Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, s. 125-207; Atkinson, **Gadamer, Tradition and Subjectivity**.

kılan peşin hükümler ya da önyargılardır.³⁰² İnsanın yapması gereken (Hermeneutical Task), bu önyargılardan kurtulmak değil, anlama süreci içinde onları test ederek, bir yanlış-doğru elemesi yoluyla daha yetkin yargılara ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Bu, sona ermeyecek bir süreçtir; çünkü önyargı içermeyen, nihai, sonul bilgiye hiçbir zaman ulaşamayacaktır.³⁰³

Gadamer'e göre 'önyargı' kavramının negatif yüklü ve olumsuz çağrışımlara sahip bir kavram haline gelmesinin arka planında Aydınlanma düşüncesi bulunmaktadır. Aydınlanma, geçmişin otoritesini taşıyan gelenekler, inançlar, dinsel argümanlar vb. gibi unsurları aklın otoritesinin hakim olmasının önündeki engeller olarak gördüğü için, bunları terk edilmesi gereken 'önyargılar' olarak nitelemiştir. Gadamer, Aydınlanma'nın 'önyargı'ya ilişkin negatif tavrına ve bu temelde savunulan rasyonalizmine kökten karşı çıkmaktadır.³⁰⁴ Gadamer'in bu konudaki argümantasyonu şöyledir: Öncelikle akıl adına, geçmişe ilişkin değerleri, inançları ya da gelenekleri 'önyargılar' olarak addedip reddetmek, aklın içinde çalıştığı zemini reddetmek anlamına geldiği için kendi içinde çelişkili bir tutumdur. Çünkü Aydınlanmacıların varsaydığı gibi 'önyargılardan arınmış' bir akıl ontolojik olarak mümkün değildir. Akıl her zaman önyargılardan hareket eder. Bilgi ve yargı sürecinin başlaması önyargılarla mümkündür. Bu açıdan, bir anlamda aklın arka planını oluşturan tarihsel ürünler, değerler, inançlar, gelenekler vb. akletme sürecinin kaçınılmaz unsurlarıdır. Aklın çalışması geçmişin bu birikimi sayesinde ve onun

³⁰² William Outwaite, "Hans-Georg Gadamer", **Çağdaş Temel Kuramlar**, der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 36.

³⁰³ Gadamer'e göre, sonuçta oluşan yargının nesnel ya da nihai bir bilgi olmayışı, onun öznel bir bilgi olduğu anlamına gelmez. Bu süreç sonunda anlaşılmaya çalışılan şeyin doğasına dair bir bilgi elde edilir, ama bu bilgi hiçbir zaman o şeyin doğasını tam olarak yansıtamaz. Bu anlamda ne nesneldir ne de öznel. Bu yüzden Gadamer'e göre anlama süreci anlayanla anlaşılan (özne-nesne) arasında bir arbulma sürecidir. Bu sürecin hiç sona ermeyecek olması onun evrensel karakterini oluşturur. Bu süreçte özne bir yandan önyargılar tarafından şekillendirilirken, bir yandan da onları etkilemektedir. Bu argümanları, Burke'e ilişkin daha önce yazdığımız şu ifadelerle benzer olarak görebiliriz: "...insan, yeni duyular karşısında, bilgi ve yargı sürecine öncel olan (pre-cognitive) tahayyüli bir çerçevede hareket ederken, aynı zamanda kararları ve eylemleriyle geleceğin tahayyüli çerçevesini inşa eder. Bunun anlamı insanın hiçbir zaman *tabula rasa* durumunda bulunmaması, her zaman verili bir anlam dünyasından hareket etmesidir."

³⁰⁴ Simpson Evan'a göre, Gadamer'in 'önyargılar' ya da 'ön-anlamalar'ın önemine ilişkin düşünceleri, Burke'ün bir yankısı gibidir ve onun düşüncelerini tekrarlamaktadır. Evan, bu düşünce tarzını, Kartezyen rasyonalizm eleştirisi temelinde şekillenen kendine özgü 'muhafazakar bir epistemoloji' olarak nitelemektedir. Simpson Evan, "Moral Conservatism", **Review of Politics**, 49/1, Kış, 1987, s. 40-41.

içinde gerçekleşir.³⁰⁵ Önyargılar, aklın çalışmasını engelleyen unsurlar değil, tam tersine geçmişin birikimini taşıyan ve insanın sonluluğuna uygun olarak (mutlak ve evrensel değil) tarihsel anlamayı mümkün kılan pozitif unsurlardır. Çünkü insan, hiçbir zaman geçmişten aktarılan ve kendisini önyargılarda ifşa eden birikimin olmadığı bir konumda bulunamaz ve bundan dolayı da sanki böyle bir konum varmış gibi yargıda bulunmaması gerekir. Oysa Aydınlanma rasyonalizminin temel argümanları, gerçekte beşeri duruma (human condition) ters olan, tabiri caizse bir tür Tanrısal konumu varsaymaktadır. Gerçekte, tüm önyargılardan kurtulmamızı isteyen Aydınlanma düşüncesinin kendisi de ütöpik amaçlı bir önyargı konumundadır ('önyargılardan kurtulmamız gerektiği' önyargısı).³⁰⁶

Gadamer, bilgi ve yargı sürecinde önyargıların önemine ilişkin argümanlarını, '*anlamanın tarihselliği*' çerçevesindeki açıklamalarına ek olarak '*anlamanın döngüsellliği*'ne ilişkin düşünceleriyle de desteklemektedir. Buna göre bir konu ya da nesneyi incelerken, anlamanın gerçekleşmesi için onun hakkında bir ön-anlamanın zihinde bulunması zorunludur.³⁰⁷ Aksi taktirde bir anlama süreci başlayamayacaktır. Çünkü insan zihninin yapısı ve işleyiş tarzı bu şekilde çalışmaktadır. Eğer zihin, tamamen yabancı olduğu bir nesne ya da konuyla karşılaşır, eski deneyimlerin ürünü olan bilgi ve yargılarla benzerlikler kurarak bir ön-anlamaya ulaşmaktadır. Sonraki anlama ve yargı süreci de yine bu ön-anlama üzerinden gerçekleşmektedir. Kısacası tüm anlama ve yargı sürecinin temelinde bulunan ön-anlama ya da önyargıların zeminini, tarihsel birikimin ürünü olan geleneksel yapı oluşturmaktadır.³⁰⁸ Açıkça görüleceği üzere, Gadamer'in '*anlamanın döngüsellliği*'

³⁰⁵ Tarihsel birikimin ürünü olan bu geleneksel unsurların, Atkinson'un ifadesiyle "modernliğin ve Kartezyen yöntemin 'kurucu babası' Descartes"ın metodolojisindeki yeri; Aydınlanma düşüncesindeki Kartezyen miras; romantik düşünceyle birlikte canlanan 'gelenek' kategorisi ve spesifik olarak Gadamer'in 'gelenek' kavramı üzerine teorik bir inceleme için bkz. Atkinson, **Gadamer, Tradition and Subjectivity**, s. 8-69, 138-205.

³⁰⁶ Gadamer'in 'önyargı' kavramı çerçevesindeki düşüncelerinin özlü bir sunumu için bkz. Ramazan Ertürk, "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Önyargı' Kavramı ve Düşündürdükleri", **Felsefe Dünyası**, Sayı 38, 2003/2, s. 58-71; Gadamer'in bu argümanlarının Burke'ün düşüncelerine olan benzerliği açıktır. Bu nedenle, her bir argümanın benzerliğini ayrıca belirtmeye gerek görmüyoruz.

³⁰⁷ "...ön-bilgi, ön kanaat ve ön-anlamalarımız, anlama denilen zihin eylemimizin ön-şartı (hatta diyebiliriz ki, olmazsa olmaz şartı) konumundadırlar. Hatta, Gadamer'in deyiimiyle, '*bizim benliğimizi, yargılarımızdan çok ön yargılarımız oluşturur.*'" **A.g.m.**, s. 65-66.

³⁰⁸ Gadamer'in açıklamalarında, tarihsel birikimin ürünü olan geleneksel unsurlar, Aydınlanma rasyonalizminin onlara atfettiği negatif yükü üzerinden atmakta ve aklın içinde çalışması gereken kaçınılmaz unsurlar haline gelmektedir. Gadamer'e göre, "Aydınlanma filozofları tarafından akıl adına öne sürülen iddianın tam tersine, akıl gelenek ve önyargılar karşısında mutlak bir bağımsızlık

adını verdiği, zihnin bu çalışma tarzına ilişkin açıklamaları, Burke'ün imgelem-akıl ilişkisine ve imgelemin algılamadaki bilgi ve yargı sürecine öncel (pre-cognitive) olan rolüne ilişkin açıklamalarıyla ilginç benzerlikler içermektedir. Bu çerçevede her iki düşünür de, insan zihninin işleyişinin prosedürlerinden hareketle, aklın içinde bulunduğu geleneksel çerçeveyi ya da bağlamı önplana çıkartan açıklamalarda bulunmaktadır. Aydınlanma'nın akıl ve akılcılık anlayışına ilişkin eleştirileri temelde benzer argümanlara dayanmakta hatta bazı durumlarda, 'önyargı' kavramına ilişkin argümanlarında olduğu gibi, aynı kavramlara yaslanmaktadır.

Akılcılık eleştirisi çerçevesinde iki düşünür de, akıl-gelenek³⁰⁹ ilişkisini Aydınlanma'nın anlayışından farklı ancak birbirlerine benzer şekilde kurgulamaktadır. Aydınlanmacıların irrasyonel bularak kurtulmak istedikleri geleneksel unsurlar, Gadamer'de aklın işleyişinin temelinde yer alan ön-yargıların ya da ön-anlamaların zeminini, Burke'de ise algılamada önemli bir rol oynayan ahlaki imgelemin içeriğini yani aklın içinde çalışması gereken bağlamı oluşturmaktadır. Bir diğer deyişle, iki düşünürde de aklın işlerken ayaklarını üzerine bastığı zemin bu geleneksel unsurlardır. İki düşünür de, Aydınlanma'nın akıl adına önyargılara yönelttiği reddiyei temelsiz bulmakta ve 'önyargı' kategorisi çerçevesinde önceki deneyimlerin, bilgilerin, değerlerin (kısacası 'gelenek') aklın işleyişindeki önemini vurgulamaktadır. İki düşünür de, Aydınlanmacı rasyonalistlerin 'önyargılardan arınmış', tarafsız, nesnel bir bakışı mümkün kılan akla dayalı argümanlarını, beşer ve tarih üstü bir konumdan konuşma iddiası olarak değerlendirmekte ve insan zihninin

haline hiçbir zaman ulaşamaz, hatta o bunu istememelidir bile.” West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 160; Bu çerçevede, Gadamer ve Heidegger'in yaklaşımının Foucault'dan farklılığını ileri süren Hekman'ın ifadesiyle, “Foucault'nun tersine Gadamer, belirli bir normlar takımı olan geleneğin normatif değerlerini benimsemenin bir nedenini gösterir ve böylece, Foucault'nun çalışmasının nihilistik imalarından kurtulur. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, ontolojik olarak geleneğe ve önyargılarımıza bağlı bulunduğumuzu ve ne normatif ne de epistemolojik anlamda, o geleneğin referans noktasının dışında kendimizi ifade edemeyeceğimizi öne sürer... Hem Heidegger ve hem de Gadamer için bu konumun en önemli boyutu, geleneğe dayanmanın, geleneğin keyfi gücüne negatif bir boyun eğmeyi gerektirmemesidir. Bu ilkin, gelenek keyfi/suni olmadığı için böyledir. Akıl ve otorite/gelenek arasındaki Aydınlanmacı dikotomiye yıkarak Gadamer, bu ikisinin uzlaşmaz olmadıklarını, aksine gerçekte birbirlerini tamamladıklarını göstermiştir. İkinci olarak, geleneğin ve önyargının gücü, bir pozitif anlama imkanıdır, anlama üzerindeki negatif bir sınırlama değil. Bundan çıkan sonuç, geleneğin bizi, moral yargılarımızı oluşturmamıza imkan sağlayan kontekstle teçhiz ettiğidir. Foucault'da bulunmayan şey kesinlikle işte bu konteksttir.” Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, s. 241.

³⁰⁹ Burada 'gelenek' kavramını geniş anlamda yani eski önyargıları, dinsel inançları, gelenekleri, görenekleri, tutum ve tavırları, değerleri vb.'ni kapsayacak şekilde kullanıyoruz. Bir başka ifadeyle, Aydınlanma rasyonalizminin akıl adına karşı çıktığı, dışladığı unsurlara atıfla kullanıyoruz.

işleyişine ve beşeri varoluşun tarihselliğine aykırı bulmaktadır. İki düşünür de ‘anlam’ı, her şeyden soyutlanmış aklın nesnedeki keşfi olarak değil, öznenin içinde bulunduğu bağlamdan hareketle nesneye ilişkin olarak ‘*oluşturduğu*’ ya da ‘*oluşan*’ bir şey olarak görmektedir.³¹⁰ Kısacası Aydınlanma akli ve akılcılığı çerçevesindeki argümanlar, insan zihninin işleyişini bir diğer ifadeyle, ‘anlam’ ‘bilgi’ ve ‘yargı’nın oluşum sürecinin niteliklerini dikkate almayan düşünceler olarak görülmekte ve iki düşünür tarafından da reddedilmektedir.

Yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız, çeşitli açılardan Burke’ün düşüncelerine benzeyen, genelde postmodernizm özelde ise yorumsama geleneği bağlamındaki düşüncelere bazı noktalarda önemli eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler bize göre, Burke’ün düşüncelerine ve argümanlarına ilişkin de önemli çağrışımlara sahiptir. Bu çerçevede özellikle Habermas’ın eleştirileri öne çıkmaktadır. Postmodern söyleme karşı, tamamlanmamış bir proje olarak gördüğü Aydınlanma projesinin özgürleşimci hedeflerini gerçekleştirmeyi savunan Habermas, postmodern söylemin ideolojik öncüllerinin irrasyonalist ve Aydınlanma karşıtı kuramlar ile çağdaş muhafazakar modernlik karşıtlığı olduğunu ileri sürmektedir.³¹¹ Habermas’a göre, kökenlerini Nietzsche ve Heidegger’de bulan postmodern söylem, özü itibarıyla muhafazakar bir felsefeye yol açmaktadır.³¹² Habermas’a göre Aydınlanma akli eleştirilmelidir ancak bu eleştiri, akli tamamen reddeden akıl dışı unsurlara dayanarak değil bu aklın “ufkunun dışına düşmeden yapılmalıdır. Yani, ‘bebeği yıkadığımız suyla birlikte bebeğin de akıp gitmesine’ izin vermemeliyiz.”³¹³ Oysa postmodernist düşünürler, akıl kavramını yeniden yapılandırmak yerine akıl projesini tamamen terk etme yolunu seçmektedirler. Nietzsche ile başlayan süreçte akıl, ‘aklın ötekisi’yle karşılaşmış ve postmodern düşünürler bunu farklı şekillerde

³¹⁰ Bu çerçevede iki düşünür de, Aydınlanma rasyonalizminde gördükleri ‘*nesnelcilik*’ eğilimini reddettikleri gibi kendilerini, ‘*öznellik*’ ithamlarına karşı da savunmaktadır. Burke Aydınlanma’nın akla dayalı nesnelciliğine karşı çıkarken, keyfilik ve kaosa yol açtığını düşündüğü öznelci tutumlara da karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde Gadamer de kendisine yöneltilen rölativizm ve öznelcilik ithamlarını reddetmektedir.

³¹¹ Habermas’ın eleştirileri için bkz. Castellanos, **The Critique of Modernity and the Claims of Critical Theory**, s. 259-361.

³¹² Besim F. Dellaloğlu, “Habermas’ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi”, **Toplumbilim**, Sayı 7, Ekim 1997, s. 105. vd; ayrıca bkz. Pilbeam, “Conservatism and Postmodernism: Consanguineous Relations or ‘Different’ Voices?”, **Journal of Political Ideologies**, s. 41.

³¹³ Dellaloğlu, “Habermas’ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi”, **Toplumbilim**, s. 108.

formüle etmişlerdir.³¹⁴ Habermas’a göre bunun sonucu, Aydınlanma aklının eleştirel özünü yitirmiş, Aydınlanma’nın özgürleşimci hedefleriyle olan bağını tamamen koparmış yeni muhafazakar bir tutumdur. Habermas’ın postmodernist düşünürlerin “‘neo-muhafazakarlar’ oldukları iddiasının altında yatan dürtü, bu insanların bize şu değil de bu toplumsal yönde hareket etmemiz için ‘teorik’ bir neden önermemeleridir.”³¹⁵

Habermas, Gadamer’e yönelik eleştirilerinde,³¹⁶ onun ‘insan bilincinin tarihselliği’ni vurgularken geleneksel ideoloji eleştirisi yöntemlerini ihmal ettiğini ve bu bağlamda ekonomi ve toplumun önemini göz ardı ettiğini ileri sürmektedir. Bu durum, bilincin özellikle de çarpık bilincin toplum ve ekonomi tarafından belirlendiğinin unutulmasına sebep olmaktadır. Bu da, çarpık bilincin kökenini görmemizi engellemekte ve bu bilinçten kurtulmayı yani özgürleşmeyi engellemektedir.³¹⁷ Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirileri bir derece paylaşmakla birlikte Habermas, Aydınlanma projesindeki aklın özgürleşimci hedeflerinin, ‘aklın ötekisi’ne yönelik vurgular nedeniyle yok olduğunu ve bunun da mevcut iktidar ilişkilerini meşrulaştıran muhafazakar sonuçlar ürettiğini belirtmektedir. Habermas’a göre Gadamer’in temsil ettiği yorumsama düşüncesi, ideolojik bilinç formlarını meydana çıkaracak bir donanımına sahip değildir; kendi ifadesiyle, “‘iktidar ya da hükümlerliliğin damgasını taşıyan yanlış bilinç biçimlerine veya ‘tahrif edilmiş iletişim’ formlarına karşı kördür.”³¹⁸ Kısaca belirtmek gerekirse, yorumsamaya yönelik temel eleştiri, bu yaklaşımın, görünen ilişkilerin arkasındaki egemenlik ve tahakküm yapılarını algılamadığına hatta bu iktidar biçimlerini,

³¹⁴ “Habermas’a göre Nietzsche estetiği ‘usun ötekisi’ olarak vurgulayarak postmodernizmin yolunu açmaktadır. Aslında Habermas’ın *Modernliğin Felsefi Söylemi*’nde ele aldığı postmodern düşünürlerin hepsi Nietzsche’nin ‘usun ötekisi’ yaklaşımını, kavramın içini farklı biçimlerde doldurarak da olsa, sürdürürler. Bu, Heidegger için *Varlık*, Derrida için *différance*, Bataille için *egemenlik* ve Foucault için *iktidar*’dır.” **A.g.m.**, s. 108-109.

³¹⁵ Richard Rorty, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 275.

³¹⁶ Sosyal bilimlerde metodoloji sorunları üzerine meşhur Gadamer-Habermas tartışmasının özlü bir sunumu için bkz. Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, s. 171-184; Hekman’ın ifadesiyle, “sosyal bilimlerin statüsü konusunda Gadamer’le Habermas arasında gerçekleşen tartışma, on yılı aşkın bir zaman Alman akademik hayatının ana malzemesi olmuştur.” **A.g.e.**, s. 171.

³¹⁷ Gadamer’in Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilerinde, geçmişe ve geleneğe atfettiği olumlu değer, onun düşüncelerini eleştireliliğe kapalı bir muhafazakar felsefe olarak değerlendirmeye yol açması çerçevesindeki argümanlar ve eleştirileri için bkz. West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 159-161.

³¹⁸ **A.g.e.**, s. 107.

yorumun çoğulluğu kisvesi altında görünmez kılarak politik açıdan tutucu sonuçlar doğurduğuna yöneliktir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, yorumsama düşüncesi de homojen bir bütünlüğe sahip değildir. Örneğin, Habermas da yorumsama geleneğinden etkilenmiş ve kendisi de bir tür yorumsama tarzı geliştirmiş bir düşünür olarak görülmektedir.³¹⁹ Tıpkı Aydınlanma ve postmodernizm için geçerli olduğu üzere, yorumsama düşüncesi de birbirinden farklı ideolojik kökenlerden beslenen değişik türleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçevede özellikle Gadamer'in argümanlarında açığa çıkan yorumsama türü, yukarıda açıkladığımız özellikleri nedeniyle '*gelenek yorumsaması*' diye adlandırılmaktadır. Habermas'ın temsilciliğini yaptığı ise '*eleştirel yorumsama*'dır. Cevizci'nin ifadesiyle, "kökü onsekizinci yüzyıla kadar uzanan bir ideoloji eleştirisi geleneğini devam ettiren söz konusu hermeneutik türü, varolan toplumsal, politik ve kültürel koşulları, bir tür gizemsizleştirme etkinliğine eşdeğer olan yorumlarla eleştirmeyi amaçlar."³²⁰ Buradaki temel tartışmayı, Burke ve rasyonalist Aydınlanmacı düşünürler arasındaki çatışmaya benzetebiliriz. Tabi ki tartışmanın içinde gerçekleştiği sosyo-ekonomik koşullar ve düşünürlerin nitelikleri birbirinden farklılaşmıştır. Ancak öne çıkan vurgulara bakarsak benzerlik noktalarını tespit edebiliriz. Temel nokta, Aydınlanma'nın eleştirel aklının bilgi ve yargı sürecindeki konumu ve değeridir. Gadamer, tıpkı Burke gibi, aklın içinde işlemesi gereken geleneksel unsurlara (önyargılar, ön-anlamalar vs.) yönelik referanslarıyla, tabiri caizse, Aydınlanma'nın 'kurucu akıl'ın altını oymaktadır. Bu duruma işaret eden Habermas ise, bazı açılardan Gadamer'e katılsa da, akıl-gelenek ilişkisinin Gadamer'deki kurgulanma biçimine, Aydınlanma aklının özgürleşimci hedeflerine referansla karşı çıkmakta ve bu eleştirileriyle bir şekilde 'kurucu akıl' geleneğine dahil olmaktadır.³²¹ Kısacası, aklın teorideki yeri ve akıl-geleneksel unsurlar ilişkisine ilişkin, insan zihninin işleyişi temelinden hareketle yapılan tartışmalar bağlamında Burke'ü, Gadamer'in müttefiki Habermas'ın hasmı olarak görebiliriz.

³¹⁹ Castellanos, *The Critique of Modernity and the Claims of Critical Theory*, s. 7.

³²⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 450.

³²¹ Habermas'a ilişkin bu yargımız, bütüncül bir Habermas okumasının sonucu olan genel geçer bir yargı olarak değil, Gadamer'e ilişkin eleştirileri bağlamında düşünülmelidir. Çünkü, Habermas'ın entelektüel konumu yaşamının değişik dönemlerinde farklılaşmıştır ve bu konuya ilişkin çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.

c- Burke'ten Hayek'e Akıl Eleştirisi: Kurucu Rasyonalizm

Versus Evrimci Rasyonalizm

Burke'ün Aydınlanma akli ve akılcılığına yönelik eleştirileri çerçevesinde şekillenen daha önce ele aldığımız argümanları, 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden F. A. Hayek'in düşünceleriyle çeşitli noktalarda benzerlikler taşımaktadır. Bu benzerliklerin kökeninde, iki düşünürün de, Fransız ya da Kıta Avrupası Aydınlanması'nın akılcı argümanlarına karşı İskoç Aydınlanması'nın eleştirel yaklaşımına dayanması bulunmaktadır.³²² Bir diğer ifadeyle, İskoç Aydınlanması'nda açığa çıkan, daha önce ele aldığımız teorik çerçeve, iki düşünürün birçok noktada birbirine benzer düşünceleri savunmasının temelindeki ortak kalkış noktasını oluşturmaktadır. Bu durum Hayek'in çalışmalarında açıkça ifade edilmektedir. Hayek kendi düşüncelerinin referans noktaları olarak, liberal düşünce geleneği içindeki rasyonalist düşünürlerle değil Hume, Smith, Ferguson vb. gibi İskoç Aydınlanması'nın anti-rasyonalist düşünürlerine dayanmakta³²³ ve Burke'ü de bu gelenek içine yerleştirmektedir.³²⁴

³²² Akıl eleştirisi çerçevesinde Burke, İskoç Aydınlanması düşünürleri ve Hayek'teki ortak argümanları 'evrimci düşünce geleneği' bağlamında ayrıntılı şekilde inceleyen bir çalışma için bkz. Chris Matthew Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism: Dialectics and Dualism in the Works of Friedrich Hayek, Murray Rothbard and Karl Marx**, New York: New York University, Doktora Tezi, 1988, s. 7, 30-78.

³²³ Hayek'in çalışmalarına genel bir bakış bile, Locke, Bentham, Ansiklopedistler ve Fizyokratlar gibi düşünürlerden çok Hume, Smith, Ferguson vb. gibi İskoç Aydınlanması düşünürlerine referansta bulunduğunu anlamak için yeterlidir. Hayek'in nezdinde gerçek akılcılık, gerçek bireycilik ya da gerçek liberalizmin teorik argümanları, Kıta Avrupası'nın rasyonalist düşünürlerinde değil İskoç Aydınlanması'nın anti-rasyonalist düşünce geleneğinde bulunmaktadır. Örneğin Yayla, "Hayek'in yazılarında Locke'a pek az atıfta bulunulurken Hume'dan sık sık söz edil[diğini]..., liberal teorinin gerçek kurucusunun Hume olduğunun belirtil[diğini]..." ifade etmektedir. Yayla, **Liberalizm**, s. 53.

³²⁴ Hayek, kurucu rasyonalizmin karşıtı ve kendi düşüncelerinin de temeli olarak gördüğü evrimci düşünce geleneği içine, İskoç Aydınlanması düşünürleriyle birlikte Burke'ü de yerleştirmektedir. Hayek'in vurgusu, Burke'ün özellikle siyaset teorisindeki çıkarımlarına ilişkindir: "Beşeri ilişkilerde insan davranışlarının bilinçli amacı olmayan düzenli kalıpların oluşumunun sistematik bir sosyal teorinin geliştirilmesi ihtiyacını ortaya çıkardığı gittikçe daha çok görülür hale geldi. Bu ihtiyaç, iktisat alanında, Adam Smith ve Adam Ferguson tarafından öncülük edilen İskoçyalı ahlakçı filozoflar tarafından, on sekizinci asrın ikinci yarısı zarfında karşılandı. Siyaset teorisi için çıkartılması gereken neticeler, mükemmel anlatımlarını, eserlerinde sistematik bir teoriyi boşuna arayacağımız, *büyük kâhin Edmund Burke*'de buldu." Friedrich A. Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, çev. Atilla Yayla, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996, s. 35; Belirtmek gerekir ki, Hayek, Burke'ü bir muhafazakar olarak değil, liberal olarak görmekte ve bunu açıkça ifade etmektedir: "...Edmund Burke sonuna kadar bir 'Old Whig' olarak kaldı ve kendisinin bir 'Tory' olarak görüldüğünü bilse ürperirdi." Ayrıca Hayek, rasyonalist Kıta Avrupası liberalizmi ve Benthamcı

Burke ve Hayek'in çeşitli konulara ilişkin düşüncelerindeki benzerliklerin en temelinde, insan doğasına ve aklın, bilgi ve yargı sürecindeki konumuna ilişkin argümanlarındaki yakınlık bulunmaktadır. Burke'ün Aydınlanma rasyonalizmine karşıt olarak aklın güçsüzlüğüne ve sınırlılığine, insan doğasının mükemmel olmayan ve olamayacak olan kusurlu/sınırlı yapısına ve bu temelde beşeri bilginin sınırlarına ilişkin düşünceleri, Hayek'in de temel argümanlarını oluşturmaktadır. Burke'ün zaman zaman yaptığı dini referansları bir kenara bırakacak olursak, Hayek'in insan zihninin akılla açıklanamayacak olan esrarlı işleyişine dair düşünceleri, Burke'ün bu konulardaki sınırlılığımıza yönelik vurgusunu paylaşmaktadır. Bir diğer deyişle Burke gibi Hayek de, genel olarak algılamada, bilgi ve yargı sürecinde insan zihninin işleyişini, Descartes'tan beri gelen rasyonalist argümanlarla anlayamayacağımızı, bu konudaki Kartezyen kurgunun temelden yanlış olduğunu savunmaktadır. Buna göre, akıldan hareketle, aklın kendisinin işleyişi üzerine açık ve seçik çıkarımlarda bulunamayız.³²⁵ Hayek'e göre akıl, rasyonalistlerin iddia ettiği gibi, dış dünyadan yalıtılmış ve bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Akıl, tarihsel süreçte yaşanan evrimin dışında değil içinde yer alır.³²⁶ Bu nedenle de tarihsel birikimin, tecrübenin getirdiği değişikliklerden etkilenecektir. Hayek'in evrimci epistemolojisinde akıl, dış dünya/çevre ile organizma arasındaki uyumu sağlayan bir yetidir. Burada akıl,

faydacıların İngiliz liberalizmi ile Burke'ü de içlerinde saydığı Smith, Tocqueville, Macaulay, Lord Acton vb. gibi düşünürlerin 'gerçek liberalizmi'ni birbirinden ayırmaktadır: "...bu isimlerin liberalizmini hakiki liberalizm olarak adlandırmaya meyilli olduğum kadar, Kıta Avrupası liberallerinin çoğunluğunun yukarıda ismi geçen filozofların karşı çıktığı fikirleri savunduğunu ve Kıta Avrupası liberallerinin serbest büyümeye/gelişmeye fırsat tanımaktan ziyade, önceden düşünülmüş bir rasyonel kalıbı dünyaya empoze etme arzusu tarafından yönlendirildiklerini/harekete geçirildiklerini de kabul etmeliyim." F.A. von Hayek, "Niçin Muhafazakar Değilim?", çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, Sayı 34, Bahar 2004, s. 76, 81-82; son olarak, Hayek'in kendisi ve Burke için seçtiği 'Old Whig' adlandırmasının, ilk olarak Burke tarafından kullanıldığını da belirtelim. Samuel Gregg, "A New Name for an Old Whig", **Policy**, Cilt 18, No. 1, Güz 2002, s. 40.

³²⁵ Yayla'ya göre, bir psikoloji teorisini içeren *'The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology'* başlıklı çalışmasındaki argümanlar Hayek'in "bilme eylemini bilinçsiz bir sentez eylemi olarak görmesine, hatta aklın işleyişinin, hakkında 'asla anlayış sahibi olamayacağımız bir dizi bilinç-üstü kurallar dizisi' tarafından yönlendirildiğini ileri sürmesine yol açmaktadır. Yalnızca algılamalarımız ve eylemlerimiz tavsif etmeye muktedir olmadığımız kurallar tarafından yönetilmekle kalmamakta, anlama ve açıklama kapasitemiz, anlamamızı ve açıklamamızı yöneten kuralları izah edemeyişimiz gerçeği tarafından sınırlanmaktadır... aklın işleyişinin özünü genel terimlerle anlayabiliriz, fakat asla, onun belirli durumlarda nasıl işlediğinin ayrıntılı bir izahına ulaşamayız." Atilla Yayla, **Özgürlük Yolu -Hayek'in Sosyal Teorisi-**, Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2000, s. 61.

³²⁶ Hayek 'kurucu rasyonalizm' olarak nitelediği bu yaklaşımı her açıdan reddetmektedir: "Bu hatalı görüş [kurucu rasyonalizm], insan aklının kendisini, toplumsal kurumları da ortaya çıkartmış olan evrim sürecinin bir ürünü olmaktan ziyade, toplum ve tabiat evreninin dışında bulunan bir varlık olarak gören, aynı derecede yanlış, insan aklı fikriyle yakından bağlantılıdır." Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 9.

değişen organizma/insan çevre ilişkileri bağlamında, deneme-yanılma yoluyla edinilen tecrübeler çerçevesinde açıklanmaktadır.³²⁷

Hayek'in akıl anlayışı ve insan zihninin işleyişine ilişkin düşünceleri mantıksal olarak beşeri bilginin sınırlılığine yönelik vurgularını doğrulamaktadır. Bir diğer ifadeyle, sınırlı akıl kapasitesiyle insanın ürettiği bilgi, sınırlılığını insan doğasının kendisinde bulmaktadır. İnsan tabiatı gereği, kısmi ve sınırlı bilgi edinebilir ya da üretebilir. Ayrıca bu bilginin doğasında ve genel olarak insan zihninin işleyişinde kural-yönetimli (rule-governed) bir yapı bulunmaktadır. Bunun anlamı, dil ile ifade edilemese, bilinçli eylem ve davranışlarda açığa vurulmasa da insanın doğasında ve bilgisinde bir kural izleyicilik bulunduğuur.³²⁸ İnsan zihni dış dünya ile karşılaştığında, bu ifade edilmemiş kurallar kendiliğinden takip edilmektedir. Aynı durum sosyal davranışlar için de geçerlidir. Daha açık ifade edersek, birey ve toplumların tarihsel tecrübe ve geleneklerinde açığa çıkan bir tür zımni bilgiler, sosyal davranışlar için takip edilen kurallar olarak işlev görmektedir. Ancak bu kurallar açık ve seçik bir görünürlük taşımamaktadır; aklın kendi işleyişinin dayandığı kuralları açıklayamaması gibi birey de, toplumun işleyişinin dayandığı bu kuralları açıklamada yetersizdir.³²⁹ Hayek'in ahlak ve adalet kurallarının oluşumuna ilişkin düşünceleri de bu çerçevede yer almakta ve kurucu aklın bu kuralların temeli olmadığını, kuralların insan doğasının işleyişinin sonucu olarak tarihsel evrim sürecinde oluştuğunu ileri sürmektedir. Bütün bu düşünceler, Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştiriler çerçevesinde yer almakta ve geleneklerin, göreneklerin, alışkanlıkların, tarihsel birikimin, tarihsel süreçte oluşmuş davranış kodlarının önemini vurgulamaktadır.

³²⁷ “Akılda hiçbir sabit anlama kategorisi yoktur; sadece sürekli intibak edici algılama kapasitesi vardır... Hayek’e göre insan aklı çevreden tamamen bağımsız, onun bütünüyle dışında değildir. Hatta, nihai tahlilde zihinsel düzenin fiziki düzenin bir parçası olduğu söylenebilir, fakat bu parçanın sözkonusu daha geniş düzende kesin yerinin ne olacağını tam olarak hiçbir zaman bilemeyeceğizdir. Bunun nedeni şudur: Hem aklın işleyişini açıklayan hem de bu açıklamayı nasıl sunduğumuzu izah edecek bir açıklamayı asla üretemeyiz.” Yayla, **Özgürlük Yolu -Hayek’in Sosyal Teorisi-**, s. 62.

³²⁸ Hayek’in ifadesiyle, “İnsan amaç-peşinde-koşan bir canlı olduğu kadar kural izleyici bir canlıdır da. Ve insan, kurallara niçin riayet etmesi gerektiğini bildiği veya hatta bütün bu kuralları kelimelerle ifade etmeye muktedir olduğu için değil, fakat, düşünüşünün ve davranışının içinde yaşadığı toplumda bir ayıklama süreciyle tekamül ettirilmiş bulunan ve dolayısıyla nesillerin tecrübesinin ürünü olan kurallar tarafından yönetilmesinden dolayı, başarılıdır.” Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 19-20.

³²⁹ Yayla, **Özgürlük Yolu -Hayek’in Sosyal Teorisi-**, s. 63-64.

Hayek'in özellikle, insan zihninin işleyişine ve sosyal davranışlara rehberlik eden 'zımni(tacit) veya ifade edilmemiş(inarticulate) (pratik) bilgi' ile 'ifade edilmiş (teorik) bilgi' arasında yaptığı ayırım ve bu ayırımdan hareketle zımni bilginin işlevlerine ilişkin söyledikleri³³⁰ çeşitli açılardan Burke'un düşüncelerini çağrıştırmaktadır.³³¹ Hayek'e göre, bireyler çoğu zaman farkına varamadıkları ya da izah edemedikleri kurallara uyarak ve toplumsal pratiklerin eylemlerine rehberlik etmesine izin vererek, bilinçli rasyonel çalışmanın yapabileceğinden daha başarılı olmaktadır.³³² Bir diğer deyişle, insanlar için beşeri durum, bilinçli rasyonel muhakemenin sonucu olan kurallara uymaktan çok, tam olarak açıklanamayan, fark edilemeyen zımni kurallara uymaktır. Hayek, insanın bu zımni kuralları takip etmesini, bir çocuğun hiçbir gramer kuralını 'bilmeden' anadilini konuşabilmesine benzetmekte ve bunun, insan beyninin çalışma biçiminden kaynaklandığını belirtmektedir. Hayek'e göre, beşeri hayatın kültürel mirası olarak şekillenen bu kurallar, insanların rasyonel bir muhakeme olmaksızın belirli bir düzen içinde yaşamalarını mümkün kılmaktadır.³³³ Hayek'in düşüncesinde bu argüman o kadar önemlidir ki, genel olarak medeniyetin oluşmasının temelinde de, insan doğasındaki bu eğilim bulunmaktadır. Hayek'in bu çerçevedeki açıklamaları, Burke'un daha önce ele aldığımız düşünceleri ile örtüşmektedir.

Hayek, yukarıda kısaca ele aldığımız argümanlarını ve diğer düşüncelerini üzerine inşa ettiği, temel bir ayırımdan hareket etmektedir. Hayek'e göre insana, topluma, akla ve aklın işleyişine ya da kendi ifadesiyle 'beşeri faaliyetler örgüsüne',³³⁴ yönelik iki farklı bakış açısı vardır: İnşa etme ve evrim; kuruculuk ve evrimcilik; kurucu rasyonalizm ve evrimci rasyonalizm ya da Karl Popper'in adlandırmasıyla eleştirel rasyonalizm ve saf rasyonalizm. Hayek'e göre bu iki bakış

³³⁰ Hayek'in bu konudaki düşüncelerini, çeşitli çalışmaları boyunca aldığı biçim ve geçirdiği değişim çerçevesinde ele alan bir çalışma için bkz. Fuat Oğuz, "Hayek'in Pratik Bilgi Anlayışı Üzerine Kısa Bir Yorum", **Liberal Düşünce**, Cilt 4, Sayı 16, Güz 1999, s. 92-103; ayrıca bkz. Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 64-69.

³³¹ Hayek'in Aydınlanma rasyonalizmi çerçevesindeki düşüncelerinin birçok noktada Burke'e olan benzerliğinin aşıkardığını düşündüğümüz için, her bir konuda Burke'un düşüncelerini tekrarlamak gereğini duymuyoruz. Ancak önemli olduğunu düşündüğümüz bazı argümanlarda benzerliği vurgulamak yoluna gidiyoruz.

³³² Yayla, **Özgürlük Yolu -Hayek'in Sosyal Teorisi-**, s. 63-66.

³³³ Oğuz, "Hayek'in Pratik Bilgi Anlayışı Üzerine Kısa Bir Yorum", **Liberal Düşünce**, s. 98-99; Benzer şekilde Burke'e göre de, çoğu zaman çıplak akla ters düşen kuralların, yükümlülüklerin ya da davranışların yaşamlarımız için çok önemli ve sosyal düzen için vazgeçilmez olan işlevleri vardır.

³³⁴ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 15.

açısı, sadece teorik bir farklılığı yansıtmamaktadır; aynı zamanda en önemli siyasal ve ideolojik farklılıklar da bu iki düşünce geleneği arasındaki belirli temel felsefi konumlara dayanmaktadır.³³⁵ Hayek’in ifadesiyle “ikincisi [evrimcilik] bizi, bilinçli-amaçlı olarak meydana getirebileceğimiz şeylerin sınırları olduğu ferasetini ve mevcut umutlarımızın bazılarının hayal olduğunun kabul edilmesi noktasına götürürken, birincisi [kuruculuk], bize isteklerimizi gerçekleştirmek için sınırsız bir güce sahip olduğumuz duygusunu verir.”³³⁶

Hayek, bu iki farklı bakışın tarihsel süreçte değişik formlarını bulabileceğimizi belirtmekle birlikte, günümüze etkisi açısından özellikle Aydınlanma Çağı’nda temellerini bulan iki düşünce geleneğini vurgulamaktadır. Hayek’e göre Akıl Çağı’nın hakim akımı en iyi ifadesini Fransız Aydınlanması’nda bulan ‘kurucu rasyonalizm’dir. Kurucu rasyonalizm temel tezlerinin en mükemmel ifadesini Descartes’ta bulmuştur. Hayek ‘kurucu rasyonalizm’ başlığı altında farklı milletlerden birçok düşünüre göndermede bulunmaktadır.³³⁷ Ona göre bu düşüncüler, geleneksel ve yerleşik kurumlar ve teamüllere karşı ‘aklı’ yüceltmişler; ifade edilemeyen ya da tarihsel sürecin ürünü olana karşı ‘bilinçli olarak’ ya da ‘önceden tasarlanarak’ yapılmış olanı savunmuşlardır. Hayek’e göre, ‘irrasyonel’ ya da ‘akıldışı’ terimleri, sahip oldukları itibar kırıcı anlamı bu felsefi anlayıştan miras almıştır. Oysa, kurucu rasyonalizmin ‘akıl’ adına ortaya koyduğu temel tezleri doğru değildir. Hayek bu çerçevede, Burke’ün akıl eleştirilerini paylaşmaktadır.

Hayek, kurucu rasyonalizm eleştirisinin temellerini İskoç Aydınlanması düşüncülerinde bulmaktadır. Hume, Smith, Ferguson vb. gibi düşüncülerin akıl eleştirilerini benimseyerek anlatan Hayek, bu düşünce geleneğinin akıllı inkar etmediğini, kurucu rasyonalizmin tabiri caizse ütöpik akıl anlayışına karşı çıkararak, aklın sınırlarını gösterdiğini ileri sürmektedir. Çünkü insan doğasının yapısı, zihnin

³³⁵ A.g.e., s. 9-10; Örneğin Hayek, bütün totaliter doktrinleri ‘kuruculuk’ kategorisine dahil etmektedir. A.g.e., s. 10.

³³⁶ A.g.e., s. 15; ayrıca bkz. Sciabarra, *Toward a Radical Critique of Utopianism*, s. 59-64.

³³⁷ Daha önce bu konuda Hayek’ten alıntıda bulunduğumuz için ayrıntılı açıklamalara girmiyoruz. Fransız ve İskoç Aydınlanması’na ilişkin daha önce yaptığımız açıklamalar ve özellikle ‘akıl’ ve ‘akılcılık’ temelindeki farklılıklar, Hayek’in yaptığı ayrımın altyapısını oluşturmaktadır. Bunun için, çalışmamızın “Aydınlanma Akıllı ve Akılcılığı” ve “Aydınlanma’nın Farklı Kanalları: İskoç Aydınlanması ve Akıl Eleştirisi” başlıklı kısımlarına bakılmalıdır.

işleyişi, insanın “zorunlu ve giderilmesi mümkün olmayan bilgisizliği”³³⁸ kaçınılmaz olarak, “müdahale ile yön verilemez ve rasyonel-olmayan (non-rational) mahiyetteki vazgeçilmez çerçeveye sahip çıkmamız gerektiğini”³³⁹ gündeme getirmektedir. Bu noktada, aklın içinde çalışması gereken bağlam olarak Hayek’in ‘rasyonel-olmayan çerçeve’ye yönelik vurgusuyla, Burke’ün ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan geleneksel unsurlara yönelik vurgusu örtüşmektedir. İki düşünür de bu bağlamda, çoğu zaman akılla anlaşılamayan geleneklere, tecrübeler, tarihsel ürünlere ve kurumlara referansta bulunmaktadır. Hayek’e göre, “evrimimizin herhangi bir merhalesinde içinde yer aldığımız değerler sistemi, aklımızın hizmet etmek durumunda olduğu hedefleri sunar. Değerler çerçevesinin bu veri durumu, her zaman müesseselerimizi geliştirmek için çalışmamız gerekse de, hiçbir zaman onları bir bütün olarak yeniden inşa etmeyi amaç edinemeyeceğimize, ve onları geliştirmeye çabalarken bu müesseseleri kavrayamamamızı çok tabii karşılamak durumunda olduğumuza işaret eder. Her zaman bizzat kendi yapımımız olmayan hem değerler hem de müesseselerden müteşekkil bir çerçeve içinde çalışmak durumundayız. Özellikle, hiçbir zaman yapay biçimde yeni bir moral kurallar bütünü inşa edemeyiz...”³⁴⁰ Temellerini İskoç Aydınlanması düşünürlerinde bulan bu anti-rasyonalist anlayışın, aklın terki değil, aklın gerçek konumunun fark edilmesi olduğunu savunan Hayek, bu düşünce geleneğini ‘evrimci rasyonalizm’ olarak nitелеmektedir.

Hayek’in düşüncesinde ‘kuruculuk-evrimcilik’ çerçevesindeki ayırmda aklın konumu o kadar önemlidir ki, diğer argümanların temelleri aklın bu konumuna dayanmaktadır. Örneğin ‘bireycilik’ konusundaki düşünceleri bunun güzel bir örneğini sunmaktadır. ‘Gerçek’ ve ‘sahte’ bireycilik arasında ayırım yapan Hayek, Ansiklopedistlerin, Rousseau’nun ve Fizyokratların kurucu rasyonalizme dayanan bireyciliğini ‘sahte bireycilik’; Hume, Smith ve Burke’ün bireyciliğini ‘gerçek bireycilik’ olarak nitелеmektedir.³⁴¹ Hayek bu ikisi arasındaki farkı şöyle ortaya koymaktadır: “Gerçek bireycilik, insan ilişkilerinde ortaya çıkan düzeni, bireysel

³³⁸ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 21.

³³⁹ Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 57.

³⁴⁰ **A.g.m.**, s. 52-53; ayrıca bkz. Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 39, 52.

³⁴¹ Feridun Yılmaz, “Hayek’te Piyasanın Epistemik Rolü”, **Liberal Düşünce**, Sayı 27, Yaz 2002, s. 145.

eylemlerin öngörülmemiş, önceden hesaplanmamış bir sonucu olarak görürken; sahte bireycilik, bu düzeni, bilinçli ve planlı insan düzenlenmesi olarak ele alır. Yani her iki bireycilikte bireysel aklın yeri farklıdır. İlkinde aklın insan ilişkilerinde oynadığı role nispeten az yer verilir ve insanın, sahip olduğu şeyleri, bireysel aklın sınırlı ve mükemmellikten uzak olmasına ve kısmi yetersizliğine rağmen kazandığı kabul edilir. İkincisinde ise, gücü abartılmış bir akla bütün insanların sahip bulunduğu, insanın kazandığı her şeyin bireysel aklın ürünü olduğu ve bundan dolayı da onun kontrolünde tutulması gerektiği söylenir. Gerçek bireycilik, insan aklının, bireyleri, kendilerinin yapabileceğinden daha büyük şeyler yapmaya yarayacak sosyal sürece yönelik bir alçak gönüllülük tavrını benimsemeye teşvik eden sınırlılıklarının bilincinin ürünüdür. Sahte bireycilik ise, bireysel aklın gücüne aşırı bir inancın ve bunun sonucu olarak akıl tarafından dizayn edilmemiş, yahut aklın bütünüyle kavrayamadığı her şeyi küçümsemenin ağır bastığı bir yaklaşımdır.”³⁴²

Hayek’in akla ilişkin düşüncelerinin, bireyciliğe ilişkin alıntıladığımız satırlarda kendini gösteren sonuçları, benzer şekilde ‘özgürlük’, ‘toplum’, ‘değişim’ vb. çerçevesindeki düşünceleri için de geçerlidir. Buna göre, Aydınlanma’nın kurucu rasyonalizmi ve buna karşı çıkan İskoç Aydınlanma geleneği gerçekte insan, toplum, siyaset vb. gibi konularda farklı telakkileri olan iki ayrı felsefi geleneği temsil etmektedir.³⁴³ Bu çerçevede İskoç Aydınlanması düşünürlerinin akıl eleştirilerini benimseyen Hayek’in argümanlarının, aynı teorik araçları kullanan Burke’le örtüştüğünü söylemek mümkündür.³⁴⁴

Aydınlanma rasyonalizmine ortak eleştiriler yöneltten iki düşünür de, Kıta Avrupası’nın akıl ve akılcılık anlayışını gerçekte temelsiz ve boş olan bir tür ‘kibir, gurur ve büyülenme (hubristic pride)’ tarzı olarak görmekte ve buna karşı

³⁴² Yayla, **Liberalizm**, s. 157-158.

³⁴³ Hayek’in, J.S.Talmon’dan aktardığı ifadelerle, “biri özgürlük ruhunu, kendiliğinden vuku bulma keyfiyeti (spontaneity) ve icbarın yokluğunda görür; diğeri, bunun ancak tam bir kolektif amaç takibi ve tahakkuku ile gerçekleştirileceğine inanır... biri organik, yavaş, yarı-bilinçli inkişafa, diğeri ise nazari ölçüp biçmeye tekabül eder; biri deneme-yanılma yönteminden yanadır, diğeri tatbik mevkiine konulmuş tek geçerli kalıptan yanadır.” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 47.

³⁴⁴ Gregg, “A New Name for an Old Whig”, **Policy**, s. 40.

epistemolojik bir tavazunun (humility) savunuculuğunu yapmaktadır.³⁴⁵ İnsan doğası, zihnin işleyişi, bilgi ve yargı sürecinin nitelikleri vb. gibi konulardaki benzer argümanlardan hareketle iki düşünür de, aklın içinde çalıştığı tarihsel ve geleneksel unsurları vurgulamaktadır. Bu argümanlara ilişkin temellendirmeleri bazen farklı olabilmektedir; ancak bu durum, kullanılan muhakeme tarzı ve ulaşılan sonuçlardaki benzerliği etkilememektedir. Örneğin Burke'ün Hristiyan dini inancına yönelik göndermeleri ile Hayek'in dini agnostisizmi bir farklılık olarak görünmektedir.³⁴⁶ Ancak bu durum, insan doğasına ilişkin, farklı temellendirilse de, ortak bir kavrayışa sahip oldukları gerçeğini görmezden gelmemize yol açmamalıdır. Hatta Hayek, anti-rasyonalist geleneğin seküler temellerden hareketle savunduğu insan doğası anlayışını, “insanın günahkarlığı ve yanlışa düşebilir vasfına ilişkin Hristiyan geleneğe”³⁴⁷ yakın bulmakta ve bu iki yaklaşımı rasyonalist insan doğası kavrayışının karşısına yerleştirmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, iki düşünür de Aydınlanma'nın ‘rasyonel otonom özne’ kategorisine eleştirel yaklaşmakta ve insanın yargı ve davranışlarındaki ‘rasyonel olmayan’ unsurları vurgulamaktadır.³⁴⁸

Ortak düşmanları olan Aydınlanma rasyonalizminin temel tezlerine karşı çıkan Burke ve Hayek, akılcı temellerden hareketle ‘irrasyonel’ geleneksel unsurların reddedilmesi ve onların yerine aklın ürünlerinin getirilmesi isteğini, insanın ve sosyal gerçekliğin doğasına ilişkin büyük bir cehaletin ürünü olarak görmektedir. Çünkü insanlar, çoğu zaman farkında olmadan miras aldıkları davranış kuralları, inançlar, değerler, gelenekler ve tutumlar içinde hareket ederler. Hatta bu durum, sosyal düzenin ve medeniyetin oluşumunu ve devamını da sağlayan temel unsurdur. Bu

³⁴⁵ İnsanın sınırlı ve mükemmel olmayan doğasının sonucu olarak ortaya çıkan ‘epistemolojik tevazu’nun, Burke ve Hayek’teki benzer görünümü için bkz. **A.g.m.**, s. 42-43.

³⁴⁶ Linda C. Raeder, “The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison”, **Humanitas**, Cilt X, No. 1, 1997, s. 1; İki düşünür arasındaki farklılıklara da işaret etse de, Raeder’in çalışmasının temel tezi, bütün temel konularda (in all essential respects) Burke ve Hayek’in benzer düşüncelere sahip olduğu yönündedir. Raeder’e göre, bu benzerliğin temelinde iki düşünürün de, Hayek’in vurguladığı gibi, birer ‘nadim olmayan eski Whig (unrepentant Old Whig)’ olmaları yatmaktadır.

³⁴⁷ Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 50.

³⁴⁸ Bu bağlamda Hayek, meşhur ‘homo economicus’ tasavvurunu rasyonalist geleneğe atfetmekte, bu kurgunun evrimci İskoç geleneğine yabancı olduğunu ileri sürmektedir: “ ‘Ekonomik insan’ şeklindeki meşhur tasavvur bile İngiliz evrimci geleneğinin orijinal bir cüzü değildi. Britanyalı filozofların nazarında insanın tabiat itibarıyla tembel ve haylaz, tutumsuz ve müsrif olduğunu ve hadiselerin zorlamasıyla ancak ekonomik davranmaya sevk edilebildiğini ya da ölçüp biçerek amaçlarını ayarlamaya ayarlamayı öğrendiğini ifade etmek pek fazla abartma olmayacaktır. Evrimci gelenekten çok rasyonalist geleneğe ait başka bir çok şey yanında, *homo oeconomicus* kavramı, açık şekilde sadece genç Mill tarafından ifade edilmişti.” **A.g.m.**, s. 50.

çerçevede iki düşünür de, aklın geniş anlamıyla sosyal ilişkilerdeki sınırlı rolüne ve Aydınlanmacı rasyonalistlerin ‘irrasyonel’ bularak reddettikleri değerlerin, inançların ve geleneklerin aklın işlemedeki ve sosyal düzenin sürdürülmesindeki işlevine vurgu yapmaktadır. Buna göre, bilinçli rasyonel muhakemenin ürünü olmayan bu ‘irrasyonel’ unsurlar, aklın çalışması gereken bağlamı oluşturmaktadır.³⁴⁹

d-Burke’ün ‘Epistemolojik-Moral Kurgu’ya Yönelik Eleştiriler

Bu başlık altında ifade edeceğimiz eleştiriler, ağırlıklı olarak epistemoloji ve moral felsefe çerçevesinde yer almaktadır. Bu nedenle Burke’ün ‘epistemolojik-moral kurgusu’nun sosyal ve siyasal teorideki sonuçlarına ya da imalarına yönelik eleştiriler diğer bölümlerde incelenecektir. Belirtmek gerekir ki, Burke’e yönelik eleştirilerin asıl ortaya çıktığı alan da sosyal ve politik alandır. Ancak bu eleştirileri hakkıyla değerlendirebilmek için epistemoloji, moral felsefe, sosyal ve siyasal teoriyi bir tür ‘totalite’ anlayışı içinde ele almak ve bu farklı alanlardaki argümanların karşılıklı nüfuzlarını çözümlemek gerekir. Çünkü Burke’ün epistemoloji ve moral felsefe çerçevesinde yukarıda ele aldığımız düşünceleri, daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle sosyal teori ve tarih anlayışı ve onlar üzerinde yükselen siyasal teori ile iç içe girmiş durumdadır. Bu nedenle bu başlık altında aktarılacak eleştirilerin daha açık ve net olarak kavranması, ancak daha sonra ele alacağımız sosyal ve siyasal teoriye ilişkin eleştirilerle bütünlük içinde okunmasıyla mümkün hale gelecektir. Aksi taktirde buradaki eleştirilerin eksik görülebileceğini başlangıçta belirtmemiz gerekir.

Burke’ün ‘epistemolojik-moral kurgusu’na yönelik temel eleştirilerden birisi ‘*ikili dil*’ eleştirisidir. Buna göre, Burke’ün argümanlarının içinde yer aldığı kurgusal yapıya ilişkin ifadeleri, değişik bağlamlarda farklı şekiller almaktadır. Bunun temelinde Burke’ün politikacı kimliği bulunabilir. Bir diğer ifadeyle, politikacı

³⁴⁹ Raeder, “The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison”, **Humanitas**, s. 3-4; Raeder’e göre, iki düşünürün, aklın beşeri ilişkilerdeki rolüne ilişkin düşünceleri o kadar birbirine yakındır ki, açıklamaları çok daha kapsamlı da olsa Hayek’in bu çerçevedeki argümanlarının, Burke’ün temel tezlerinin geliştirilmiş hali olduğu söylenebilir. Ancak Raeder, özellikle Burke’ün dini referanslarından kaynaklanan, çeşitli konulardaki farklılıkların da altını çizmektedir. **A.g.m.**, s. 5-6.

Burke politik pragmatizminin gereği olarak, argümanlarını işine yaradığı gibi oluşturabilmektedir.³⁵⁰ Bu durum Burke'ün eserlerinde ikili hatta çoklu bir dilin yer etmesine yol açmaktadır.³⁵¹ Ancak belirtmek gerekir ki, bazı yorumcular bu durumu Burke'ün düşünceleri açısından bir tutarsızlık olarak değerlendirirken bazıları ise farklı bir çerçevede aslında argümanların uzlaşmaz bir çelişki içermediğini göstermeye çalışmaktadır.³⁵²

Yukarıda moral teoriye ilişkin düşüncelerini açıklarken ifade ettiğimiz gibi, Burke, bir yandan moral kural ve ilkelerin rasyonel şekilde açıklanamayacağını, akla dayandırılmayacağını savunurken, öte yandan bu kural ve ilkeleri göreceli hale düşürmemek ve sağlam bir temele oturtmak için insan doğasının sabit ilkelerine, onların işleyişine, bunları insan doğasına yerleştiren Tanrının iradesine ve bunların tarihsel süreçteki somut şekillenişine dayanmaktadır. Bir diğer ifadeyle akla dayalı normatifliği reddederken, empirik çözümlemenin sonucunda öznelliğe ve göreceliliğe düşmeyi engellemek için normatifliği başka bir temelde kurmaya çalışmaktadır. Ancak moral kuralların, insan doğasının işleyişi bağlamında şekillenen tarihsel tecrübeye dayandırılması, bu kuralların içeriğini görecelileştirme sonucunu doğurabilmektedir.³⁵³ Burke'ün bu sonucu engellemek için savunduğu argüman, insan doğasının yapı ve işleyişinin son kertede Tanrısal iradeye dayandırılmasıdır. Kısacası bir yanda Tanrısal iradede temellenen 'evrenselci ve mutlakçı' bir argüman, öte yanda insan doğasının akla dayanmayan işleyişinin

³⁵⁰ Bu bağlamda Marks da, Burke'ün pragmatizminin altını çizerek buna ilişkin ağır ifadeler kullanmaktadır. Marks'a göre Burke'ün pragmatizmi, onu, siyasal kariyeri boyunca farklı konumlarda bulunmaya sevk etmiştir: "Ünlü sofist ve dalkavuk... iğrenç politik esnaf Edmund Burke'[ün]... kendisini her zaman en iyi pazarda satmasına hiç şaşmamak gerekir... Tıpkı, Amerika'da karışıklıklar başladığı zaman, Kuzey Amerika sömürgelerinin hizmetinde, İngiliz oligarşisine karşı liberal rolünü oynadığı gibi, İngiliz oligarşisinin hizmetinde de bu dalkavuk, Fransız Devrimine karşı romantik övgüler düzmüş tam bir vülger burjuva idi." Marks'a göre Burke, aristokratların arasında dolaşsa da, son kertede 'ticaretin yasaları, doğanın yasalarıdır ve bu nedenle Tanrının yasalarıdır' düsturuna sadık kalan 'düpedüz bir vülger burjuva (out-and-out vulgar bourgeois)'dır. Karl Marks, **Kapital**, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, Cilt I, 6. Baskı, 2000, s. 314, 724.

³⁵¹ Bu çoklu dilin örnekleri için bkz. White, **Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics**, s. 2-4; ayrıca Kramnick'in kitabı, değişik konularda bu değişken ve kararsız (ambivalent) tutumun birçok örneğini sunmaktadır. Isaac Kramnick, **The Rage of Edmund Burke -Portrait of An Ambivalent Conservative-**, New York: Basic Books, 1977.

³⁵² Bu duruma ilişkin bir örnek için bkz. Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 157-165.

³⁵³ Bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgi ve analizler için özellikle Kilcup'un iki makalesine bakılmalıdır: Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", **Journal of the History of Philosophy**; "Burke's Historicism", **Journal of Modern History**.

empirik açıklamasına ve tarihsel tecrübenin ürünlerine dayanan ‘tarihselci ve görececi’ bir argüman yan yana bulunmaktadır.³⁵⁴

Kilcup’un bütünüyle bu konuya hasrettiği çalışmasındaki değerlendirmesine göre, klasik ve Hristiyan düşünce arka planına sahip bir düşünür olarak Burke, insan doğasını da içeren genel olarak ‘şeylerin doğası’na ilişkin görüşlerini aşkın bir çerçeveye dayandırmakta her hangi bir sakınca görmemekte ve hatta bu argümanını düşüncelerinin merkezine yerleştirmektedir. Ancak Burke’ün kalkış noktasını oluşturan Lockeçu epistemolojik varsayımlar ve İskoç Aydınlanması’nın ortak duyu felsefesi onu, bu aşkın temellendirmeyi rasyonel olarak kavrama imkanını dışlayan bir akıl anlayışı ile baş başa bırakmaktadır. Dolayısıyla insan doğasında ve genel olarak tarihsel süreçte etkili olan Tanrısal irade rasyonel olarak anlaşılamamakta ve kendisini tarihsel tecrübe ve ürünlerde açığa vurmaktadır. Kısacası evrenselin (Tanrısal iradenin, değişmez insan doğasının, şeylerin moral düzeninin vs.), değişken bir doğaya sahip olan tikellikler içinde kendisini göstermesi, Kilcup’a göre Burke’ün düşüncesindeki temel gerilim noktasını oluşturmaktadır. Bu durum, Fransız Devrimi’nde açığa çıkacağı üzere, moral düzenin radikal bir değişim geçirmesi durumunda açıklanması zor teorik sorunlara ya da tutarsızlıklara yol açacaktır.³⁵⁵ Burke’ün özellikle moral teoriye ilişkin görüşlerinde açığa çıkan bu evrensellik-tarihsellik ve mutlakçılık-görececilik problemi, daha sonra ele alacağımız sosyal ve siyasal teoriye ilişkin düşünceleri açısından da önemli sonuçlar doğuracaktır.³⁵⁶

Bu bağlamda yer alan eleştirilere göre, Burke bu iki argümanı farklı bağlamlarda ihtiyacına göre birisini öne çıkartarak pragmatik bir tutumla

³⁵⁴ Leo Strauss’un ‘*Natural Right and History*’ başlıklı çalışmasındaki Burke yorumundan hareketle, bu iki argümanın Burke’ün düşünce metinlerindeki ilişkisine odaklanmış bir çalışma için bkz. Joseph F. Baldacchino, Jr., “The Value-Centered Historicism of Edmund Burke”, **Modern Age**, 27:2, 1983: Bahar, s. 139-145.

³⁵⁵ Kilcup, “Burke’s Historicism”, **Journal of Modern History**, s. 406-410; Kilcup, iki yaklaşım açısının da Burke’ün düşüncesinde bulunduğunu ve sahte bir tutarlılık arayışı uğruna herhangi birisinin yok sayılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Kilcup bu iki yaklaşımın birlikteliğini, Burke’ün içinde bulunduğu tarihsel dönemin özellikleriyle açıklamaktadır. Ona göre, Burke’teki bu felsefi problem, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla doğru evrilen dönemde birçok düşünürde öyle ya da böyle çözülmeye çalışılan temel bir sorunsal olacaktır. **A.g.e.**, s. 410.

³⁵⁶ Burke’ün ifadesiyle, “gerçek/hakiki siyasetin ilkeleri genişletilmiş ahlak (morality) ilkeleridir.” Bu nedenle moral teori çerçevesindeki tartışmalar, Burke’ün sosyal ve siyasal düşüncelerinin felsefi temellerini oluşturmaktadır. Baldacchino, “The Value-Centered Historicism of Edmund Burke”, **Modern Age**, s. 141.

kullanabilmektedir. Bu iki argümanın temelde birbiriyle çatıştığı varsayımına dayanan eleştiriler çerçevesinde Burke'ün bu durumu, düşünceleri açısından bir tür 'tutarlılık' ve 'eklektizm' problemini doğurmaktadır. Bazı yazarlara göre bu durum, sınıfsal açıdan Burke'ün arada kalmışlığının bir göstergesidir. Burke, aristokrasi ile burjuvazi, pre-modern ile modern arasında tam net olmayan belirsiz (ambiguous) ve değişken/kararsız (ambivalent) bir alanda kalmıştır ve bu konumlanış onun argümanlarına doğrudan yansımıştır.³⁵⁷ Günümüze eklektik ve tutarsız bir düşünsel miras bırakan bu sınıfsal arada kalmışlık, kendisini Burke'ün çeşitli argümanlarında açığa vurmaktadır. Örneğin doğal hukuk diline karşı çıkar ancak kendisi de zaman zaman bu dili kullanır. Ya da İskoç Aydınlanması geleneğinden hareketle empirist temelden hareket eder ancak bu empirizmi mantıksal sonuçlarına kadar götürmez. Bir diğer ifadeyle empirizmini moral ve dini alanlara taşıyarak buradaki temel varsayımların eleştirilmesi için kullanmaz.³⁵⁸ Çünkü Burke'e göre böyle bir durum, ister rasyonalist ister empirist temelden hareket edilsin toplumsal ve siyasal düzen ve değerler için yıkıcı sonuçlar doğuracaktır. Burke metinlerinde İskoç Aydınlanması'nın empirist seküler diliyle, Burke'ün Hristiyanlığa olan bağlılığını yansıtan dinsel dil ya da referanslar bir arada bulunmaktadır. Bu çerçevedeki Burke eleştirilerine göre, bu ve benzeri argümanlar eklektik ve tutarsız bir Burke görüntüsü yaratmaktadır.³⁵⁹

Burke, Aydınlanma rasyonalizmine daha önce ele aldığımız çeşitli eleştiriler yöneltse de, metodolojik açıdan bakarsak kendisi de farklı bir perspektiften benzeri eleştirilere muhatap olabilir. Aydınlanma rasyonalistlerini evrensel ve soyut genellemelere başvurmakla itham eden Burke'ün 'insan doğası'na ilişkin varsayımları da son kertede evrensel genellemelerdir ve bir anlamda soyutlamadır. Bize göre, normatif sosyal ve siyasal teori ile metodoloji ve bu çerçevedeki temel argümantasyon arasında doğrudan ilişkiler bulunmaktadır. Değerden bağımsız, nötr, aşkın bir bakış açısı ya da çözümleme mümkün olmadığına göre, Burke'ün

³⁵⁷ Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**.

³⁵⁸ Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", **Journal of the History of Philosophy**, s. 272-273.

³⁵⁹ Strauss'un Burke yorumu/yorumları bağlamında konuyu ele alan Lenzner, Burke'ün düşüncesinin bir tür sentez ya da daha doğru bir ifadeyle 'eklektik bir uzlaşma (an eclectic compromise)' olarak görülmesini önermektedir (s. 380). Steven J. Lenzner, "Strauss's Three Burkes -The Problem of Edmund Burke in *Natural Right and History*-", **Political Theory**, Vol. 19, No. 3, Ağustos 1991, s. 364-390.

karşıtlarına yönelttiği eleştiriler kendisine de yöneltilebilir. Burke'ün 'evrensel insan doğası' ve insan zihninin işleyişine, bilgi ve yargı sürecine ilişkin temel argümanları da, sürekli bu konudaki sınırlılığımıza vurgu yapsa da, son kertede belirli evrensel normatif önermelere dayanmaktadır. Bu durum genel olarak, empirik temellerden hareketle 'insan bilim' oluşturmaya çalışan İskoç Aydınlanması düşünürleri için de geçerlidir. Bu düşünürlerin açıklamalarında da betimleyici olanla normatif olan iç içe bulunmaktadır. Örneğin Hume'un 'evrensel insan doğası'na dayalı açıklamaları ona göre 'olan'ı ortaya koyuyor olsa da, son kertede 'olması gerekeni' de ifade etmektedir. Bir diğer deyişle, Hume, çok eleştirmiş olmasına rağmen kendisi de, 'dır'lı ifadelerden 'meli/malı'lı ifadelere geçmekte ve kendi teorisini insan doğasının bazı sabit unsurları üzerine oturtmaktadır.³⁶⁰

Hume ve Smith'in moral teorisine ilişkin daha önceki açıklamalarımızda ifade ettiğimiz gibi aynı durum Smith için de geçerlidir. Burke'ün Smith'e, *Theory of Moral Sentiment*'e ilişkin mektubunda "her zaman aynı olan insan doğasına dayalı sizinki gibi bir teori, insanın her zaman değişen düşüncelerine dayalı olan teoriler unutulduğunda, yaşamaya devam edecek"³⁶¹ diye yazmasının temelinde de, genel olarak İskoç Aydınlanması'ndaki 'ortak/evrensel insan doğasının rasyonel olmayan işleyişi'ne dair, Burke'ün de kabul ettiği argümanlar bulunmaktadır. Özcesi, Burke de kendi epistemolojik-moral kurgusunu, insan doğasının yapı ve işleyişine ilişkin bu temel (fundamental) önermeler/argümanlar üzerine oturtmaktadır. Gerçekte, bazı postmodernist düşünürler gibi 'normatifliği' tamamen inkar etmedikçe, ister akla, ister tarihsel tecrübeye isterse Tanrısal iradeye dayalı olsun bir şekilde belirli bir temelde normatifliğin kurulması kaçınılmaz görünmektedir. Burke de bu çerçevede, kendi insan doğası anlayışını oluşturmaktadır; insan zihninin, davranışının, yargılarının yapı ve işleyişini açıklamaktadır. Bu açıklamalarda akıl

³⁶⁰ MacIntyre'ye göre bu durum, eleştiri imkanını yok etmekte ve mevcudun meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir: "Hume, kısmen insan doğasını verili olarak ele aldığı için, moral kuralları da verili olarak ele alır... Duygular, hisler, tutkular problematik değildir ve eleştirilemezler. Sadece sahip olduğumuz duygulara sahip oluruz... Fakat arzular, heyecanlar ve bunun gibi şeyler sadece oldukları gibi olmazlar; onlar duyular değildir. Onlar, çeşitli derecelerde değiştirilebilirler, eleştirilebilirler, reddedilebilirler, geliştirilebilirler ve saire. Fakat bu nokta, ne Hume tarafından ne de Hume'un ardılları tarafından tam bir ciddiyetle ele alınmaz." MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi**, s. 195-199; ayrıca bkz. O'Neill, "Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?", **A Revolution in Morals and Manners**, s. 31-32; Yayla, **Liberalizm**, s. 71.

³⁶¹ O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 119-120.

arka plana atılmakta duyular ve imgelem öne alınmaktadır; duygudaşlık, taklit ve kazanma tutkusu insanın toplumsallığına ilişkin temel itici güçler olarak sunulmaktadır; rasyonel muhakemeye karşıt olarak önyargı ve duygular öne çıkartılmaktadır; sosyal ve siyasal teoriye ilişkin argümanlar da bu ortak/evrensel insan doğası okuması üzerinde şekillenmektedir.

Burke'ün 'epistemolojik-moral kurgusu', bu ortak/evrensel insan doğası okumasından hareketle bir tür tarihselliğe açılmaktadır. Ancak tarihsel şekillenme bu normatif temel üzerinde gerçekleşmektedir. Eğer bu normatif temelin yani insan doğası anlayışının ve insan zihninin işleyişine ilişkin temel argümanların kendisinin tarihselliği söz konusu olursa Burke'ün bu temel üzerinde yükselen sosyal ve siyasal teorisi de altındaki zemini yitirecektir. Bir diğer ifadeyle spesifik olarak Burke'de ve genel olarak İskoç düşünürlerdeki insan doğasının yapısı ve işleyişine ilişkin argümanların ortaya koyduğu açıklamalar, eğer tarihsel bir okumanın sonuçlarıysa, 'evrensel, değişmez ve sürekli' olan insan doğası betimlemesi gerçekte tarihsel olanı, ontolojik kategoriler haline dönüştürerek varolanı/mevcudu yeniden üretmiş olmaktadır. Bu bağlamda Burke'ün 'epistemolojik moral kurgusu'na yönelik en önemli eleştirinin, 'evrensel insan doğası' çerçevesindeki argümanların tarihselliği ve buradan hareketle ideolojik içeriği noktasında yapıldığını söyleyebiliriz. Burada açığa çıkan kritik soru şudur: Burke'ün insan doğasının yapı ve işleyişine ilişkin argümanlarında açığa çıkan tarihsel bir şekillenmeyi, evrensel normatif bir temel olarak kabul etmek ne kadar anlamlıdır?

Burke'ün bütün argümanları en son noktada, insan doğasına ilişkin kabul ettiği temel açıklamalarına dayanmaktadır. İnsanda türe ait ortak özellikler ya da beşeri farklılıkların ötesinde bir ortaklık olarak açığa çıkan bu insan doğası/özü kavrayışı, ister empirik çözümlemenin sonucuna isterse Tanrısal iradeye dayandırılın bir ön kabul (*a priori*) olarak benimsenmektedir. Burke, rasyonalist insan doğası kurgularını, tarihsel ve toplumsal gerçeklikten kopuk soyutlamalar olarak görüp reddederken, kendi insan doğası kavrayışının tarihsel ve toplumsal bir temele oturduğunu ifade etmektedir. Gerçekten Burke'ün düşüncesinde insan doğası tıpkı insan aklı gibi belirli tarihsel ve toplumsal ilişkilerin içerisinde ele alınmaktadır. Ancak bu tarihsel ve toplumsal ilişkiler, insan doğasını şekillendiren bir güç olarak

değil, Tanrısal iradenin temel özelliklerini belirlediği insan doğasının rasyonel olmayan işleyişinin ürünleri olarak kavranmaktadır. Bu tarihsel ve toplumsal şekillenmelerde gerçekleşen değişimin zaman içindeki kaydı tutulabilir; ancak tüm bunların temelindeki ‘ortak/evrensel insan doğası’ kendisinden hareket edilen temel nokta olarak kalacaktır. Dolayısıyla, Marks’ın Feuerbach ve klasik ekonomi politikçilere yönelik eleştirilerinde ifade ettiği gibi, insan doğası toplumsal ilişkiler (geniş anlamda ekonomik ilişkiler) tarafından koşullandırılıyorsa,³⁶² Burke’ün yaptığı, belirli bir tarihsel ve toplumsal şekillenmeyi ontolojik kategoriler haline getirip savunmaktan ibarettir.

Burke’ün, rasyonel muhakemeye dayalı eleştiriye karşı önyargı ve alışkanlığı savunması en çok eleştirilen temel argümanlardan birisidir. MacIntyre’ye göre insan davranışı ve yargısı bağlamındaki bu savunu, bir kurala riayet etme nosyonuna ilişkin yetersiz bir analize dayanmaktadır. Şöyle ki, insan davranışlarında hiçbir zaman apaçık olmayan kurallara riayet edebilir ve bağlı kalabilir; bu kuralları ihlal etmek, tam olarak formüle edilmemesine rağmen kişide bir tür rahatsızlık uyandırabilir. Ancak bu şekildeki rasyonel muhakemeye dayanmayan bir davranış da, açıkça formüle edilmiş bir düsturu uygulayan insanın davranışı kadar kural yönetimindedir. Önyargı ve alışkanlık gibi sözcükler, bu tür davranışın kurallar tarafından yönetilmediğini değil, fakat o kurallar karşısındaki tutumumuzun rasyonel bir muhakemeye dayanmadığını ifade etmek için kullanılır. MacIntyre’ye göre Burke, her bir eylemden önce davranış kurallarımız üzerine düşünümde bulunmamızın moral hayatı tahrip edeceğini varsaymakta haklıdır. Davranışlarımız, büyük bölümüyle, şundan ziyade bunu yapmak yönündeki alışkanlığımızdan kaynaklanan temayüllerimize dayanmaktadır. Ancak bu durum, davranış ve yargılarımıza ilişkin rasyonel muhakemenin önemini azaltmaz tam tersine artırır. MacIntyre’nin ifadesiyle, “ilkelerimizi sürekli olarak tekrar tekrar irdeleyici olmamakta haklı olduğumuzdan, onları irdelemekte hep haksız olduğumuz sonucu çıkmaz. Bu yüzden Godwin, haklı olarak, bu ilkeleri açıkça dile getirme ve inceleme

³⁶² Marks’ın ifadesiyle “...insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür.” Karl Marks ve Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi - Feuerbach-**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999, s. 23.

ihtiyacından, ‘sırtımızdan önyargı postunu çıkarıp atma ve bir tek çıplak akılla başbaşa kalma’ ihtiyacından söz eder.”³⁶³

Burke’ün, düşünce ve eylemlerimizin oluşumunda aklın gücüne karşıt olarak insandaki doğal tepkileri, tutkuları ve duyguları öne çıkaran estetik ve moral teoriye ilişkin düşüncelerini ele alan Eagleton, bütün bunların, çıplak akıldan hareketle başarılamayan iktidarın estetik kılınmasına ve öznel deneyimin ayrıntılarına kazınmasına hizmet ettiğini belirtmektedir. Eagleton’a göre burjuva toplumsal düzeninin nihai bağlayıcı gücü, mutlakîyetin zorlayıcı aygıtı ve soyut aklın kuru argümanlarına karşıt olarak alışkanlıklar, dindarca bağlılıklar, duygular ve duygulanımlar olacaktır.³⁶⁴ Burke’ün estetik ve moral teori çerçevesindeki düşüncelerinin yöneldiği amaç, “yasayı, görenek ya da tamamen düşünce-dışı alışkanlık içerisinde çözündürmek, onu, insani öznenin hoşlanma uyandıran iç huzuruyla özdeşleştirmektir, öyle ki, bu yasayı ihlal etmek, derin bir kendine-tecavüzü...” ifade edecektir.³⁶⁵

Eagleton’a göre Burke, Gramsci’nin daha sonra ‘hegemonya’ diye adlandıracağı şeyden yana sesini yükseltmektedir ve düşünceleri bu çerçevede anlaşılmalıdır. Buna göre mevcut düzen kendisini mutlak bir yasaya başvuru yoluyla onamaya kalkarsa, bu durumda böyle bir yasanın kuşatamaz görüldüğü ‘öznel’ içgüdüler, tutkular, duygular vs. kökten bir eleştirinin temeli haline gelebilir. Oysa Burke’ün bu ‘öznel’ alanlardan hareketle oluşturduğu argümanları, tikellikleri bir tür tümele bağlayarak ele almakta ve mevcut düzen için en temeldeki yani öznenin kendi derinliklerindeki bir doğallaştırıcı, meşrulaştırıcı gücü açığa vurmaktadır.³⁶⁶ Bunun sonucunda, son kertede Tanrısal iradeye dayanan insan doğasının en kendiliğinden, düşünüm öncesi tutkularında, bedenin kendi yapısında, dolayimsız deneyimimiz

³⁶³ MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, s. 261.

³⁶⁴ “Burjuvazi, sayesinde kendisini yeniden-üretecek kadar güçlü bir birlik duygusunu nereye konumlayacaktır? Ekonomik hayatta, bireyler, yapısal olarak birbirlerinden yalıtılmış ve çatışkılı haldedirler; siyasi düzeyde, bir özneyi ötekine bağlamak için soyut haklardan başka hiçbir şey görünmemektedir. Duyguların, duygulanımların ve kendiliğinden bedensel alışkanlıkların bu ‘estetik’ alanının önem kazanmaya başlamasının bir sebebi de budur.” Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 41.

³⁶⁵ **A.g.e.**, s. 38.

³⁶⁶ Eagleton’ın ifadesiyle, “toplumsal iktidar, etkili bir şekilde doğallaştırılacaksa, sivil toplum duygulanıma, iştihaya bağımlı bireyinden yola çıkıp, oradan bu bireyi daha büyük bir bütüne bağlayabilecek bağlantıları takip ederek, bir şekilde empirik yaşamın duyuşal dolayimsızlıklarında kök salmalıdır.” Eagleton, Burke’ün genel olarak estetiğe ilişkin düşüncelerini bu bağlamda değerlendirmektedir. **A.g.e.**, s. 55.

içerisinde estetik beğenin ve ahlaki bir düzenin yapısı keşfedilmektedir. Bu öznel ancak evrensel (ortak/evrensel insan doğası) yapıdan hareketle toplumsal bir birliktelik için salt akılsal bir bütünsellikten daha derin bir şekilde hissedilen bir temel oluşturulmaktadır. Akılcı düşünür Richard Price'ın, Burke'ün estetik ve moral argümanlarının sonuçta değerlerin öznelleşmesi ve görecelileşmesiyle sonuçlanacağı yönündeki eleştirilerini aktaran Eagleton, bunun potansiyel olarak mümkün olduğunu ancak Burke için geçerli olmadığını ileri sürmektedir: “Burke'ün estetik-olana yönelişi, hatalı bir öznelcilik olarak yanlış anlaşılmalıdır. Burke, akla önce gelen sezgisel bir tepkiye kuvvetle inanmasına rağmen, ahlaki değer zararlı bir estetik-kılınışı olarak gördüğü şey için acımasızdır... Ahlaki ideolojiye gelindiğinde, Burke, herhangi bir akılcı kadar tamamen mutlak ve nesnelcidir.”³⁶⁷

Eagleton'a göre, Burke ve genel olarak İskoç Aydınlanması'nın ‘ahlaki duyu’ filozoflarında estetik, etik ve siyaset harmonik bir şekilde bir araya getirilmektedir. Bunun sonucunda ise, “toplumsal hayatın bütünü, estetik kılınmıştır; bunun imlediği şey, üyelerinin artık üzerinde düşünmeye gerek duymayacakları kadar kendiliğinden tutarlı bir toplumsal düzendir.”³⁶⁸ Eagleton'ın değerlendirmesini kısaca ifade edecek olursak, akla dayalı eleştiriyi engelleyerek mevcut toplumsal ilişkilere bir tür doğallık ve kendiliğindenlik aşılayan estetik ve moral teori çerçevesindeki bu düşünceler son kertede politik hegemonyanın çarklarını yağlamaya hizmet etmektedir.³⁶⁹

Burke'ün ‘epistemolojik-moral’ kurgusunun sınıfsal temellerine ilişkin olarak da çeşitli eleştiriler getirilmektedir. İkinci ve üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız için kısaca ifade edersek, Burke, ekonomik ve sınıfsal yapının değişiminin ve yükselen burjuvazinin farkındadır ve bu değişime yönelik doğrudan

³⁶⁷ A.g.e., s. 86-87.

³⁶⁸ Eagleton'ın ifadesiyle, “Estetik-olan... toplumsal harmoninin, kendisini duyularımıza kaydetme, duyarlılıklarımıza damgalama tarzıdır. Güzel, tam da bedende yaşanan politik düzendir, politik düzenin göze çarpma ve yüreği kıpırdatma tarzıdır. Eğer güzel açıklanamıyor ve tüm akılsal tartışmanın ötesinde kalıyorsa, bunun nedeni, başkalarıyla birlikteliğimizin de aynı şekilde tüm aklın ötesinde kalması, bir şiir kadar şerefli bir şekilde amaçsız olmasıdır. Bunun tersine, toplumsal olarak birlikteliği parçalayan şey, pis bir koku gibi hemen tiksinti verir. Toplumsal hayatın birliği, kendi kendisini sürdürür, daha öte bir meşrulaştırmayı gerektirmez, adeta en ilkel içgüdülerimize demir atar. Sanat eseri gibi, bu birlik de, tüm akılsal çözümlemeye ve bu yüzden tüm akılsal eleştiriye karşı bağışiktır.” A.g.e., s. 59.

³⁶⁹ Eagleton'ın bu çerçevedeki çözümlemesinin ve eleştirilerinin ayrıntıları için bkz. A.g.e., s. 51-97.

radikal bir karşıtlığı yoktur. Ancak toplumsal düzen içinde aristokrasinin yerinin korunduğu bir değişimi istemekte, bu çerçevede İngiltere’de olduğunu düşündüğü bir tür sentezi savunmaktadır. Buna göre burjuvazi ve aristokrasi ikisi de toplumsal düzen için gereklidir. Burke bir burjuva karşıtı ve aristokrat delisi değildir; İngiltere’de yaşanan 1688 Şanlı Devrim’in (Glorious Revolution) ürününü benimsemiştir; ancak Fransa’daki devrimciliğin şiddetinden rahatsızdır. Yoksa bu akıl karşıtı epistemolojik-moral kurgu ortaçağa dönüş özlemini dile getirmez; değişime ilişkin radikalliği eleştirir ve İngiliz tarzı bir ‘evrim’i savunur. Burke’ün akıl eleştirisine dayanan epistemolojik-moral kurgusu, siyasal düzeyde Fransız devrimciliğine karşı İngiliz evrimciliğinin savunusunun felsefi temellerini oluşturmaktadır.

Kısaca ifade edersek, bu dönemde yükselen burjuvazinin silahı akılcılıksa, akılcılığa karşı eleştiriler de bu silahın kendisine yöneltildiği sınıfın çıkarlarına hizmet etmektedir. Ancak bu aristokratik tonu, liberalizm karşıtlığı şeklinde okumamak gerekir. Bu bağlamda Norman Barry’nin, Hume’un düşünceleri için “siyasal düşünceler tarihinde doğrudan doğruya anti-rasyonalist ve şüpheli temeller üzerinde rasyonel bir liberal sistem inşa etmek için yapılan en ince ve en ikna edici girişimdir”³⁷⁰ şeklindeki yargısının Burke için de geçerli olduğu söylenebilir. Son kertede Burke’ün ‘anti-rasyonalist epistemolojik-moral kurgusu’, İskoç Aydınlanması’nın önemli ve saygın bir kategorisi olan ‘ticari toplum (commercial society)’ idealinin insan doğasıyla ve tarihsel evrimle doğrulanması, meşrulaştırılması ve doğallaştırılmasının teorik alt yapısını oluşturmaktadır.³⁷¹ Özcesi, farklı yorumlar olmakla birlikte, Burke’ün akıl eleştirilerinin de karşıtları kadar söylemsel bir araç olduğunu söyleyebiliriz.³⁷² Ancak bu söylemsel aracın

³⁷⁰ Yayla, **Liberalizm**, s. 71.

³⁷¹ Bu konuya ilişkin C.B.Macpherson’un yorumları ve Isaac Kramnick’in bu yorumlara yönelik eleştirileri için bkz. Kramnick, “The Left and Edmund Burke”, **Political Theory**, Vol. 11, No. 2, Mayıs 1983, s. 201-211.

³⁷² Estetik, moral ve siyasal teorinin karşılıklı ilişkisini ele alan Eagleton, Burke’ün estetik ve moral teori çerçevesindeki açıklamalarını çok farklı açılardan incelemekte ve Shaftesbury, Hutcheson ve Hume’u da içeren bu düşünce geleneğinin siyasal alandaki sonuçlarını şöyle değerlendirmektedir: “...bunun politik sonuçları iki değerlidir. Bir yandan, kesinlikle hiçbir kuşku yok ki, acımasız bir şekilde dışlayıcı bir akla karşı duygulanımsal deneyimin iddialarını olumlamak, ilke bakımından ilericidir. Estetik-olan’da, kendinden-haz alan bireye duyulan inançla birlikte hakim-sınıf akılcılığına bir hakareti temsil eden, bir merhametli topluluk ideali, bir diğerkamlık ve doğal duygulanım ideali bulunmaktadır. Öte yandan, iddia edilebilir ki, böyle bir hareket, sonuçta, politik sol için tahrip edici

sınıfsal konumuna ilişkin farklı yorumlar bulunmaktadır; bu yorumlar ve eleştiriler daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

bir yitimi temsil etmeye varır. Burke'ten ve Coleridge'den Matthew Arnold'a ve T.S. Eliot'a kadar, Britanya'da estetik-olan, politik sağ tarafından etkili bir şekilde yakalanmıştır. Kültürün otonomisi, ifade edici veya organik bütünlük olarak toplum, hayal gücünün [imgelemin] sezgisel dogmatizmi, yerel duygulanımların ve tartışılmaz bağlılığın önceliği, yüce'nin korkutucu haşmeti, 'dolayumsuz' deneyimin tersine çevrilemez karakteri, akılsal çözümlemeye sınıksız kapalı bir kendiliğinden gelişme olarak tarih: İşte bunlar, estetik-olanın, politik gericiliğin ellerinde bir silah haline geldiği biçimlerden bazılarıdır." Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 87-88.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI VE DÜZEN SORUNU: DEVRİM KARŞITLIĞI

Bu bölüm Burke'ün, genel bir ifadeyle 'sosyal teori'ye ilişkin temel argümanlarını ve çözümlemelerini ele almaktadır. Öncelikle nispeten teorik bir çerçevede Burke'ün sosyal ilişkiler alanına ilişkin düşünceleri, daha sonra ise toplumsal yapının statik analizi ve değişime bakış açısını ele alan dinamik analizi incelenecektir. Gerçekte bu alanları birbirinden kesin hatlarla ayırmak mümkün değildir ve Burke'ün kendisi de ayırmamaktadır. Ancak temel argümanları daha iyi kavrayabilmek ve açıklayabilmek için, zaman zaman tekrara düşmek pahasına, ayrı incelemenin daha anlamlı ve yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu konulara ilişkin Burke metinleri teorik bir çerçevede yazılmamıştır. Bu nedenle sosyolojik argümanlar, değişik amaçlarla yazılmış metinler içinden ayrı bir çabayla çıkartılmak durumundadır. Bu durum, farklı yorumlara yol açabilmektedir; ancak inceleme nesnemiz Burke gibi sistematik olmayan bir devlet adamı/düşünür olunca kaçınılmaz görünmektedir.

Bu bölümdeki temel perspektifimizi '*devrim karşıtlığı*' oluşturacaktır. Burke'ün toplumsal yapı ve düzene ilişkin düşünceleri ve yorumları, Aydınlanma akılcılığı eleştirileri üzerinde yükselen devrim karşıtlığı ya da devrim eleştirisi temelinde şekillenmektedir. Bir diğer deyişle, Aydınlanma aklı karşıtı epistemolojik-moral kurgunun sosyal teorideki sonuçları, kendisini devrim karşıtı argümanlarda göstermektedir. Toplumsal yapıya ilişkin bu bakış açısının daha sonraki dönemde çok etkili olduğunu söyleyebiliriz.

A- 'Sosyal Teori'nin Temel Argümanları

Burke'ün sosyal teoriye ilişkin temel perspektifi, Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilerinde olduğu gibi, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin oluşturduğu söylemsel çerçeve üzerinde yükselmektedir. Bazı önemli noktalarda İskoç

düşünürlerden farklı düşünmekle ve şerhler düşmekle birlikte, Burke'ün toplumsal yapıya ilişkin açıklamaları gerek metodolojik açıdan gerekse içerik açısından çeşitli şekillerde İskoç Aydınlanması'nın teorik araçlarını kullanmakta ve çıkarımlarını bu perspektiften hareketle savunmaktadır. Bu itibarla, Burke'ün kendi özgül bakış açısını açığa çıkarmak için argümanlarını, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin sosyal teori çerçevesindeki açıklamalarıyla birlikte ele almak gerekmektedir.

a- İskoç Aydınlanması'nda Sosyal Teori

İskoç Aydınlanması düşünürlerinde 19. yüzyıldaki gibi bir 'toplum' teorisi bulmak mümkün olmasa da,³⁷³ toplumsal yapıya ilişkin sosyolojik bakış açısının belirli temaları saptanabilir. Bu açıdan çeşitli yazarlara göre, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin ifade ettiği birçok düşünce ya da çözümleme tarzı, sosyolojinin ön-tarihini ya da daha sonra geliştirilecek olan sosyolojik argümanların temellerini oluşturmaktadır.³⁷⁴ Buna karşılık Fransız Aydınlanması'nın felsefi materyalizminin atomistik bireyciliği ve toplumsal sözleşme kurgusuna dayalı birey-toplum algılayışı, sosyolojik anlamda bir toplum teorisinin oluşmasını engellemiştir.³⁷⁵ Hiçbir şeyin akıl süzgecinden geçirilmeden kabul edilmemesini savunan *les philosophes*'un, *Ancien Régime*'e yönelik eleştirileriyle geleneksel yapının toplumsal kurumlarına saldırımları da bu yöndeki bir teorik kavrayışa engel olmuştur. Bu noktada Fransız

³⁷³ Swingewood'un ifadesiyle, " 'Sosyoloji' derken, onu, kendi inceleme nesnesi olan özgün bir disiplin olarak, iktisat, tarih, felsefe ve hukukla ilgili çalışmalardan açıkça farklılaştıran, sistematik bir bilgi, özgül metodoloji ve kavramsal çerçeve külliyatını kastediyorsak, on dokuzuncu yüzyıldan önce sosyoloji yoktu... on sekizinci yüzyılın toplum teorisi, politik felsefenin, tarihin, politik ekonominin ve sosyolojinin özgün biçimde içiçe geçtiği bir karışım olarak kalmıştır." Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akinhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 21.

³⁷⁴ Çeşitli yazarlar, sosyolojik perspektifin 18. yüzyıldaki temelleri için *les philosophes*'u değil İskoç Aydınlanması düşünürleri, Giambattista Vico ve Montesquieu'yü işaret etmektedir. Ayrıntılar için bkz. Alex Callinicos, **Toplum Kuramı -Tarihsel Bir Bakış-**, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 27-68; Robert Bierstedt, "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", çev. Uygur Kocabaşoğlu, Tom Bottomore ve Robert Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, yayına hazırlayan: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, s. 17-50; Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 21-45; Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 70-73.

³⁷⁵ "...Fransız Aydınlanması'nın atomistik bireyciliği, Montesquieu'nün sosyolojik kavrayışlarının, özellikle bütünsel, sistemik bir bütün olarak toplum görüşünün derinleşmesini önliyordu. Zaten bu yüzden, Diderot'nun projesi olan *Encyclopedia*'da 'toplum' maddesi bulunmamaktadır. Diderot gibi Voltaire de, değişmez biçimde, 1750-sonrası Fransız düşüncesinin bireyci rasyonalizmiyle felsefi kuşkuculuğunun içinde kalmıştı. Yalnız Rousseau bir istisnadır." Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 33.

ve İskoç Aydınlanması'nın içerisinde olduğu toplumsal ve siyasal koşulların birbirinden oldukça farklı olmasının önemli olduğunu belirtmek gerekir. Fransız filozoflar Kıta Avrupası'ndaki mutlak monarşilerin en büyüğü ile karşı karşıya bulunurlarken, İskoç düşünürler fikirlerini 1701 yılından itibaren tarihteki ilk anayasal monarşinin parçası olan bir ülkede oluşturmuşlardır.³⁷⁶

Dolayısıyla Fransız filozofların felsefi bireyciliği ve akılcı ilkeleri büyük ölçüde, dini ve geçmişin kalıntısı olan toplumsal kurumları düzenleyen mutlakiyetçi devletin irrasyonel güçlerini hedef almıştır. “...Bir bakıma feodalitenin sürdürülmesinin üstyapısal kurumu olan kral-devletin (dolayısıyla, *Ancien Régime*'in) yadsınması[na]” hizmet eden filozoflar, geleneksel toplumsal kurumlara yönelik eleştirileriyle “feodal sömürüye, soylu-avam ayırımına, feodal yapıdan kaynaklanan adaletsizliklere ve haksızlıklara, kraliyetin keyfi uygulamalarına ve baskılarına karşı çıkarak ve *Ancien Régime*'in temel dayanağı olan Kilise'yi yerden yere vurarak bu yıkım işlevini gerçekleştirmişlerdir.”³⁷⁷ Filozoflar bu hedefe yönelik olarak, kendi içlerinde farklılıklar taşısa da, teorik düzeyde aklın ilkelerine dayalı bir sözleşme anlayışı ve bireyci atomizme dayanan bir sosyal teoriyi benimsemişler; buradan hareketle siyasal topluma ‘yapay’ bir nitelik atfederek, toplumsal ve siyasal kurumların aklın ilkeleriyle uyum içinde olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu bakış açısı, geleneklerin ve adetlerin zenginliği ve çeşitliliğini, toplumsal kurumların işlevlerini ve sürekliliklerini, ayrıca geçmişin öğelerinin şimdiki zamana fiilen hangi yollarla taşındığını açıklayamayan bir toplum kavrayışını yansıtmaktadır. Swingewood'un ifadesiyle, “zaten rasyonalist bir atomistik çerçeve içinde geliştirilemeyecek olan tam da bu yaklaşımdı. Aydınlanma felsefesi [Fransız Aydınlanması], *filozofların* irrasyonel etiketini yapıştırdıkları kurumların önemini fiilen en alt düzeye indirmişti. Özel olarak da, insanın mükemmelliğine ve ilerlemesine ağırlıklı bir vurgu yapıldığı göz önüne getirildiğinde, *değişim içindeki süreklilik* problemi yeterli bir şekilde ortaya koyulamıyordu.”³⁷⁸

³⁷⁶ Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 34.

³⁷⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 352.

³⁷⁸ *Les philosophes*'un bu bakışının toplumsal kurumlara yönelik sosyolojik bir perspektif geliştirmeyi engellediğini belirten Swingewood, bunun en açık şekilde bir toplumsal kurum olarak dine bakışlarında örneklediğini ifade etmektedir: “Tarihsel geçmişte oluşmuş olan din gibi, irrasyonel olarak adlandırılan kurumlar, şimdiki zamanla aktif ilişkileri çerçevesinde kavramsallaştırılamıyordu:

Oysa özellikle Ferguson, Millar vb. gibi İskoç düşünürlerde, Montesquieu ve Burke’te açığa çıkan yaklaşım, Fransız Aydınlanması’nın anti-tarihsel rasyonalizmiyle keskin bir karşıtlık sergilemektedir. Sosyal teoriye ilişkin olarak akla dayalı ideal ilkelerden ya da kurgulardan değil empirik bir perspektifle tarihsel ve toplumsal verilerden hareket eden bu yaklaşım, ‘evrensel insan doğası’na göndermede bulunsa da, Fransız Aydınlanması’nın bireyci atomizmine karşı bir çizgide yer almakta ve toplumsal kurumlar, toplumsal kurallar, gelenekler, adetler, davranış biçimleri (manners), ortak inançlar ve değerler vb. gibi unsurların ön planda olduğu bir sosyal teoriyi gündeme getirmektedir. Bu bakış açısından *les philosophes*’un bireyci sosyal teorisinin, faal bir toplum için zorunlu toplumsal bağları fiilen yaratan geleneksel kurumlara yönelik analizleri yetersiz görülmektedir. Toplumsala ilişkin rasyonalist kurguların eleştirisine dayalı bu yaklaşım toplumu, bireysel iradeler üzerinde yükselen yapay bir kurum olarak değil, çoğu zaman ‘irrasyonel’ görülebilen geleneksel unsurların aktif rol oynadığı süreklilik taşıyan organik bir bütün olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısında toplumsal kural ve kurumlar, bireysel irade ve eylemlerle ilişkili ancak onların tarihsel süreçteki evrimsel ve karmaşık birikiminin öngörülemez sonuçları olarak kavranmaktadır.³⁷⁹ Kısacası burada da ‘birey’den hareket edilmekle birlikte, sosyal teoride bireyi aşan toplumsal ve tarihsel unsurlar vurgulanmaktadır.

Bu noktadaki ayrımı vurgulamak için, sözleşme kuramcıları içinde sosyolojik bir perspektife en çok sahip olan Rousseau ile İskoç düşünürler ya da Montesquieu’nün yöntemsel farklılığına değinmek açıklayıcı olacaktır. İskoçlar ve Montesquieu insanı mevcut toplumsallık içinde inceleyerek olgulardan hareket etmeyi savunurken, Rousseau bu yaklaşımı mahkum etmekte ve filozofun, normatif yaklaşımdan hareketle doğru bir siyasal toplumun temellerini ortaya koyabilmek için

Toplumu bir bütün olarak gören bir yaklaşımdan yoksun olan rasyonalist düşünce, dinsel fikirleri, toplumun idamesinde hiçbir kayda değer ve pozitif rol oynamayan, çemberin dışında ve geçmişin kalıntısı öğeler olarak tanımlamıştı.” Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 51-52. Bu yaklaşımın tam tersi bir bakış açısına sahip olan Burke ise, tarihin ürünü olan dinsel/geleneksel inançların, düşüncelerin ya da duyguların bir toplumsal yapıdaki önemli işlevlerine ve özellikle düzen açısından sosyolojik anlamdaki destekleyici rollerine dikkat çekmektedir. Burke’e göre, toplumsal kurumları destekleyen dinsel duygu ve düşünceler çoğu zaman akılcı argümanlara aykırı görülebilir olsa da, tarihin ürünleri olarak insan ve toplumun doğasıyla bütünleşmiş kaçınılmaz unsurlardır. Burke, Fransız felsefesinin dine saldırısını bu açıdan toplumsal olana bir saldırı olarak görmüş ve şiddetle karşı çıkmıştır.

³⁷⁹ Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 36-38.

olguları bir kenara bırakması gerektiğini belirtmektedir. Rousseau'ya göre olgulardan hareket etmek, olması gereken adalet ve hukuk düzenini değil mevcut düzendeki fayda ve çıkarları ön plana çıkaracaktır. Buradan hareketle Rousseau, insanın doğasını değiştiren ya da ona yeni bir doğa kazandıran akla dayalı yeni bir toplum, yeni bir siyasal bütün yaratmayı amaç edinen toplum sözleşmesini kurgulamaktadır.³⁸⁰ İskoç düşünürler ve Montesquieu ise, 'doğal insan' ya da 'toplum sözleşmesi' gibi kurgulara bunların empirik gerçekliği olmadığından hareketle karşı çıkarak, bu tarz ideal ve soyut kurgularla somut toplumsal ve tarihsel gerçekliğin anlaşılamayacağını savunurlar. Buna göre, rasyonalist kurgular üreten düşünürlerin amacı olguları anlamak ve açıklamak değil sürmekte olan kurulu düzene karşı çıkmak ya da kurulacak olan düzeni meşrulaştırmaktır. Bu kurgusal yaklaşıma karşıt olarak, toplumun özü ya da kökeni problemiyle uğraşmayan Montesquieu ve İskoç düşünürler argümanlarını empirik verilerin, olguların incelenmesine dayandırmaktadır.³⁸¹ Bu önemli yöntemsel farklılığı belirtmenin ardından spesifik olarak İskoç Aydınlanması düşünürlerinin sosyal teoriye ilişkin düşüncelerine geçebiliriz.

İskoç Aydınlanması düşünürlerinin geliştirdiği sosyal teori, birinci bölümde ele aldığımız moral felsefelerinin temel argümanları üzerinde şekillenmektedir; anti-rasyonalist bilgi kuramı ve moral felsefe ile bu çerçevedeki sosyal teori birbirini bütünlemektedir. Bir diğer ifadeyle, 'toplumsal insan' ve genel olarak 'toplum'a ilişkin sosyolojik çözümlemeler temellerini, insan doğasının ya da zihninin yapı ve işleyişinin empirik, İskoçlara göre 'bilimsel', açıklamasında bulmaktadır. Empirik yaklaşımın sonucunda mevcut toplumsallıktan hareket edilmekte ve insan doğasının temel ilkeleri de bu toplumsallık içinde kavranmaktadır. Kendilerine 'İskoç moralistleri' denmesinin ana sebebi, sosyal teoriye ilişkin temel argümanların doğrudan, rasyonalizm eleştirisi temelinde şekillenen moral felsefeye dayanıyor olmasıdır. İskoç düşünürlerin oluşturmaya çalıştıkları 'insan bilim'in karşılıklı olarak

³⁸⁰ Rousseau ve Montesquieu arasındaki bu yöntemsel farklılığa ilişkin bkz. Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 371-374; Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 68-69.

³⁸¹ Örneğin Adam Ferguson'a göre, "toplumun incelenmesinde buluşlardan, tahminlerden ve spekülasyonlardan (burada Rousseau'yu ima etmektedir) kaçınmak ve bunların yerine gözleme dayanmak zorunludur." Bierstedt, "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 44.

birbirini besleyen bu iki inceleme düzlemi (moral felsefe ve sosyal teori ya da insan doğası ve toplum) gerçekte birbirinden ayrılamaz bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, çözümleyici (analitik) olması açısından iki ayrı alanmış gibi ele alınması, bunların birbirinden ayrı görüldüğü anlamına gelmemelidir.³⁸² Burke için de geçerli olmak üzere, gerçekte incelenmesi söz konusu olan tek bir şey vardır: ‘Toplumsal İnsan’.

Birinci bölümde belirttiğimiz gibi, İskoç Aydınlanması’nın akıl anlayışı gelenek, alışkanlık, tarihsel süreçte kendiliğinden oluşan kurallar, beşeri duygular, beşeri imgelem vb. gibi unsurların öne çıktığı bir çerçevede ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu akıl anlayışı üzerinde yükselen sosyal teori de, bu argümanlara uygun olacaktır. Bir diğer deyişle, İskoç düşünürlerin Kıta Avrupası’nın akıl ve rasyonalizm anlayışına yönelik eleştirileri, sadece bilgi ve ahlak kuramı açısından değil, bunların üzerinde yükselen sosyal ve politik kuram açısından da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, bu düşünceler, rasyonalist temelde oluşturulan sosyal ve politik kurguların meşruiyetini yok etmektedir.³⁸³

İskoç düşünürlerin sosyal ilişkiler alanına ilişkin varsayımları temelde doğal hukuk yaklaşımı, doğa hali (natural state) ve toplumsal sözleşme kurgularının eleştirisi üzerine kuruludur. Buna göre, insanlar hiçbir zaman toplum dışı bir doğa hali içinde yaşamamıştır;³⁸⁴ eğer bir doğal durum aranıyorsa bu, insanlar için mevcut

³⁸² O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 25.

³⁸³ Örneğin Hume için, Çiğdem’in değerlendirmesi şöyledir: “Bir bütün olarak Hume felsefesi, Kıta Avrupası Aydınlanması’nın katı rasyonalist yaklaşımına, ampirist bir karşılık olma özelliğini korumaktadır. Böylelikle rasyonel bir temellendirmeye inşa edilen tabii hukuk teorisi ve toplumsal sözleşme anlayışına da karşı çıkmaktadır ki böylece, Hume hem felsefe hem etik hem de politik olarak gerçekten Aydınlanma’nın kırılışını temsil etmektedir.” Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 68-69; İlkay Sunar’ın ifadesiyle “Hume bu şekilde empirizmi mantıksal sonuçlarına ulaştırdığı zaman bütün rasyonalist toplum teorilerini temelden yıkmış oluyordu. Aydınlanma devrinin ‘doğal yasa’ teorisi kadar toplumsal sözleşme teorileri de geçerliklerini kaybediyorlar, gerçeklikten yoksun metafizik görüşler olmaktan ileri gidemiyorlardı. Aydınlanma devri düşünürlerinin belirli bazı öncüllerden yola çıkarak kurdukları rasyonel ahlak da, olandan (insan doğası) olması gereken siyasal sistemleri çıkaran toplumsal sözleşme teorileri de tek bilgi kaynağı yaşantıya (deneye) dayanmadıkları için birer yanılsamadan ibarettir... toplumsal yaşam ne bir ‘firma’ gibi sözleşme ve kontrat ile ne de rasyonalistlerin ileri sürdüğü ince fakat hayali sistemlerle temellendirilebilirdi; toplumsal yaşam Hume’a göre, temelde alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanmaktadır.” Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 74-75.

³⁸⁴ Ferguson’un ifadesiyle, “İnsanlar gruplar halinde ele alınmalıdır... ve bu konuya ilişkin her deney, tek bir adamla değil, toplumun bütünüyle ilgili olmalıdır.” Ve yine, “İnsanlar hep kümeler ve topluluklar halinde dolaşmış ya da yerleşik hayatı seçmiş; uyum içinde olmuş ya da kavgaya etmişlerdir.” Bierstedt, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 44.

toplumsallıktır.³⁸⁵ Çünkü, İskoç düşünörlere göre, doğa hali ve toplumsal sözleşme gibi rasyonalist kurguların empirik temeli yoktur ve bu nosyonlar, insan doğasının yanlış kavranması üzerine kuruludur. Bir başka ifadeyle, insanların toplumsallık öncesi durumlarına ilişkin bir tarihsel delil yoktur ve empirik gerçeklik, tarih boyunca bütün insanlar tarafından paylaşılan evrensel insan doğasının toplumsal özünü açıkça göstermektedir.³⁸⁶

İnsan doğasının bu evrensel yapısını Hume şöyle ifade etmektedir: “Bütün toplumlarda ve çağlarda insanın eylemleri arasında büyük bir yeknesaklık (tekbiçimlilik) olduğu ve insan doğasının ilke ve uygulamada aynı kaldığı evrensel olarak kabul görür... Bütün zamanlarda ve her yerde insanlar o kadar aynındırlar ki, tarih bize bu bağlamda yeni ya da alışılmamış hiçbir özelliikten söz etmez. Tarihin başlıca yararı yalnızca insanları çok değişik koşul ve durumlarda sergileyerek ve bize gözlemlerimizi dayandırabileceğimiz malzeme sunarak, insan eylem ve davranışının düzenli kaynaklarıyla bizi tanıştırmak, insan doğasının düzenli ve evrensel ilkelerini keşfetmemizi sağlamaktır.”³⁸⁷ Hume ve diğer İskoç düşünörlerin nazarında insan doğasının bu evrensel yapısı onun doğal toplumsallığının da kaynağını oluşturmaktadır. Bunun dışında akla dayalı soyut kurgularla toplumsallığın özünü açıklamaya çalışmak abesle iştigalden ibarettir. Empirik gerçeklik toplumsal kuralların, ilişkilerin, geleneklerin, adetlerin vs. çeşitliliklerini göstermekle birlikte aynı zamanda insan doğasının evrensel yapısında açığa çıkan tek biçimliliğini ya da yeknesaklığını da ortaya koymaktadır. İskoç düşünörlere göre insan ve topluma ilişkin bilimsel incelemeyi (insan bilim–science of men) mümkün kılan da temeldeki bu birörnekliktir.

³⁸⁵ “Toplum, Ferguson için ayrı bir inceleme alanıdır. İnsanın tabii durumu, toplum içindeki durumudur ve insan için önemli olan, kendi başına yapıp ettikleri değil, başkalarıyla birlikteyken yaptıklarıdır. İncelenmesi gereken kendi tikel bireysel varoluşu içerisindeki insan değil, toplumsal insandır, bu nedenle Ferguson, bir ilk durum ya da tabii durum düşüncesini reddetmiştir.” Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 72; aynı şekilde Hume’un da doğa durumunu boş bir hayal olarak nitelenmesi ve tarihte bilinen bütün yönetimlerin rıza ile değil zorla kurulduğunu belirtmesi Peter Gay’e şunları söyletmiştir: “Hume, yalnızca ahlak felsefesini değil, siyasal felsefesini de sosyolojiye dönüştürmek istemektedir.” Bierstedt, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 42-43.

³⁸⁶ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 40-41.

³⁸⁷ David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s. 68.

Ferguson’a göre doğa durumunu arayacak olursak, nerede olursak olalım, Ümit Burnu’nda da, Britanya Adaları’nda olduğu kadar onu çevremizde buluruz. Siyasal ve ahlaki kavrayışın en gelişmiş ve incelmış formları, akıl ve düşüncenin ilk biçimlerinden daha yapay değildir; bütün durumlar eşit derecede doğaldır. Çünkü insan sadece kendi doğasını ya da yaratılışını takip etmekte ve doğanın kendisine verdiği güçleri/yetileri kullanmaktadır.³⁸⁸ Kısacası, beşeri hayatın doğal durumu mevcut sosyalliktir. Bu nedenle politik meşruiyeti sağlamak için bunun dışında soyut kurgular aramak hem temelsiz hem de faydasızdır. Dolayısıyla ‘doğal haklar’ gibi nosyonların, kavramsal ve normatif olarak sosyal varoluşumuzdan ayrı düşünülmemesi ve bu sosyal bağlam içinde anlaşılması gerekir. Özellikle Adam Ferguson ve David Hume’un metinlerinde en açık ifadesini bulan bu düşünceler, genel olarak İskoç Aydınlanması’nın yaklaşımını temsil etmektedir.³⁸⁹

İskoç düşünürlerde sosyal ve politik alana ilişkin varsayımların temelinde, moral felsefede olduğu gibi, akıl ya da aklın doğruları değil, tecrübe, gelenek, alışkanlık, fayda, duygu, imgelem vb. gibi unsurlar bulunmaktadır. Dolayısıyla nasıl ahlak ve adalet kurallarının temelinde akıl ve aklın tasarımı yoksa, sosyal ve politik kuralların ya da kurumların temelinde de yoktur. Ayrıca aklı bunların temeline yerleştirmeye çalışan kurgusal inşa çabaları da temelsiz ve aldatıcıdır. Örneğin Hume’a göre, daha önce belirttiğimiz gibi, toplumsal yaşamı temellendiren kurumların, kuralların, yasaların ve inançların temelinde alışkanlıklar, gelenek ve görenekler bulunmaktadır. Bunlar da son kertede insanoğlunun pratik deneyiminin ürünüdür; tarihsel süreçteki faydası ve insanların ihtiyaçlarını karşılaması varlıklarını devam ettirmelerini sağlamıştır.³⁹⁰

³⁸⁸ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 41; “İnsan doğasının hep aynı olması, nerede ilerleme meydana gelirse, bunun hep aynı yolu izlemesini gerektiriyordu; çünkü, toplumsal ilerleyiş elverişli ortamlarda insan doğasının kendisini gerçekleştirmesinin bir ürünüydü.” Ferguson’un ifadesiyle, “Her biçimin tohumu, insanın doğasında bulunmaktadır; mevsimle birlikte filizlenir ve olgunlaşır.” Kenneth Bock, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s.73.

³⁸⁹ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 40-44.

³⁹⁰ Sunar’ın ifadesiyle, “Fayda teorisinin rasyonalizm ile bileşiminden ortaya çıkan reformist görüşlere karşı, Hume fayda teorisini ampirizm ile birleştirerek muhafazakar bir teori yaratmıştır.” Sunar, **Düşün ve Toplum**, s. 75.

Hume'a göre tarihte bilinen bütün yönetimler gerçekte şiddet ve zora dayanmaktadır. Ancak zamanın geçmesi ile alışkanlığın ve geleneğin gücü bu yönetimleri meşru ve bağlayıcı (obligatory) hale getirmiştir.³⁹¹ İmgelemin, geleneğin ve alışkanlığın zaman içinde oluşan canlı somutlaşması (living embodiment) olmaksızın, sosyal ve siyasal düzenlemelerin bir anlamı olmayacaktır. Çünkü ahlak ve adalet kurallarının, siyasal itaatin oluşumu ve bireylere aşılması zaman içinde insan doğasındaki tutkuların belirli gelenekler ve alışkanlıklarda somutlaşmasıyla gerçekleşmektedir. Bu da yine son kertede, insanların ihtiyaçları ve sosyal hayatın deneyimlerinde açığa çıkan faydaya dayanmaktadır. Hume'un insan doğasının yapı ve işleyişine dair düşünceleriyle uyum içinde olan bu argümanların, tarihsel olarak temellenmiş bir faydacılıktan hareketle mevcut toplumsal ve siyasal düzenin savunulmasına yol açtığı söylenebilir. Buradan hareketle O'Neill sadece Hume'un değil genel olarak bütün İskoç Aydınlanması düşünürlerinin, Kıta Avrupası Aydınlanması düşünürlerine kıyasla mevcut kurumsal yapı ve sosyal ilişkilerle uzlaşım içinde olduklarını belirtmektedir.³⁹²

Kıta Avrupası Aydınlanması'nın 'yıkıcı ve tekrar inşa edici' silahı olan akıl, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin ellerinde sürekli olarak ne kadar sınırlı ve güçsüz olduğuna ilişkin argümanlarla karşılaşmaktadır.³⁹³ Buna göre, bireysel düzeyde olduğu gibi, sosyal düzenin tekamül ve işleyişinde, sosyal kurumların ve sosyal ilişkilere dair kuralların oluşmasında aklın gücü sınırlıdır. Bu nedenle, içinde

³⁹¹ Bu noktada Burke'ün ve Hume'un açıklamaları kesişmektedir. Burke'e göre de başlangıçta zora dayanan yönetimler, zamanın ve geleneğin gücüyle meşruluk kazanmakta ve yumuşamaktadır. Burke, **Reflections**, s. 165; Ayrıca Burke, 26 Şubat 1790 tarihinde yüzbaşı Thomas Mercer'e yazdığı mektupta, *geleneğin ya da devam eden alışkanlığın (prescription)* bir hak yarattığını savunmaktadır. Buna göre, başlangıçta silahla yani şiddetle elde edilen haklar zamanla meşru hale gelmektedir. Çünkü "bu, *eski şiddettir (old violence)*; başlangıçta yanlış olabilir ancak zamanla kutsanmış ve meşru hale gelmiştir" (vurgu Burke'e aittir). O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 172,181; Bu 'eski şiddet'in ürünlerinin zamanla kazandığı meşruluk iddiasını ayrıcalıklı sınıfların çıkarlarının saçma bir savunusu olarak gören A. Sieyès ise, eğer bu bir hak doğuruyorsa, gelinen noktada aynı şiddeti üçüncü tabakanın (*tiers état*) da uygulayabileceğini belirtir: "Soyluların bu düzeni doğrulamak amacıyla öne sürdükleri fetih hakkının saçmalığına değinen ve bunun gerçekte bir hak doğurmadığını belirten Sieyès, bugün artık yeterince güçlenmiş olan üçüncü tabakanın güç kullanarak (yani fetih hakkına dayanarak) soyluları geldikleri "eski Almanya'nın ormanlar ile bataklıklarına" kolaylıkla geri yollayabileceğini vurgular." Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 193.

³⁹² O'Neill, "Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?", **A Revolution in Morals and Manners**, s. 42-43.

³⁹³ Bu noktada Peter Gay'in ifadesini hatırlatabiliriz: Aydınlanma aynı zamanda "...akıl [reason] çağı değil, akılcılığa [rationalism] karşı isyan çağıydı." Gay, **The Party of Humanity: Essays on the French Enlightenment**, s. 270.

yaşadığımız kompleks oluşumlar (kurallar, kurumlar vb.) basit bir şekilde akıldan ya da aklın bilinçli tasarımından çıkarılamaz. Bunlar, tarihsel süreçte nesiller boyunca evrimleşerek gerçekleşen sayısız bireysel eylemin kasıtsız (unintended), bilinçli şekilde planlanmamış, tasarlanmamış sonuçlarıdır; beşeri öznenin eylemlerinin sonucudur ancak bilinçli ya da tasarımı ürünleri değildir.³⁹⁴ İskoç düşünürlerin geliştirdikleri ‘*kendiliğinden oluşan sosyal düzen (spontaneously generated social order)*’ nosyonu, temelde kurucu aklın inşası ya da tasarımı olmayan, tarihsel süreçte evrimsel bir şekilde meydana gelen kural ve kurumlara dayanan bir düzen anlayışını ifade etmektedir.³⁹⁵ Akıl yerine alışkanlığa, geleneğe, adetlere, kendiliğindenliğe (spontaneousness) vurgu yapan bu yaklaşım, İskoç düşünürler açısından ahlak ve adalet kurallarının, toplumsal ve politik kurumların oluşumu ve işleyişi, ekonominin işleyişi, dilin gelişimi, hukuk sisteminin ve yönetimlerin oluşumu vb. gibi birçok farklı alanda geçerlidir. Ferguson’un ünlü ifadesiyle: “Çok sayıda insanın her bir adımı ve hareketi, aydınlanmış çağlar [enlightened ages] diye adlandırılan dönemde bile, geleceğe yönelik aynı düzeyde bir körlükle gerçekleşir; ve uluslar, gerçekten *insan eyleminin sonucu olan, fakat insan tasarımının [design] uygulanması olmayan* kurumları tesadüfen bulurlar.” En açık şekilde Ferguson’un ifade ettiği ve en çok da Smith’in ‘*görünmez el*’ nosyonuna ilişkin olarak hatırlanan bu yaklaşım, Burke’te ve anti-rasyonalist liberal-muhafazakar düşünce geleneğinin diğer düşünürlerinde de bulunan ‘tasarlanmamış sonuçlar (unintended consequences)’a yönelik vurgu ve ‘amaçlı rasyonalite’nin eleştirisine dayalı bir sosyal teoriyi yansıtmaktadır.³⁹⁶

Toplumsal yapıların bireysel eylemlerin maksat dışı sonuçları olduğu ilkesi olarak bilinecek düşüncenin geliştirilmesinde Smith’in çözümlemeleri de çok etkili

³⁹⁴ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 44.

³⁹⁵ Yayla’nın ifadesiyle, “Hume, bu kuralların tedricen geliştiğini, yavaş bir ilerlemeyle geçerliliğe kavuştuğunu, ihlal edilmelerinden doğan sürekli sakıncaların görülmesiyle güç kazandığını anlatmak için çok çaba harcar. Klasik liberal teoride ‘*kendiliğinden doğan düzen*’ (spontaneous order) dediğimiz çok önemli unsurun kökleri işte Hume’un bu izahında yatmaktadır. Düşünür, dillerin, gümüş ve altının değişim birimi olmasının, hukuk ve ahlak sistemlerinin de bu şekilde ortaya çıkan kurumlar olduğunu, belirli bir aklın bilinçli, önceden planlanarak yaratılmış eserleri olmadığını anlatmaktadır. Tabiatıyla, bütün bu kurumların gelişmesinin temelinde yatan faktör, insanlığa geçmişte fayda sağlamaları ve halen fayda sağlamaya devam ediyor olmalarıdır.” Yayla, **Liberalizm**, s. 64-65.

³⁹⁶ O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 44.

olmuştur. Smith insanın, doğasında bulunan itici güçlerden³⁹⁷ hareketle rasyonel bir muhakemeye değil hemen ortaya çıkan duygu ve hissedişine dayanarak davrandığında, bunun bir bütün olarak toplumda bir denge ve ahenk meydana getirdiğini söylemektedir. İnsanlar kendi doğalarına uygun hareket ederlerken aynı zamanda diğerlerinin de yararına olacak, bilinçli ve rasyonel şekilde planlanmamış olan sonuçlar yaratmaktadır.³⁹⁸ Buna göre, doğalarının bir sonucu olarak durumlarını iyileştirmek ve daha iyi yaşamak için kendi çıkarlarının peşinde koşan bireyler, kimsenin bilinçli olarak yaratmadığı bir etki yaratarak, ‘*görünmez bir el*’ dolayısıyla herkesin refahını arttıracaktır. Smith’in sık sık sözünü ettiği ‘*işlerin doğal akışı*’na bırakıldığında, kişisel çıkar arayışı bir bütün olarak toplum için iyi olanı doğuracaktır.³⁹⁹ Smith ekonomik ilerlemenin ve gelişmiş toplumların refahının kaynağı olarak gördüğü işbölümünün nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışırken şöyle yazar: “İşbölümü, insan doğasında olan, görünüşte öyle kapsamlı bir yararı olmayan, belirli bir eğilimin, bir şeyi başka bir şeyle değiş tokuş etme, takas etme eğiliminin zorunlu ama çok yavaş ve aşamalı sonucudur... bu bütün insanların ortak özelliğidir ve başka hiçbir hayvan ırkında bulunmaz.”⁴⁰⁰ Görüldüğü üzere, rasyonel bir iradenin ya da bilinçli bir düzenlemenin ürünü olmayan işbölümü, insan doğasındaki bir eğilimin yavaş yavaş gelişmesi sonucunda ‘zorunlu olarak’ ortaya çıkmaktadır. Paranın keşfedilmesi ve yaygın şekilde kullanılmaya başlanması da benzer şekilde doğal bir süreç içinde gerçekleşmiştir.

³⁹⁷ “Smith’e göre insanın hareket ve davranışlarında rol oynayan üç itici güç vardır: a) Kendini düşünme ve sempati, b) Hürriyet arzusu ve topluma uyma adabı, c) Çalışma itiyadı ve mübadele eğilimi.” Yayla, **Liberalizm**, s. 73.

³⁹⁸ Callinicos’a göre bu noktada, her bir insanın davranışından kaynaklanan ‘nesnel toplumsal örüntü’ kavramının biçimlenişini tespit edebiliriz. Zenginlerin kendilerini gerçekleştiren eylemleriyle ‘farkında olmadan, bilmeden toplumun çıkarlarına hizmet ettiklerini’, toplumsal açıdan yararlı bir rol oynadıklarını savunarak bu durum üzerine en ünlü yorumu (büyük olasılıkla Rousseau’ya karşı) Smith yapmaktadır: “Onlar yoksullardan biraz daha fazla tüketirler ve doğal bencillik ve açgözlülüklerine rağmen, yalnızca kendi rahatlarını düşünüyor da olsalar, çalıştırdıkları binlerce işçinin emeğinden elde etmek istedikleri tek amaç boş ve doymak bilmez arzularının tatmin edilmesi de olsa, geliştirdiklerinden aldıkları bütün ürünleri yoksullarla paylaşıyorlar. *Görünmez bir el*, onları, dünya, eğer yurttaşlar arasında iki eşit parçaya ayrılırdı, yaşamsal zorunluluklar nasıl dağıtılabılırdıysa hemen hemen öyle bir dağıtım yapmaya yönlendirir, yani *böyle bir niyetleri olmasa da, bilmeseler de toplumun çıkarlarına hizmet ederler* ve türlerin üremesi için gerekli araçları sunarlar. Tanrı’nın inayeti, dünyayı birkaç soylu arasında dağıttığında, paylaşımından yoksun kaldığı düşünülenleri unutmamış ya da terk etmemiştir. Onlar da ürettiklerinin hepsinden paylarını alırlar.” Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*’den aktaran Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 36-37.

³⁹⁹ Ayrıntılar için bkz. Yayla, **Liberalizm**, s. 79-83.

⁴⁰⁰ Smith, *Wealth of Nations*’dan aktaran Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 39-40.

Smith'in açıklamalarında 'maksat dışı sonuçlar ilkesi' analitik bir araca dönüşmektedir. Callinicos'un ifadesiyle, Smith'in "...saptadığı ekonomik örüntüler, ne politik kurumlar ve devlet adamlarıyla ne de tek tek insanlarla ve onların bilinçli eylemleriyle eşitlenemeyecek bir toplumsal nesnelliği" yansıtmaktadır. Ancak bu yaklaşım insan doğası kavramına ayrıcalıklı bir statü vermektedir. Toplumsal olayların doğal sürecinin belirlenmesi, öncelikle bütün insanların tabiatında bulunan, dolayısıyla ortak olan evrensel itici güçlerin, eğilimlerin saptanmasına dayandırılmaktadır. Buradan hareketle de, olguların doğal süreci aynı zamanda olması gereken süreç anlamına gelmekte, 'doğal' olana normatif bir çağrışım katılmaktadır.⁴⁰¹

Özcesi, İskoç anti-rasyonalist düşünürlerin ifade ettiği bu düşünceler, evrimci bir sosyal teori ve tarih anlayışının da temellerini oluşturmuş ve buna uygun bir siyasal teoriyi açığa çıkarmıştır. Bu yaklaşım, Fransa'da olanın tersine toplumsal ve siyasal alanın radikal dönüştürülebilirliği anlayışına yönelik bir reddiyeyi ifade eder. Buna göre, akıl hem böyle bir güce sahip değildir hem de akla dayalı böyle bir girişimin sonucu kaçınılmaz olarak hüsrana olacaktır. Çünkü böyle bir teşebbüs, Smithçi anlamda 'doğal özgürlük sistemi'nin işleyiş mantığına ve genel bir ifadeyle toplumsal/siyasal kural ve kurumların oluşum mantığına terstir. Kısaca belirtmek gerekirse, aklın teorideki yerine ve ona yüklenen işlevlere göre, sosyal ve siyasal çıkarımlar farklılaşmaktadır.

b- Burke'te Sosyal Teori

Burke'ün sosyal ilişkiler alanına ilişkin düşünceleri, yukarıda kısaca ifade ettiğimiz İskoç Aydınlanması düşünürlerinin bakış açısını paylaşmaktadır. Burke de, Fransız Aydınlanması'nın atomistik bireyciliğine açıkça karşıt bir çizgide yer almakta ve 'soyut' olmakla itham ettiği bu yaklaşımı insan doğasının toplumsallığını kavrayamamakla suçlamaktadır. Burke'e göre de, toplum durumu ya da siyasal toplumu, 'doğa durumu' ve 'doğal insan' gibi rasyonalist kurgulardan hareketle ve mevcut toplumsal ilişki biçimlerini, kurumsal yapıları, davranış kodlarını, değerleri

⁴⁰¹ A.g.e., s. 38-41.

vb. yok sayarak temellendirme çabaları bütünüyle yanlıştır. Bu yaklaşım insanı, toplumsal ve tarihsel olarak taşıdığı tüm niteliklerden ayırarak ele almakta yani gerçek insan doğasına aykırı olan bir soyutlamaya başvurmaktadır. Çünkü toplumsal ve tarihsel olan dışında bir ‘soyut insan’ bulunmamaktadır. İster insanlığın gerçek tarihsel öyküsü olarak sunulsun, isterse tarihsel gerçekliği olmayan metodolojik bir yaklaşım olarak sunulsun, iki durumda da mevcut toplumsal ve tarihsel niteliklerinden soyutlanmış, gerçekliği olmayan bir ‘doğa durumu’ ve ‘doğal insan’ betimlemesi yapılmaktadır. Özcesi, Burke’e göre tarih dışı olan ve insan doğasının toplumsallığını göz ardı eden bu bakış açısı tamamıyla yanlış temellerden hareket etmektedir.

Hobbes, Spinoza ve Rousseau gibi düşünürlerden farklı olarak Burke, insanın bir tür ‘doğal toplumsallık’a sahip olduğunu yani bir *zoon politikon* olduğunu düşünmektedir. Burke’ün bu açıdan Aristoteles geleneği içinde yer aldığını söyleyebiliriz.⁴⁰² İnsan, doğal olarak toplumsal bir varlıktır. Toplumsallığından soyutlanmış rasyonalist bir insan doğası kurgusunun empirik bir temeli olmadığı gibi, bu kurgu Burke’ün inancına göre Tanrısal iradenin şekillendirdiği insan doğasının toplumsal yönlerini de *yapay* (doğal olana sonradan eklenmiş) görerek çok temel bir hataya düşmektedir. Burke’ün Aydınlanma filozoflarında karşı çıktığı en önemli düşüncelerden bir tanesini bu ‘yapaylık’ algılaması oluşturmaktadır. Buna göre, Aydınlanmacı düşünürler doğa durumu ve doğal insan gibi rasyonalist kurgulardan hareketle siyasal ya da sivil topluma yapay bir nitelik atfetmektedir. Dolayısıyla yapaylık taşıyan bu yapı, insanın rasyonel muhakemesiyle anlaşılabilir, değiştirilebilir ya da yeniden kurgulanabilir hale gelmektedir.⁴⁰³ Bu yaklaşım açısına karşı çıkan Burke, bu düşünürlerin toplumsallığın insan doğasına içkin olan niteliğini

⁴⁰² John H. Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer: A Study of Edmund Burke and His Opponents (Ireland)**, University of Michigan, Doktora Tezi, 2001, s. 12.

⁴⁰³ Aydınlanma düşünürlerinin bu bakış açısı, ‘siyasal alanın belirleyiciliği’ inancına yol açmakta, dolayısıyla toplumsal değişimin belirleyici odağı olarak ‘siyaset’ görülmektedir. Ağaoğulları’nın ifadesiyle, “...Aydınlanma, bu yönüyle değişime bir çağrıdır. Aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanma cesaretini gösteren ve evrensel akıl ilkeleri doğrultusunda davranan insanların, halkların kendi kaderlerini kendilerinin çiziceklerine ve köhnemiş yapıları değiştirerek mutlu bir düzen kurabileceklerine olan bir inançtır. Aydınlanmacıların gözünde bu değişim, (siyaseti her türlü toplumsal değişimin belirleyici odağı olarak algılamaları nedeniyle) siyasal iktidar düzeyinden başlatılmalıdır.” Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 352.

kavrayamadıklarını belirtmekte ve bu bakış açısının toplumsal düzen için yaratacağı tehlikeleri çeşitli çalışmalarında uzun uzadıya sıralamaktadır.

Doğa durumundaki insanların akıllarını kullanarak siyasal toplumu bir sözleşmeyle oluşturduklarını iddia etmek Burke'e göre, insanın ve toplumun ya da toplumsal insanın doğasını kavrayamamanın ve doğa bilimlerindeki mekanik bakış açısını sosyal bilimlere taşıma gibi bir hatanın sonucudur. Burke'ün nezdinde insan ve toplumun karmaşık doğası böyle bir basit açıklamaya izin vermemektedir. Burke'ün ifadelerine bakarsak toplumun temelinde bir tür sözleşme vardır ancak bu sözleşme Hobbes, Locke ya da Rousseau'daki gibi bireylerin kendi özgür iradeleri ile oluşturdukları açık ve anlaşılabilir bir yapıda değildir. Burke'e göre toplumun temeline yerleştirilebilecek bir sözleşme, insan ve toplumun doğası gibi çok karmaşık ve aşkın bir niteliğe sahip olacaktır: "Toplum (society) gerçekten bir sözleşmedir. Sadece arizi menfaat temini gayesiyle yapılan yan sözleşmeler insanların keyfi isterse feshedilebilir; fakat devlet (the state) biber, kahve, patiska ve tütün ticaretindeki ortaklık anlaşmaları gibi ele alınmamalıdır; yahut kısa vadeli menfaat için böyle aşağı bir bağlantıyla ihdas edilip de tarafların canı isteyince vazgeçilen bir uzlaşma olamaz. Ona farklı bir saygıyla yaklaşmak gerekir; çünkü o geçici ve dayanıksız mahiyetin/tabiatin kaba hayvani mevcudiyetine hizmetten başka işe yaramayan şeylerdeki ortaklık değildir. Bu, bütün bilimlerde ve sanatlarda ortaklıktır; her erdemde ve her mükemmeliyette ortaklıktır. Böyle bir ortaklığın hasılatı birçok kuşakta elde edilemeyeceği için, devletteki ortaklık yaşayanların ortaklığı olmakla kalmaz, ölmüş bulunanlar ve doğacak olanlarla da ortaklığı gerektirir. Her bir devletin her bir sözleşmesi, bütün fiziki ve ahlaki tabiatları önceden belirlenmiş yerlerinde tutan bozulamaz olan yeminin onayladığı sabit bir sözleşmeye göre tabiatın aşağı kademelerini yüksek kademelerine bağlayan, görünen ve görünmeyen dünyayı birbiriyle birleştiren ezeli ve ebedi toplumun büyük ilksel sözleşmesinde bir maddedir."⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Burke, **Reflections**, s. 96-97; Burke, Fransız filozofların ve devrimcilerin toplumun/devletin bu doğasını kavrayamadıklarını ve onu, elbise değiştirir gibi değiştirebileceklerini zannettiklerini belirtmektedir. Onlara göre halk ve yöneticiler arasında bir tür sözleşme vardır. Ancak bu sözleşme yöneticileri bağlamaktadır ve haşmetli halk (the majesty of the people) hiçbir sebep yokken iradesiyle bu sözleşmeyi feshetme hakkına sahiptir. **A.g.e.**, s. 88; Örneğin Mirabeau, Kasım 1789'da, kilise topraklarının kamulaştırılması üstüne yapılan tartışmayı özetleyen konuşmasında şöyle demektedir: "Bir ulusun feshedemeyeceği hiçbir yasal sözleşme yoktur; eğer isterse yasalarını, anayasasını,

Yukarıdaki uzun pasajdan anlaşıldığı üzere, Burke'ün bir ortaklık olarak betimlediği bu sözleşme, klasik anlamda bir toplum sözleşmesi olmaktan çok uzaktır. Burke'ün sözleşmesi, toplumu oluşturanlar arasındaki bir mutabakatı ya da bireyler ve onları yönetenler arasındaki açık ya da zımni bir anlaşmayı ifade etmemektedir. Burke'ün satırları doğal hukuk filozoflarında (Hobbes, Locke, Rousseau) olduğu gibi, bireylerin kendi iradeleriyle toplumu ya da devleti sözleşmeyle nasıl oluşturduklarını anlatmamakta; toplum ve devletin mahiyetine ilişkin son kertede aşkın bir temele dayanan açıklamalar sunmaktadır. Burke'ün sözleşmesi, gerçekte klasik toplum sözleşmesinin tam tersi bir yaklaşımı ifade etmektedir. Hatta ortada bir sözleşme olduğu bile söylenemez. Söz konusu olan, tarafların iradelerine dayalı bir sözleşme değil bireyler, toplum, devlet, doğa ve Tanrı arasındaki bağlantıyı vurgulayan aşkın bir ortaklıktır.⁴⁰⁵ Buna göre toplum ve devlet tarafların canları isteyince vazgeçebilecekleri bir uzlaşmaya ya da sözleşmeye dayanmaz. Bir ortaklık olarak toplum ve devlet ölülerin, yaşayanların ve doğacakların ya da geçmiş, şimdi ve geleceğin ortaklığıdır. Kısacası insanın doğal toplumsallığı nedeniyle, insan olan her yerde toplum ve devlet vardır. Çünkü yaratıcı onu bu şekilde yaratmıştır ve onun için devleti de dilemiştir: “Bize, erdemimizi olgunluğa erdirebilecek bir doğa bahşeden, aynı zamanda bunun için gerekli araçları da diledi. O, böylece Devlet'i diledi.”⁴⁰⁶ Dolayısıyla doğal hukuk filozoflarının toplum ve devlete ilişkin oluşturdukları ‘yapaylık’ algılaması, insan doğasının toplumsal özü nedeniyle tamamıyla yanlıştır.

Görüldüğü üzere Burke'ün insan aklının sınırlılığına ilişkin birinci bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız düşünceleri, sosyal teorisinin temel argümanlarıyla yakından ilişkilidir. Bir diğer ifadeyle, Burke'ün anti-rasyonalist epistemolojik-moral kurgusu moral felsefe için olduğu kadar, sosyal teori için de geçerlidir. Buna göre

örgütünü ve mekanizmasını değiştirebilir. Yaratmış olan aynı erk, yok edebilir de...” Iain Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi -Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler-**, çev. Necla Arat vd., İstanbul: Say Yayınları, 2004, s. 350.

⁴⁰⁵ J.M. Cameron'a göre, Burke bu satırlarda dinsel inançlarını yansıtmaktadır: “...gerçekten apaçık belli ki Burke, ‘bütün fiziki ve ahlaki tabiatları önceden belirlenmiş yerlerinde tutan dokunulamaz yemin’den bahsederken, Kitab-ı Mukaddes’teki yaratılış hikayesindeki ‘Allah dedi ki’ kelimelerine, ve ‘bütün varlıkları yaratan’ kelimeleri için de Aziz Yuhanna’nın İncil’indeki birinci bölüme atıf yapıyor.” J.M. Cameron, “Edmund Burke”, ed. Maurice Cranston, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995, s. 97.

⁴⁰⁶ Burke, **Reflections**, s. 98.

toplumsal kural, kurum ve ilişkilerin temelinde akla dayalı bir muhakeme değil, insan doğasındaki tutkuların rasyonel olmayan işleyişi bulunmaktadır. Bu çerçevedeki düşünceleri İskoç Aydınlanması geleneği ile uyumlu olan Burke'ün nazarında insan doğası doğrudan Tanrısal iradenin ürünü olarak anlaşılmakla beraber, bu doğanın özellikle toplumsal nitelikleri ya da 'toplum (society)' kategorisindeki tutkuları öne çıkartılmaktadır/vurgulanmaktadır. Kendini korumaya (self-preservation) ilişkin olanlar dışında kalan tutkular toplum kategorisinde yer almakta, bir diğer deyişle insanın doğal toplumsallığıyla ilişkili bulunmaktadır. Burke bunları, üreme amacına hizmet eden cinsiyetlerin toplumu (society of sexes) ve diğer insanlarla, hayvanlarla ve hatta cansız dünya ile karşılaştığımız genel toplum (general society) şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Genel topluma ilişkin olarak insanda üç temel tutku bulunmaktadır ve bunlar, Burke'ün ifadesiyle '*toplumun büyük zinciri*'nin⁴⁰⁷ üç ana halkasını oluşturmaktadır: Duygudaşlık (sympathy), taklit (imitation) ve elde etme (ambition) tutkusu.⁴⁰⁸

Burke'ün, toplumsal yapının bağlarını oluşturan bu temel tutkulara ilişkin birinci bölümde ele aldığımız düşünceleri, insan doğasının toplumsal özünü açıkça ortaya koymakta; sosyal ve siyasal teorisi için de büyük önem taşımaktadır. Buna göre toplumsal kural, kurum ve ilişkiler insanın, doğasında bulunan bu tutkulardan hareketle davranması, eylemde bulunmasıyla oluşmaktadır. Örneğin toplumsal ilişkilerdeki ahlaki normlar, insan doğasındaki 'duygudaşlık' eğiliminin sonucunda gerçekleşen beşeri eylemlerin tarihsel süreçteki birikimsel sonuçlarıdır. Duygudaşlık insanları, diğerlerinin hissettikleriyle ilgilenmeye sevk ederken; taklit, diğerlerinin yaptıklarını örnek almaya, tekrarlamaya sevk etmektedir. Burke'ün ifadesiyle, "biz, her şeyi, yönergeden çok taklitle öğreniriz; bu şekilde öğrendiklerimizi, sadece daha etkili şekilde değil aynı zamanda daha çok haz duyarak ediniriz. Bu [taklit], davranış biçimimizi, düşüncelerimizi ve yaşamlarımızı şekillendirir. Taklit, toplumun en güçlü bağlarından biridir; taklit, her insanın kendini zorlamaksızın birbirine gösterdiği ve herkes için son derece gönül okşayıcı olan bir karşılıklı uyuşurluk türüdür."⁴⁰⁹ İnsan doğasındaki bu eğilimin sonucu ise yüzyılların ürünü olan

⁴⁰⁷ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 44.

⁴⁰⁸ *A.g.e.*, s. 38-40.

⁴⁰⁹ *A.g.e.*, s. 49.

gelenekler, adetler, önyargılar, inançlar, kurallar vb. gibi unsurların yani geçmişten bugüne aktarılan mirasın (inheritance) oluşmasına yol açmasıdır.⁴¹⁰

Ancak “insanların kendilerini tamamıyla taklit isteğinin emrine teslim etmeleri ve her birinin diğerini takip etmesi... dünyanın başlangıcındaki gibi kalmalarına” ve asla bir gelişme yaşanmamasına yol açacaktır. Burke, doğal taklit sürecinin toplumsal açıdan ima ettiği durağanlığın farkındadır ve Tanrının bunu engellemek için insana, diğerleri arasında değerli addedilen şeylerde onlardan üstün olmanın hazzını yaşama anlamında, başarıma ve elde etme tutkusu aşıladığını belirtmektedir. Bu tutku insanları, onları diğerlerinden ayırt edecek, farklı kılacak ve öne çıkartacak eylemlere sevk etmektedir.⁴¹¹ İnsan doğasındaki bu eğilim de genel olarak toplumsal yapıdaki gelişimi açıklamaktadır. Burke’ün insan doğasındaki bu temel tutkulara ilişkin açıklamaları İskoç Aydınlanması düşünürleriyle paralellikler taşımaktadır. Duygudaşlık, Hume ve Smith’te de merkezi bir konuma sahiptir ve sosyal teorinin en önemli unsurlarından birisidir;⁴¹² taklit etme arzusu ise İskoç düşünürlerdeki alışkanlığa ve yinelemeye ilişkin vurgularla örtüşmektedir;⁴¹³ başarıma ve elde etme tutkusu ise İskoçlardaki, insanların kendilerinin ve yakınlarının faydalarını gözetme yolunda sahip oldukları doğal bir eğilime karşılık olarak düşünülebilir.

⁴¹⁰ Eagleton’ın ifadesiyle, “Burke’e göre toplumu kaynaştıran şey, Hume’daki gibi, yasadan çok bir görenek meselesi olan estetik taklit fenomenidir... Yasalar ve buyruklar, ilk elde göreneğe dayalı pratikten beslenen şeyin türevleridir ve bu yüzden zor kullanma, rıza karşısında ikincildir. Biz, toplumsal hayatın pratik biçimlerini hoşlanma uyandıracak şekilde taklit etmek suretiyle insani öznel haline geliriz ve bizi hegemonik olarak bütüne bağlayan bağıntı işte bundan duyulan zevkte yatar. Taklit etmek bir yasaya boyun eğmektir, fakat bu yasa öyle haz vericidir ki özgürlük bu tür bir kölelikte yatmaktadır. Böyle bir eşduyusallık, meşakkatle işlenen ve sürdürülen yapay bir toplum sözleşmesinden çok, bir tür kendiliğinden metafordur veya benzerliklerin daimi bir kalıplaştırılmasıdır.” Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 78-79.

⁴¹¹ Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 50-51.

⁴¹² “Smith’in *Ahlaki Duygular Teorisi*’nde geliştirdiği sosyal teori[sinde]... sürecin en önemli noktasını... ‘*duygudaşlık kanunu*’ (veya ilkesi) (law of sympathy) denilen unsur oluşturur. Bu ilke Smith’in hem adalet hem ahlak teorisinin temellerindeki harcı teşkil eder.” Yayla, **Liberalizm**, s. 74; Hume’un sosyal teorisinde de, “en önemli faktörlerden birisi, sempatiydi. Sempati toplumsal düzlemde açıklanmaktaydı, çünkü ‘bütün toplumlarda insanın karşılıklı bağımlılığı o derecede büyüktür ki, hemen hemen hiçbir insani eylem kendi başına yeterli olamaz ya da başkalarının eylemlerini referans almadan yerine getirilemez, zaten failin niyetinin tam olarak görülmesi için de bu zorunludur’. Hume, adalet konusunda yazarken, adaletin ortak rızayla yerleştiğini ‘ve her tekil eylemin, başkalarının da benzer şeyleri yapacağı beklentisiyle yerine getirildiği’ni söylemekteydi.” Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 35.

⁴¹³ Örneğin Hume da, Burke’e benzer bir şekilde, insan doğasının sonucu olarak, “adetlerin ve alışkanlıkların irrasyonel güçler değil, toplumun düzgün işlemesi açısından temel önemdeki unsurlar olduğunu ileri sür[mektedir].” Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 35.

Burke'e göre, toplumun büyük zincirinin üç temel halkasını oluşturan bu itici güçler insanın doğal yapısına içkindir. Mevcut toplumsal kurum, kural ve ilişkiler evrimsel bir süreç içinde bu doğal tutkuların rasyonel olmayan işleyişinin ürünü olarak açığa çıkmıştır. Ancak bu durum, insan doğasının evrenselliği nedeniyle, bütün toplumlarda aynı kural, kurum ya da ilişki biçimlerinin oluşması gerektiği anlamına gelmez.⁴¹⁴ Burada önemli olan nokta, bütün kapsayıcılığı içinde toplumsallığın temeline rasyonel bir muhakeme yürüten bireylerin iradesinin değil, çoğu zaman rasyonel olmayan insanların kendi doğalarındaki tutkuların ya da itici güçlerin yerleştirilmesidir.⁴¹⁵ Bu itici güçler ise toplumsal ve tarihsel bir düzlemde açıklanmaktadır. Bunun mantıksal sonucu ise, son kertede Tanrısal iradeye bağlanan insan doğasının yapısal unsurları olarak açıklansa da, bireysel ve mantıksal (lojik) olana karşı toplumsal ve tarihsel olanın önceliğidir. Bu nokta, Burke'ün düşüncesinin rasyonalist liberal gelenek ve onun soyut birey anlayışına karşıtlığını göstermektedir. Bu çerçevede Burke'ün, kurgusal rasyonalist çözümlemeye karşı sosyolojik bir perspektife sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹⁶ İnsan doğasının evrensel niteliklerinden hareket etse de, bu doğanın somutluk kazandığı toplumsal ve tarihsel örüntüler öne çıkartılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, Burke'e göre son kertede Tanrısal iradenin ürünü olan insan doğası kendisini akıl ya da aklın ürünlerinde değil, tarihsel ve toplumsal ürünlerde somutlaştırmaktadır. Bu argümantasyon rasyonalist bir kurgu olarak tasarlanan insan doğası algılamasından farklıdır; toplumsal yapı ve düzene ilişkin olarak da farklı sonuçlar doğurmaktadır.

⁴¹⁴ Burke'ün yaşadığı dönem, Avrupa dışındaki farklı toplum ve kültürlerin bilgisinin Avrupalı gezginler ve bilim adamları tarafından toplandığı ve derlendiği bir dönemdir. Dolayısıyla farklı adetlerin, geleneklerin, davranış kodlarının, inançların vb. empirik verileri, başta Montesquieu ve İskoçlar olmak üzere Avrupalı düşünürlerin bu farklılıkları açıklamak için çeşitli argümanlar geliştirmelerine yol açmıştır.

⁴¹⁵ "Burke, usun kendi başına iyi bir güdümleyici olmadığına ilişkin giderek artan ortak XVIII. yy. anlayışına dayanarak, önyargılar örneğindeki gibi, duygu ve tutkuların içine sızmış '*gizli bir bilgeliğe*' sahip olmanın yararına işaret eder." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 342.

⁴¹⁶ Hampsher-Monk, Burke ve Hobbes karşılaştırmasında bu karşıtlığı vurgulamaktadır: "...eğer Hobbes'un bir anlamda toplumsal aktörler olarak insanların 'ussal seçimlerinin' ya da ekonomik kuramlarının bir atası gibi olduğu öne sürülebilirse, Burke tersine, savın daha toplumbilimsel örneğinin ve insanoğlunun daha toplumbilimsel bir resminin atasıdır. Hobbes'un Burke'ün çok karşı çıktığı soyut doğal hak kuramcılarınıninkine benzeyen yöntemi, kavramların içeriğinden sonuçlar çıkarmak ve insanları sürekli çıkarlarının hesaplayıcıları olarak eylemde bulunan varlıklar gibi göstermektir. Oysa Burke, insanları birer alışkanlık varlığı olarak görür ve bu alışkanlıkları bozan yeni düşüncelere verilen yanıtların ussal açıdan öngörülemezliğini vurgular." A.g.e., s. 341-342.

Burke'ün insan doğası ve insan zihninin işleyişi bağlamındaki, birinci bölümde incelediğimiz açıklamalarını düşünürsek, '*toplumsal olanın önceliği*' çerçevesindeki vurgularını daha iyi anlayabiliriz. Bireylerin akıl yürütmesinden kaynaklanmayan 'imgelem', 'önyargı', 'alışkanlık', 'gelenek' vb. gibi terimler demeti, insan için kaçınılmaz olan toplumsallaşma sürecinde edinilen davranış kalıplarına işaret etmektedir. İnsan zihninin işleyişinde, yargı ve davranışların oluşum sürecinde bireysel akıl yürütme değil, bu tarz toplumsal çıktılar egemen durumdadır. Rasyonalist Aydınlanmacılara göre, bu önyargılar, alışkanlıklar, gelenekler vs. akılcı bir toplumsal düzen kurmanın önündeki engeller olarak akıl dışıyken (irrasyonel); Burke'ün nazarında onlar, her ne kadar birey tarafından seçilmemiş ve eleştirel olarak değerlendirilmemişlerse de kuşaklar boyunca insanlar tarafından biriktirilmiş olan bir tür ortak akılsallığın/hikmetin tezahürüdürler. Burke yasaya '*yüzyılların birleşik aklı*'⁴¹⁷ olarak gönderme yaparken de, 'İngiliz Common Law' geleneğinin özünü ifade eden bu düşünce tarzını dile getirmektedir.⁴¹⁸

Kendisini zaman içinde oluşmuş önyargılarda, alışkanlıklarda, geleneklerde, ortak davranış kodlarında açığa vuran bu ortak akıl, çoğu zaman rasyonel bir çözümleme ile anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan bir yapıya sahiptir.⁴¹⁹ Bir diğer ifadeyle, insan sadece sınırlı aklını kullanarak gerçekte kendi doğası çerçevesinde oluşmuş olan bu toplumsal ürünlerin faydasını ya da işlevini kavrayamayabilir. Bu nedenle Burke'e göre toplumsal pratiğe yönelik soyut akla dayalı eleştirelilik (yani Aydınlanma filozoflarının yaptığı) mutlu bir toplumsal düzen kurmanın aracı değil, genel anlamda toplumsal olana yönelik bir yıkıcılıktır. Çünkü akıl ya da akılcı

⁴¹⁷ Burke, **Reflections**, s. 95.

⁴¹⁸ 17. yüzyılda baş yargıç Hale, Hobbes'a bir eleştirisinde İngiliz gelenek hukukuna hakim olan bu anlayışı şöyle ifade etmektedir: "Uzun zamanı havi tecrübe yasaların uygunluğu ya da uygun olmayışı hususunda, insanlardan müteşekkil en âkil bir heyetin önceden görebileceğinden daha fazla keşifler ortaya koyar... Çünkü bu yasalar uzun ve tekrarlanagelmış tecrübenin mahsulüdür. Her ne kadar yaygın şekilde aptalların mürebbiyesi olduğu söylene de, katiyetle insanoğlu arasında en zekice vasıta olan ve insan idrakinin ya önceden göremeyeceği ya da gerektiği şekilde gideremeyeceği noksanlıklar ve mevcutları keşfeden tecrübenin mahsulü... Müesseselerin arkasındaki illetlerin bize aşikar olması şart değildir. Bu illetlerin bize bir katiyet veren vazedilmiş yasalar olması yeterlidir ve binaenaleyh müessesenin muayyen mantığı makul görünmese de bu yasalara riayet etme akla uygundur." Hayek, "Özgürlük, Akıl ve Gelenek", **Liberal Düşünce**, s. 48.

⁴¹⁹ "Toplumsal uygulamaların nedenleri ve tutarlılıkları her zaman sıradan çözümleme ile görülemezler, hatta ussal betimlemeye oldukça dirençlidirler." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 342; Nisbet'in ifadesiyle, "...tarihin ürettiği toplumsal biçimlerin yararına, bu yararı bireysel gözlem saptayamadığında bile, bir ölçüde inanmayan tek bir muhafazakar yoktur." Robert Nisbet, "Muhafazakarlık", çev. Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 113.

teoriler moral, dini, sosyal ve siyasal ilkelerin, kuralların ya da yükümlülüklerin kısacası yaşamlarımızı şekillendiren unsurların temellerini bize gösteremez. Oysa çoğu zaman çıplak akla ters düşen kuralların, geleneklerin, alışkanlıkların ya da davranışların yaşamlarımız için çok önemli ve sosyal düzen için vazgeçilmez olan işlevleri vardır. Terminolojiyi kullanmasa da Burke’ün bu konudaki düşünceleri ‘*zımnî işlev*’ algılamasına işaret etmektedir. Buna göre toplumsal kurumların açık işlevleri yanında, ortadan kalkmadıkça tecrübe edilemeyecek olan çok önemli zımnî işlevleri vardır.⁴²⁰ Her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu karmaşık ve organik bir toplum anlayışının sonucu olan bu argüman, rasyonel olarak anlaşılamasa da önyargılarda, geleneklerde, alışkanlıklarda, toplumsal kural ve kurumlarda birey ve toplum için faydalı olan bir tür bilgelik olduğunu ileri sürmektedir. Genel olarak ifade edersek, Aydınlanma’nın atomistik bireyciliğine ve rasyonalizmine karşı çıkan bu bakış açısı, birey ve aklın toplumsal ve tarihsel temellerini vurgulamaktadır.⁴²¹

Burke, doğa durumu ve toplum sözleşmesi gibi rasyonalist kurgulardan hareket eden Aydınlanma filozoflarının argümanlarını, akıl ve bireyin bu tarihsel ve toplumsal bağlamını göz ardı ettikleri için, toplumun üzerinde yükseldiği ve çoğu rasyonel olmayan ancak insan doğasında derin köklere sahip bulunan temel unsurlara yönelik yıkıcı bir tehdit olarak algılamaktadır. Bir diğer ifadeyle, soyut doğal haklar savına dayalı söylem Burke’ün nazarında sağlıklı bir toplumsallık yaratamayacaktır. Çünkü bireylerin topluma olan bağlılık ve sadakatlerini, kendilerini sürekli eleştirel olmaya zorlayan bireysel haklarına ilişkin soyut kavramlar aracılığı ile düşünüp yargıda bulunmaya teşvik ederek zayıflattığımızda, toplumsallığın üzerine kurulduğu alışılmış ve rasyonel olmayan duygu, inanç, tutum, davranış vs. çözülmeye uğrayacaktır. Özellikle Fransız filozoflar ve devrimciler, istedikleri kadar daha mutlu ve adil bir düzen kurmayı amaçlasınlar, insan doğasının toplumsal niteliğini doğru şekilde okuyamadıklarından, akıl adına bütün geleneksel unsurlara saldırımları son kertede toplumsal düzeni sağlamak için ellerinde tek bir yol bırakacaktır: Çıplak güç/şiddet. Burke’e göre insan doğasının toplumsallığını göz ardı eden çıplak akla

⁴²⁰ Owen Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, çev. Metin Boşnak, **Liberal Düşünce**, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, s. 94-95.

⁴²¹ Nisbet, genel olarak muhafazakar düşünürler için bu düşünce tarzını şöyle ifade eder: “Muhafazakarlar bireysel aklın varlığından kuşku duymuyorlardı; sadece aklın akıl-öncesi temelleri onları daha çok etkiliyordu ve bu temeller muhafazakarlar için kayıtsız şartsız toplumsaldı.” Nisbet, ‘Muhafazakarlık’, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 113.

dayalı çözümlemenin sosyal alandaki sonucu çıplak güçtür. Burke'ün ifadesiyle “bütün lezzet ve zarafetten mahrum, sağlam bir bilgeliği olmayan, soğuk kalplerin ve bulanık zihinlerin ürünü bu barbar felsefenin nazarında” toplumsal düzen ya da eşgüdümü yaratacak olan çıplak güç ve çıkar olacaktır. “Onların [filozoflar ve devrimcilerin] akademisinin koruluklarında her patikanın sonunda darağaçlarından başka bir şey göremezsiniz.”⁴²² Kısacası Burke, filozofların topluma bakışlarını yüzeysel bulmakta ve bu “*mekanik felsefenin ilkeleri*”nin⁴²³ karşı çıktıkları geleneksel toplumsal unsurların yerini doldurabilecek bir çözümleme sunmadığını vurgulamaktadır.

Bu mekanik felsefe, mevcut toplumsal düzende insanların zihinlerini, değerlerini, yargılarını ve davranışlarını kısacası bütün yaşamlarını şekillendiren toplumsal ve tarihsel unsurları, bir başka ifadeyle ‘ahlaki imgelem’in içeriğini göz önüne almaksızın, insanın toplumsal doğasını bir tür ‘tabula rasa’ gibi görerek kendi akla dayalı ilkeleri çerçevesinde tekrar oluşturmayı hedeflemektedir. İnsan ve toplumun karmaşık ve bu tarz mekanik bir açıklamayı dışlayan organik yapısını göz ardı eden bu bakış açısı Burke’e göre, toplumsalın akıl dışı ve evrimsel doğasını ya da insanın rasyonel dizaynı olmayan ve yüzyılların hikmetini içinde barındıran tabiri caizse aşkın yapısını anlamamaktadır.⁴²⁴ Burke toplumsal yaşama ilişkin akılcı açıklamaların sınırlarını vurgulayarak korkuyla sormaktadır: “Eğer bütün moral ödevlerin uygulanması ve toplumun temelleri, gerekçelerini her bir bireye açık kılmak ve haklı göstermek üzerine kurulacak olsa dünyanın hali ne olurdu?”⁴²⁵ Burke’ün nazarında toplumsal yaşamı mümkün kılan ve ayakta tutan şey çoğu zaman aklın kavramakta aciz kalabileceği ve onlarsız toplumsal yaşamın çökebileceği duygu, tutku, alışkanlık, duygusal bağlılıklar, uzlaşımlar ve geleneklerdir. Toplumsal dünya, işleyişinde kolayca rasyonel kavrayışa, kendinden emin çıkarıma ya da bütüncül bir dönüşüme imkan vermeyecek kadar karmaşık, dolambaçlı ve

⁴²² Burke, **Reflections**, s. 77.

⁴²³ **A.g.e.**, s. 77.

⁴²⁴ “Burke’e göre, toplum ne gevşek bağlarla bağlı fertler koleksiyonudur ne de aralarında değiştirilebilir parçaları olan bir mekanizmadır. O bir canlı organizmadır ve bir kısmının iyiliğini etkileyen şey, tamamını da etkiler. Bu sebeple o, ‘sonsuz bir dikkatle yüzyıllarca tahammül edilir derecede toplumun amacına cevap verebilmiş bir şaheseri, herhangi birinin alaşağı etme macerasına atılması’ konusunda ısrar eder. Reçete bir kurum ya da uygulama lehine somut bir argümandır.” Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, s. 93.

⁴²⁵ Burke, “A Vindication of Natural Society”, **Pre-Revolutionary Writings**, s. 11.

esrarengizdir.⁴²⁶ Kısacası beşeri ya da toplumsal dünyanın karmaşık doğası aklın sınırlarını aşan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle insanların bu sınırları fark etmeleri ve yüzyıllar içinde kuşaklar boyunca evrilerek kendilerine ulaşan toplumsal ve tarihsel unsurlara saygıyla yaklaşımları gerekmektedir. Çünkü insanlar, eleştirel aklın ürettikleriyle değil tarihin kendine içkin bir bilgelik taşıyan ürünlerine, toplumsallık biçimlerine karşı hissettikleri saygıyla gerçek anlamda bir ortaklık oluşturabilirler.⁴²⁷

Burke’ün birinci bölümde ele aldığımız epistemolojik-moral kurgusunun anti-rasyonalizmi, görüldüğü üzere kendisini sosyal teoriye ilişkin argümanlarda açıkça göstermektedir. Dolayısıyla toplumsal çözümlemeyi, rasyonalist kurgulara değil tüm bu tarihsel ve toplumsal unsurları dikkate alan geniş bir bakış açısına dayandırmak gerekmektedir. Çünkü toplumsalın doğası kendisini matematik önermeler olarak sunmadığı gibi,⁴²⁸ toplumsal eylemler de niyette olmayan (tasarlanmamış) sonuçlar doğurmaktadır. Bunun anlamı, sınırlı akıl kapasitesiyle insanın toplumsal alanda, şeylerin karmaşıklığı ve giriftliğinden dolayı, rasyonel bir neden-sonuç mantığından hareketle düzenleme yapamayacağıdır. Toplumsal alana yönelik bir müdahale, amaçlanandan çok farklı olan, hiç planlanmamış ya da tasarlanmamış sonuçlar doğurabileceği için, toplumsalın evrimci ve organik doğasını, kendiliğindenliği gözetken bir yaklaşım sergilenmelidir.⁴²⁹

⁴²⁶ “Toplumsal eklemsiz yaşamı, alışkanlık haline getirilmiş ve düşünceden kaçan davranış şekillerinin toplumsal varoluşun önemli bir parçası olduğu kabul edilmelidir... genelde paylaşılan, yavaşça gelişmiş, sınanmış davranış gelenekleri, herkese açık olan ve topluma kriz veya çıkmazlarında hesapçı kavrayıştan (elaborate intellection) daha yararlı olabilecek bir bilgelik içerir.” C. W. Parkin, “Burke ve Muhafazakar Gelenek”, David Thomson (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Aydoğan vd., İstanbul: Şule Yayınları, 3. Baskı, 2000, s. 145.

⁴²⁷ Burke’e göre, “...toplumu, üyelerinin keyfi düzenlemelerine imkan tanıyan mekanik bir birimler bütünü olarak kavramakla hata ediyoruz. Toplum, daha çok parçalarını ortak yaşamlarının şekillendirdiği, bir değişim temposu ve kümülatif gelişimi olan bir organizma gibidir. Geçmişi ve geleceği olan bir canlıdır. Bundan ötürü toplumsal dokuyu tahrip etme ya da onunla deney yapma hevesi, toplumsal yaşamın bütün enerjisini tüketir. Bireyin yaşamını zenginleştiren ve medeniyetin büyük uğraşlarla inşa edilmesine katkıda bulunan alışkanlık, eğitsel ilkeler ve kalıcı değerlerin yaratılmasını engeller. Şiddetli kesintiler, hummalı değişimler bireyi toplumsal varoluşundan koparır ve onu, geriye kalıcı hiçbir şey bırakamaz, yaratamaz, paylaşamaz, aktaramaz hale getirir.” **A.g.e.**, s. 146-147.

⁴²⁸ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 628.

⁴²⁹ Bu argümantasyon, gerek Burke’te gerekse günümüze dek ulaşan süreçte bu düşünce geleneğini takip eden düşünürlerde yaşamsal öneme sahip bir konumda bulunmaktadır. Toplumsal teoriye ilişkin bu temel argümanlar siyasal konulara ilişkin yargıları da doğrudan etkilemektedir.

Özcesi, bir tür evrimci toplumsal teorinin temel argümanlarını Burke'ün metinlerinde bulmak mümkündür. Bunun temelinde ise Burke'ün insan doğası kavrayışı bulunmaktadır. İnsan doğasının yapısı ve işleyişi ile toplumsallığa ilişkin çözümlemeler birbirini bütünlemektedir. İskoç düşünürlerde olduğu gibi, bu iki yaklaşım açısı sürekli olarak birbirine gönderme yapmaktadır. İnsan doğasını incelemek toplumsal teorinin temel argümanlarına, çeşitli toplumsallık türleri ise insan doğasının yapısına referansta bulunmaktadır. Sonuçta Tanrısal iradeye kadar giden toplumsal insan doğası anlayışı üzerinde işlevselci, organik ve evrimci bir toplumsal teorinin temel parametreleri yükselmektedir.

B- Birey ve Toplum İlişkisi

Daha spesifik bir konu olan birey-toplum ilişkisini ele aldığımızda, Burke'ün düşünceleri doğal olarak, yukarıda açıkladığımız sosyal teorinin temel argümanları çerçevesinde şekillenmektedir. Burke'ün bakışında birey, kendi başına ontolojik bir varoluşa sahip olmaktan çok toplumsal bir inşa olarak algılanmaktadır. Buna göre bireyin özgür iradesi vardır; iradesini kendisi yönetir ancak yargı ve eylem süreci her zaman belirli bir toplumsallık içinde gerçekleşir. Burke Aydınlanma'nın, aklı ile temayüz eden bireyini hem gerçeklere uygun bulmaz hem de tehlikeli görür. Bir diğer deyişle, Aydınlanma'nın akılcı bireyi hem gerçeklikte olmayan bir soyutlamadır hem de toplumsal ve siyasal düşüncelerin temeline böyle bir kurgunun yerleştirilmesi, insan ve toplumun doğasını anlamamanın işaretidir ve sonuçları itibarıyla de yıkıcı olmaktan kurtulamaz.

Burke, özgür iradeye yapılan vurguyu da aynı şekilde değerlendirmektedir. Çünkü bireyler arası ilişkilerin bütünüyle özgür iradeye dayandığını ya da dayanması gerektiğini söylemek doğru değildir. Burke Fransız devrimcileri ve onların akıl hocası olarak gördüğü filozofları da bu açıdan suçlayarak, beşeri ilişkilerin çoğu zaman özgürce yapılan bir sözleşme olmaksızın zorunlu olduğunu ve sınırlılıklar taşıdığını belirtmektedir. Örneğin ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişki gönüllülüğe ve özgür bir seçime dayanmaz.⁴³⁰ “Ebeveyn kendi moral ilişkisine rıza göstermeyebilir; fakat rıza gösterebilir ya da göstermesin kendileriyle hiçbir tür sözleşme yapmadığı kişilere [çocuklarına] karşı külfetli görevlerle yükümlüdür.” Aynı durum çocuklar için de geçerlidir. Burada kişilerin iradelerinden ve rızalarından bağımsız olarak sosyal/moral ilişkinin kendi doğası bazı yükümlülükleri de beraberinde getirmektedir.⁴³¹

Filozof ve devrimcilerin sözleşmeye, iradeye ve insan haklarına dayalı yaklaşımını mahkum eden Burke, zorunluluğa ve sınırlılığa vurgu yapmaktadır. Burke'ün gözünde varolan gerçeklik budur. Bir diğer deyişle insanın* doğal

⁴³⁰ Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 272.

⁴³¹ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 648.

* Tabi ki ‘toplumsal insanın’, çünkü aksi düşünülemez. İnsan, doğal olarak toplumsal insandır.

gerçekliği budur. Fiziksel yapımız nasıl bizim için verili bir konumdaysa ve bazı zorunlulukları ve sınırlılıkları da kendiliğinden beraberinde getiriyorsa, diğer insanlarla olan ilişkilerimiz de belirli zorunluluk ve sınırlılıkları beraberinde getirmektedir.⁴³² Benzer şekilde siyasal düzen de basitçe bireylerin özgür iradelerinin bir sonucu olarak düşünülemez. Kişinin ailesiyle olan ilişkisinde olduğu gibi, içine doğduğu toplum ve devletle olan ilişkisi de bütünüyle gönüllü ya da özgür bir nitelik taşımaz.⁴³³ Bireyin, sosyal ilişkilerin kendi doğasından kaynaklanan yükümlülükleri vardır ve bunlar gönüllülüğe ya da özgür iradeye bağlı değildir. İnsanlar doğumlarından itibaren seçimleri olmaksızın bu ilişkilerden faydalanırlar ve yine seçimleri olmaksızın bunun karşılığında belirli yükümlülüklerle maruz kalırlar. Bu durum insanlığın ortak duyusundan çıkan ortak pratiğinin sonucudur. Burke'un ifadesiyle, "insanlığa karşı belirli iradi bir sözleşmenin ürünü olmayan yükümlülüklerimiz vardır. Bunlar insanın insanla, insanın Tanrıyla olan ve bir seçim konusu olmayan ilişkisinden kaynaklanmaktadır." Son kertede Burke, çeşitli düzeylerdeki sosyal ilişkilerin beraberinde getirdiği rızaya dayanmayan yükümlülüklerin, bizim yapay kurgularımız değil Tanrının insana verdiği doğanın esrarlı işleyişinin ürünü olduğunu belirtmekte ve bunları, tarihsel süreçte kendisini açığa vuran insanlığın ortak duyusuna dayandırmaktadır.⁴³⁴

Burke'e göre ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan kültürel unsurlar ve bunların içinde şekillenen toplumsal ilişki biçimleri, uygun şekilde sınırlanmış bir irade yaratarak bireysel yargı ve eylem sürecine etkide bulunmaktadır/bulunmalıdır. Metafizikçilerin* ve devrimcilerin en büyük hatası irade üzerindeki bu sınırlamalar

⁴³² "Evleneceğimiz zaman seçim gönüllüdür fakat bunun yükümlülükleri seçim konusu değildir; ilişkinin doğasınca dikte edilir." A.g.e., s. 647.

⁴³³ Bu noktada Burke'un bireyi yok eden *mutlak* bir toplumsal ve siyasal zorunluluğu savunduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Burke toplumsal ve siyasal açıdan yıkıcı sonuçlar doğurduğunu düşündüğü 'özgür irade' savunusuna karşı insani ilişkilerdeki zorunluluğa ve sınırlılığa vurgu yapmaktadır. Ancak bu vurgu, bireyin toplumda ya da devlette hiçbir şeyi değiştirememesi ve mutlak itaat etmesi anlamına gelmez. Hatta bu zorunluluk ve sınırlılık karşılıklı bir yapıya sahiptir ve yöneticiler ya da iktidara sahip olanlar için de geçerlidir.

⁴³⁴ A.g.e., s. 646-648.

* Burke, '*metafizikçiler*' ifadesini, toplumsal gerçeklikten kopuk, soyut düşünceler üretmekle itham ettiği akılcı Aydınlanma filozofları (*les philosophes*) için kullanmaktadır. Burke'un bu aşağılayıcı hitabını, Napoleon'un siyasal gerekliliklerle ya da kendi siyasal pragmatizmiyle uyuşmadığını düşündüğü *Institut Nationale* üyeleri için, onları bilim adamı ve alim statüsünden bozguncu statüsüne indiren küçültücü anlamda *ideolog* terimini kullanmasına benzetebiliriz. Napoleon'un ifadesiyle, "Sevgili Fransa'mızın başına gelmiş bulunan bütün talihsizliklerin kaynağını ideologların öğretisinde -yasaları insan yüreğinin ve tarihteki ibret verici olayların bilgisine uyarlamak yerine yapmacık bir

yokmuş gibi davranmaları; düşünce ve eylemlerinin temeline bu varsayımı yerleştirmeleridir. Çünkü toplumsal ve siyasal ilişkileri ‘özgür irade’, ‘sözleşme’ ve ‘hak’ temelli yaklaşımlarla açıklamak bütünüyle bir kurgudan ibarettir. Ancak bu, her şeyi eleştirmenin ve değiştirmenin yolunu açtığı için sonuçları açısından yıkıcı olan bir kurgudur. Görüldüğü üzere Burke’ün bu konudaki düşünceleri Aydınlanma’nın eleştirel yaklaşımının toplumsal ve siyasal sonuçlarına yöneliktir. Bir diğer deyişle Aydınlanma’nın akla dayalı eleştirel özü, toplumsal düzeni temellerinden sarsmakta ve yeni bir düzen oluşturma meşruiyeti (justification) için gerekli olan söylemsel çerçeveyi temin etmektedir. Burke, Aydınlanma’nın atomist bireyciliğine ve buna dayanarak Fransız devrimcilerin geleneksel toplumsal kurumlara saldırmasına karşı çıkarken, ‘bireysel’ ve ‘toplumsal’ olan arasındaki ilişkilere dair bu ve benzeri düşüncelerinden hareket etmektedir. Buna göre bireysel irade, yargı ve davranışlar geniş anlamıyla toplumsal kurumlar içinde şekillenmektedir. Bireyi aşan ve tarihin ürünü olan toplumsal kurumların önemini ve işlevini göz ardı eden Aydınlanma düşünürlerinin yarattığı bireyci bakış açısı, toplum için gerekli olan zorunluluk ve sınırlılıkları yok ettiğinden düzensizlik, kargaşa, belirsizlik ve şiddete yol açacaktır. Fransız Devrimi’nde açığa çıkan şiddetin ideolojik temeli burada yatmaktadır.

Burke’ün, bireyciliğin yıkıcı sonuçlarına karşı panzehiri, bireylerde tarihsel ve toplumsal süreklilik algısı yaratılmasıdır. Tek tek bireylerin özgür iradelerinden hareketle yapılan çözümlemeler, gerçek özgürlükleri içeren bir toplumsal düzen için yeterli değildir. Tarihsel ve toplumsal sürekliliği göz ardı eden bireysel özgür irade savunucuları istikrarlı ve özgür bir düzen için gerekli olan araçları da yitirirler. Gerçekleşmesi muhtemel olan sonuç standartların yitirilmesi, toplumsal atomizasyon ve siyasal otoriterliktir. Çünkü bireysel iradede hareket etmek ve toplumsal yapıların ona göre şekillenmesini savunmak, sürekli değişim arzusunu gündeme getirir. Bu ise standartların, kurumsallaşmanın ve davranış kodlarının oluşmasını engeller. Süreklilik algısının yitirildiği, yasaların, adetlerin vb.’nin sürekli değiştiği

tarzda, ilk ilkeleri bulup ulusların yaşama biçimini bu ilkeler temelinde düzenleme çabasında olan, boş laflarla dolu bu *metafizikte*- aramak gerekir.” Fatih Duman, “İDEOLOJİ KURAMLARI -‘İdeoloji’den ‘Söylem’e Farklı Kuramsal Yaklaşımlar-”, (ed.) Tefik Erdem, **Feodaliteden Küreselleşmeye - Temel Kavramlar ve Süreçler-**, Ankara: Lotus Yayınları, 2006, s. 165.

bir toplumda toplumsal düzen sağlanamaz: “...Commonwealth’in* tüm silsile ve sürekliliği kırıılır. Hiçbir nesil diğeriyle ilişki kuramaz. İnsanlar yaz sineklerinden çok daha az iyi durumda olur.”⁴³⁵ Bu durumda, gerçekte ülkedeki “geçici malikler ve yaşam-kiracıları” olan insanlar atalarından aldıklarına ve gelecek nesillere bırakacaklarına aldırış etmeyerek mutlak sahiplermiş gibi hareket edeceklerdir. Toplumun bütün özgün yapısını kendi arzularına göre ortadan kaldırarak, toplumsal/tarihsel mirası harap etmeyi ve mülkiyetin ırsi intikalini engellemeyi hakları arasında göreceklerdir. Kendi istekleri doğrultusunda toplumsal düzende ve devlette sıklıkla değişiklik yapmayı bir hak ve özgürlük konusu olarak görmeyi gelecek nesillere miras bırakacaklardır.⁴³⁶ Hukuk ve eğitim sisteminin bozulduğu, ebeveynlerin çocuklarını nasıl yetiştireceklerine karar veremedikleri, gelecek için plan yapılamayan, hayatın hiçbir kısmında kazanımların uzun süre korunamadığı, Burke’ün ifadesiyle bir tür niteliksizliğin ve barbarlığın hüküm sürdüğü böyle bir toplumda sonuç, “...Commonwealth’in birkaç nesilde kendi kendine ve bireyselliğin tozu toprağı içinde birliğini yitirmesi ve parçalanması[dır]...”⁴³⁷

Bu sonucu engellemenin yolu geçmiş, şimdi ve geleceğe süreklilik içinde bakarak bireylerde toplumdaki yerine ilişkin güçlü bir tarihsel algı yaratmak ve ataların (forefather) örnekliliğine saygı göstermektir. Yalnız başına bırakıldığında aşırılığa ve toplumsal düzenin bozulmasına götürecek olan ‘özgürlük ruhu’, her zaman geçmişin ve ataların örnekliliğine göre hareket ederek bir çeşit ağırbaşlılıkla, ciddiyetle (gravity) dengelenmelidir.⁴³⁸ Bireylerin kişisel bencil çıkarlarının ötesine bakıp, genel ve sürekli olanı düşünerek hareket etmeleri ancak böyle sağlanabilir. Bu yaklaşım açısı geleceğin güvenliği için de kaçınılmazdır: “Atalarını düşünmeyenler gelecek kuşakları düşünemeyeceklerdir.”⁴³⁹ Bir diğr deyişle geçmişe, eski olana bakmayan geleceğı üzerine de düşünemez. Burke’ün, bireyin tarihsel ve toplumsal süreklilik algısına ilişkin bu ve benzeri birçok ifadesi, birey ve topluma ilişkin ortak

* Özel olarak ‘İngiliz Milletler Topluluğı’ anlamında kullanılan terim, burada ‘devlet’, ‘toplum’ ya da ‘siyasal bütün’ şeklinde anlaşılmalıdır.

⁴³⁵ Burke, **Reflections**, s. 95.

⁴³⁶ **A.g.e.**, s. 95.

⁴³⁷ **A.g.e.**, s. 96. Toplumsal ve tarihsel sürekliliğın öneminin ve sürekli değışme arzusunun yaratacağı olumsuzlukların betimlendiğı satırlar, Burke’ün edebi yeteneğini sergilediğı veciz ifadelerle süslenmiştir.

⁴³⁸ **A.g.e.**, s. 34.

⁴³⁹ **A.g.e.**, s. 33.

bir değerlendirmesini de yansıtmaktadır: Bir bireyin geçmişinde örneğin çocukluğunda yaşıadıklarını inkar etmesi ya da hiç yaşanmamış gibi yapması nasıl onun kişiliğinde bazı rahatsızlıklara yol açıyorsa, aynı durum toplum için de geçerlidir. Bir toplumun geçmişini, tarihsel belleğini yok etmeye çalışarak o toplumda sağlıklı bir düzen kurulamaz. Bir tür düzen kurulur ancak bu, bir elit grubun güdümündeki otoriter ve totaliter bir düzen olmaktan kurtulamaz. Bu tür bir düzen görüntüde egemendir ancak insanların kalplerine ulaşılamaz.

Kısaca ifade edecek olursak, Burke ‘soyut birey’ kategorisine şiddetle karşı çıkmakta ve bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşullar bağlamında değerlendirilmesini savunmaktadır. Birey her zaman ‘toplumsal ve tarihsel birey’dir; bunu göz ardı ederek soyut bir düzlemde ‘birey’i ele alan, bu bireyin haklarından, iradesinden hareket eden yaklaşımlar toplumsal gerçekliği yansıtmadıkları gibi mevcut düzen için de tehdit oluşturmaktadır. Bu nedenle incelenmesi gereken, bireyin kimliğini şekillendiren adetler, gelenekler, değerler, inançlar, önyargılar, davranış kodları, tutumlar vs. gibi bireysel insan doğasının işleyişinde aktif olan ancak ‘birey’i aşan bir toplumsallığı yansıtan unsurlardır. Çünkü Burke’e göre, toplumsal ve tarihsel bağlamlarını tecrübe edemediğimiz bazı soyutlamalardan hareketle düşünmek ve çözümlenme yapmak yanlıştır. Bu noktada Burke’n kurgusal olana karşı sosyolojik olana yaptığı vurgu ve bu vurgunun görünür kıldığı tutucu öz açığa çıkmaktadır.

Gerçekte Burke, hayatının çeşitli dönemlerindeki yazılarında ve konuşmalarında sürekli olarak evrensel ve soyut kavramlara karşı tarihsel somutluğa ve bireysel/toplumsal deneyime vurgu yapmıştır. Bu anlamda öncelikli olan bireyin birçok tarihsel/toplumsal faktörün etkisi altında gerçekleşen somut deneyimidir. Bu bakış açısı, birey-toplum ilişkisinin çözümlenmesinde geçerli olduğu gibi Burke’n çeşitli kavramları ele alış tarzında da geçerlidir. Örneğin Burke’e göre ‘*erdem (virtue)*’, bireylerin mevcut somut koşullar içindeki kişi ve olaylarla ilişkilerinde şekillenmektedir ve bu sosyal/tarihsel ilişkiler sistemi içinde anlamlandırılmalıdır. Çünkü soyut bir erdem kavramından hareketle somut durumları açıklamak ya da analiz etmek, bizi toplumsal ve tarihsel ilişkilerin bağlarından kopardığı için irademizin keyfiliğinin önünü açma tehlikesini yaratacaktır.

Burke'e göre Rousseau'nun düşünceleri ve yaşamı bize bu durumun güzel bir örneğini sunmaktadır.⁴⁴⁰ Buna göre, Rousseau 'evrensel iyilikseverlik (universal benevolence)' adı altında erdem savunuculuğu yapmakta; insanın doğal olarak iyi olduğunu ancak toplumun onu yozlaştırdığını ileri sürerek, insanlığa övgüler dizerken bir yandan da toplumsal bağların, ilişkilerin, medeniyetin onun zincirlerini oluşturduğunu söylemektedir. Burke'ün nazarında bir çeşit 'kibir felsefesi (philosophy of vanity)'nin filozofu⁴⁴¹ olan Rousseau'nun bu düşünceleri bir soyutlama problemine işaret etmektedir. Rousseau soyut ve evrensel bir iyilikseverlik ya da erdem savunusu yaparak aslında toplumsal somut gerçeklikteki sorumlulukların, sınırlılıkların ve zorunlulukların üstünü örtmektedir. Oysa somut gerçeklik örneğin kişinin çocuklarıyla ilişkisi kişiye birçok görev, sorumluluk ve zorunluluk getirmektedir. Evrensel ve soyut bir erdem savunusu ise yoruma açıktır ve içeriği kişinin bencil iradesi tarafından da doldurulabilir.⁴⁴² Böyle bir erdem savunusundan hareketle, Burke'ün Rousseau'nun takipçileri olarak gördüğü Fransız devrimcileri gibi her türlü şiddet eylemini de meşru kılabilirsiniz.⁴⁴³ Kısacası Burke

⁴⁴⁰ Burke'ün eleştirilerine uygun düşen bir diğer örnek de İngiliz William Goldwin'dir. Mülkiyet, din, aile, evlilik, devlet vb. kurumlara sert saldırılarda bulunan Goldwin'e göre, insan ancak gelenek ve otoritenin bağlarından özgürleşerek kendisini 'evrensel iyilikseverlik' ve akıl yoluna sokabilir. Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 105 vd.

⁴⁴¹ Burke, Rousseau'nun 'İtiraf'lar'da, yaşadığı her şeyi açıkça anlatmasını da kişiliğinde yer etmiş olan bu kibir duygusuna bağlamaktadır: "Garip ve eksantrik gururu yüzünden, Ulusal Meclis'in bu aklını yitirmiş Sokrates'i, çılgın kusurlarının çılgın itirafnamesini yayınlamak zorunluluğunu duydu. Böylelikle, karanlık ve aşağılık kusurlarını küstahça günışığına çıkartarak kendisine yeni bir ün sağlamak istedi. Kibrin niteliklerini incelememiş olanlar, onun her çeşit besin ile beslendiğini bilmezler; bu illet hiç müşkülpesent değildir. İnsanları şaşırtmak ve ilgilerini çekmek için kendi kusurlarını ve ayıplarını bile açıklamaktan çekinmez; bütün bunları açık sözlülük ve dürüstlük niyetine yutturur." Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", **Reflections** içinde *Appendix*, s. 270-271.

⁴⁴² Burke'e göre Rousseau tüm bunları kendi hayatıyla da örneklemiştir: "Önderlerinizin [Fransız devrimciler] tapındığı şu yeni icat edilen erdem, başka bir deyişle 'evrensel iyilikseverlik' duygusu konusunda o ahlak kahramanı sürekli dil dökerken, kendi yüreğinde en ufak bir babalık şefkati taşııyordu. Tüm insanlığa karşı iyiliksever olmak, ama karşılaştıkları her bireye karşı duygusuz kalmak. İşte bu yeni felsefenin karakteristik özelliği! Toplumsal olmayan bir özgürlüğü savunan kibir felsefesinin bu büyük kahramanı, tanınınca vereni de alanı da onurlandıran emeğin, dehanın hakkını inkar ediyor, sonra suçlarına bahane olarak yoksulluğunu öne sürüyor. Kendisiyle çok uzaktan ilgisi olanlara karşı yüreği şefkatten eriyor, buna karşın, en ufak bir vicdan azabı duymaksızın, iğrenç aşklarının ürünlerini bir dışkı gibi fırlatıp atıyor ve çocuklarını hiç içi sızlamadan yetimhaneye yolluyor. Ayılar bile yavrularını sever, besler ve büyütürler; ama ayılar filozof değildir. Zaten kibir felsefesinin de amacı, doğal duygularımızın akışını ters yöne çevirmektir. Binlerce okuyucu, bu duygusal yazara karşı hayranlık besliyor, ama şefkatli bir baba olarak onu tanıyan yok." A.g.e., s. 271.

⁴⁴³ Jakobenlerin ağızlarından düşürmedikleri 'erdem' kavramına yükledikleri değişik (kamusal-özel) anlamlar ve bunun Devrim sürecinde yerine getirdiği işlev/ler için bkz. Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 291 vd.

için önemli olan somut toplumsal ilişkiler içinde kendini gösteren erdemdir; soyut ve evrensel olarak savunulan söylemsel bir araç olan erdem değil.

Burke'e göre Rousseau'yu peygamberleri olarak gören, her yere onun heykellerini diken ve kendi aralarında en çok kimin ona benzediği hakkında tartışmalar yapan devrimciler, aynı soyutlamayı kendi iktidarlarını desteklemek için kullanmaktadır. Devrimciler, Burke'ün medeniyetin temel taşları olarak gördüğü tarihsel tecrübenin ve geleneğin ürünlerini, Rousseau'dan devşirdikleri düşüncelerle eleştirerek ve bu anlayışlarını, gelecek neslin değerlerini şekillendirecek olan eğitim sistemine hakim kılarak yeni bir insan ve toplum yaratmayı amaçlamaktadır. Bu yöndeki kararlarının ve eylemlerinin rahatsız edici sonuçlarını ise, yaptıklarının “kaba tecrübeye” değil “bilimin kesin kuralları üzerine bina edilmiş... yanılmaz bir kurama dayandığı”nı ileri sürerek savunmaktadır.⁴⁴⁴ Burke'ün nazarında, tarihsel ve toplumsal olan karşısında alçakgönüllülüğü teşvik eden değerlere karşı ‘kibir felsefesi’nin kılavuzluğunu tercih eden devrimciler, eylemleriyle sıradan bir değişime değil ahlakın ve düzenin temellerini dolayısıyla sivil toplumun ve medeniyetin gerekliliklerini tehdit eden bir yıkıma yol açmaktadır.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 257.

⁴⁴⁵ “Onların [Fransız devrimcilerin] en büyük sorunu, şimdiye dek insan iradesini ve eylemlerini düzenleyen kuralların yerine yenilerini bulmaktır. Akılda öyle güçlü ve üstün eğilimler keşfediyorlar ki, bunlar eski ahlak kurallarına oranla kendilerinininki gibi bir devletin amaçlarına çok daha uygun. Bu eğilimler, kendi iktidarlarını destekleyecek ve düşmanlarını kahredecek nitelikte. Böylelikle bencilliği, dalkavukluğu, ayartıcı ve gösterişçi ahlaksızlığı basit birer insani görev haline getirdiler. Samimi alçakgönüllülük Hristiyan dininin en alt kademesini teşkil eder, ama aynı zamanda bütün gerçek erdemlerin derin ve sağlam dayanağıdır. Onlar, bu uygulanması zor, gösterişi az erdemi tümüyle ortadan kaldırdılar. Bu adamların amacı, tüm doğal ve toplumsal duyguları aşırı kibirlilik (vanity) içinde kaybetmektir.” **A.g.e.**, s. 270.

C- Toplumsal Yapının Organik Bütünlüğü

Yukarıdaki açıklamaların da gösterdiği gibi Burke toplumsal yapıyı organik bir bütünlük olarak görmektedir. Bu yapının unsurları birbirinden yalıtılmış halde değildir, iç içe ve sürekli etkileşim halinde bulunmaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlantı ve süreklilik, karşılıklı olarak işlevsel bağımlılığa sahip belli başlı toplumsal kurumların bu organik yapı içindeki işleyişiyle sağlanmaktadır. Bireysel akıl yürütmeden kaynaklanmayan ‘imgelem’, ‘önyargı’, ‘alışkanlık’, ‘gelenek’ vb. gibi kavramlarda ifadesini bulan, insan için kaçınılmaz olan sosyalleşme sürecinde edinilen davranış, düşünüş ve hissediş kalıplarına işaret eden toplumsal çıktılar bu kurumlar dolayısıyla üretilmektedir. Kuşaklar boyunca iletilen bir tür ortak akılsallığın taşıyıcılığını yapan bu kurumlar, çoğu zaman salt rasyonel bir çözümleme ile anlaşılamayacak olan bir işleyişe ve işlevlere sahiptir. Burke bu noktada birey yani ‘rasyonel otonom özne’ ile devlet/siyasal toplum ilişkisine odaklanan Aydınlanma düşünürlerine karşı çıkmakta ve birey-devlet ilişkisini dolayımlayan toplumsal kurumlara, ara mekanizmalara dikkati çekmektedir.

Bu bağlamda Burke bireylerin, toplumsal yapının alt kurumlarındaki sosyal ilişkilerinin önemine değinmektedir. Düzeni sağlayan değerlerin ve ilişki tarzlarının ilkokulu ve “ruhun dinlenme mekanları” olan bu alt kurumlar, özgürlük alanları olmakla birlikte, geniş anlamda politik alanın meşruluğunun da üretildiği yerlerdir. Bir diğer deyişle, birey-siyasal toplum ilişkisine dair kurallar, inançlar ya da değerler bu alt kurumlardaki sosyal ilişkilerle üretilmektedir. Bireyi odak olarak alan ancak aile, sosyal tabakalar/sınıflar, yerel ve dini örgütlenmeler vb. gibi kurumları politik toplumla birlikte düşünen bu bakış açısı, toplumsal yapıyı organik bir bütün olarak görmenin mantıksal sonucudur. Bireylerin, toplumda ait oldukları bu “küçük sosyal grupları (little platoon)” sevmeleri ve onlara bağlılık hissetmeleri, kamusal sevginin (public affection) birinci ilkesi ve başlangıç yeridir. Burke’e göre bu ilişki, bütün bir ülkeyi ve tüm insanlığı sevmeye giden sürecin ilk halkasını oluşturmaktadır.⁴⁴⁶ Başta

⁴⁴⁶ Burke, **Reflections**, s. 46-47; Pocock, Burke’ün ‘little platoon’ ifadesini daha çok sosyal sınıfları çağrıştıran bir çerçevede kullandığını söylemektedir. J. G. A. Pocock, **Virtue, Commerce, and History -Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century-**, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1985, s. 159. Ancak biz, Burke’ün farklı bağlamlardaki açıklamalarından hareketle kavramı daha geniş anlamda, başta aile olmak üzere birey

aile olmak üzere toplumun bu alt birimlerinin oluşturduğu ilişkiler ağı, bireyler için daha yakın, küçük ve somut olandan daha büyük ve uzak olana doğru uzanmaktadır: “Kamusal sevgimize ailelerimizde başlarız.... [oradan] yakın çevremize ve mutad olan yöresel bağlarımıza geçeriz. Bunlar hanlar ve dinlenme yerleridir. Ülkemizin, otoritenin ani ve şiddetli müdahalesiyle değil alışkanlığımızla oluşmuş olan bu bölümleri, içerisinde kalbin doldurabileceği bir şey bulduğu bu büyük ülkenin birçok küçük görüntüsüdür.”⁴⁴⁷

Görüldüğü üzere Burke’ün vurgusu yine soyut ve tümel olana değil somut ve tikel olana yöneliktir. Çünkü tümelin anlaşılması ancak somut ve tikellikler üzerinden hareket etmekle mümkündür. Bu nedenle bireyin, toplumsal yapının alt birimlerindeki sosyal ilişkilerinin niteliği çok büyük önem taşımaktadır. Bunlar, bireylerin kusurlu doğalarının ve bencil iradelerinin olumsuz sonuçlarını azaltan değerleri ve toplumsal davranış tarzlarını öğrendikleri sosyal ilişki türleridir. Buna göre ‘insanlık’, ‘ulus’ vb. gibi soyut değerlerle olumlu ilişki kurabilmenin zorunlu koşulu, bireylerin somut ‘little platoon’lardaki sosyal pratiği ve etkileşimidir. Çünkü Burke’e göre en özel olanından en genel olanına kadar bütün sosyal ilişki tarzlarında birey karakteri, değerleri, inançları ve alıştığı davranış biçimlerine göre davranmaktadır. Bu nedenle sosyalleşme sürecinde bireyin kimliğini oluşturan bu ilişki biçimleri büyük önem taşımaktadır. Daha sonra ele alacağımız için kısaca belirtecek olursak Fransız devrimciler akılcı ve bireyci kuramlarından hareketle birey-devlet arasındaki bu ara mekanizmaları tahrip ettiklerinde gerçekte bireylerin bencil iradelerini sınırlayan, onlara düzen için gerekli olan değerleri aşıl原因 unsurları ve ilişki tarzlarını yok etmişlerdir. Farkında olmadıkları şey, devlet karşısında atomlaşan bireylerin akla dayalı soyut teorilerle erdemli davranışa yöneltilemeyeceğidir.

Burke’ün, organik bütünlüğün önemli bir parçasını oluşturan soyluluğun ya da aristokrasinin önemine ilişkin düşüncelerinin bir bölümü bu çerçevede yer almaktadır. Burke, bireysel olarak bazı soylular hakkında akli ölçütlere dayanarak

ve devlet arasındaki toplumsal kurumlar ya da kümeler için kullandığını kabul etmenin daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Ancak Devrim eleştirisi bağlamında özellikle sosyal tabakaları ifade etmek için kullanıldığını belirtmek gerekir.

⁴⁴⁷ Burke, **Reflections**, s. 198.

olumsuz yargılarda bulunsun da genel olarak soyluluğa ilişkin kötileyici bir ifade kullanmaz hatta soyluluğun, şövalyelik ruhunun övgüsüne girer.⁴⁴⁸ Daha sonra aktaracağımız bu övgünün temelinde soyluluğun Avrupa tarihinde yerine getirdiği önemli işlevler yer almaktadır. Burke’ün buna ilişkin düşünceleri ‘*elitizm*’in açıkça tasdik edilmesidir: Bir düşünce ortamında yetiştirilmiş; kişiliğe saygı göstermeyi öğrenmiş; kamuoyunu önceden sezebilen; büyük bir toplumda bulunan sonsuz çeşitlilikteki ilişkileri (affairs) geniş bir bakış açısıyla görebilme yeteneğine sahip; okumak, düşünmek ve konuşmak için boş zamanı olan; onur ve vazife uğruna tehlikeyi göze almaya cüret eden vb. gibi birçok nitelik sayan Burke’e göre bu keyfiyetteki insanlar ‘*doğal aristokrasi (natural aristocracy)*’yi oluşturmaktadır ve bunların rehberliği olmaksızın bir kalabalık (multitude) ulus ya da halk (nation, a people) olamaz. Her açıdan diğer insanlara göre üstün olan doğal aristokrasinin toplumsal ve siyasal bedene aşıladığı değerler, inançlar, davranış tarzları vb. olmaksızın insanlar bir ‘halk’ olamayacaktır. Büyük kalabalıklar bu elit tabakanın yarattığı disiplin ve değerler altında birlikte hareket ettiğinde, biz bir HALK (PEOPLE)* olduğunu görebiliriz. Eğer bu uyum bozulursa; alışkanlık ve önyargının bu güzel düzeni dağıtılır, sıradan insan gerçek önderlerinden kopartılır ve ona düşman hale getirilirse; geriye ‘halk’ diye adlandırılan saygıdeğer bir şey kalmayacaktır. Burke’e göre devletten ayrı bir çıkarı temsil etmeyen ve büyük siyasal bedenin temel bir parçasını oluşturan bu doğal aristokrasi yaydığı değerler ve tutkularla insanları bir ‘halk’ haline getirirken, aynı zamanda devlete belirli bir standart, düzenlilik, istikrar getirmekte ve iktidarı ılımlılaştırarak despotlaşmasını önlemektedir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Burke Parlamento’da soylularla yaptığı tartışmalarda ‘kalıtsal soyluluğun (hereditary nobility)’ bazı olumsuzluklarından bahsetmekte; bu kişilerin kendilerine aktarılanla yetinmelerinden, kendilerini geliştirmek için çaba göstermemelerinden, insanlara önderlik etmek için gerekli olan donanımdan mahrum olmalarından şikayet etmektedir. Bazı soylular ‘doğal aristokrasi’nin taşıması gereken niteliklerden ve sahip olması gereken erdemlerden çok uzaktır. Ancak Burke’ün bu eleştirileri kişisel düzeyde kalmaktadır; genel eğilimi bir toplumsal tabaka olarak soyluların önemli işlevlerini vurgulamak yönündedir. Goodrich, *The Chains of Continuity or the Flies of a Summer*, s. 148 vd.

* Burke vurgulamak için büyük harfle yazıyor.

⁴⁴⁹ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, *Selected Writings and Speeches*, s. 649-654; Burke’e göre Fransız devrimciler bu doğal aristokrasiyi yok ederken aynı zamanda ılımlı ve dengeli bir toplumsal/siyasal düzenin gereği olan organik yapıya zarar vermekte ve gerçek bir ‘halk’ olmanın koşullarını da yok etmektedir. Devrimciler halk adına hareket ettiklerini ileri sürerek gerçekte halkın en etkili ve saygıdeğer bölümünü katletmekte, mülklerini gasp etmekte ve sürgüne göndermektedir. Tüm bunlar ‘sahte insan hakları’ öğretisine dayanarak ‘halk’ın hakları adına gerçekleştirilmektedir. Burke’e göre halkın böyle bir hakkı yoktur. “Halk olmak ve bu haklara

Burke eşitsizliği toplumsal yapının doğal bir unsuru olarak görmektedir. Çünkü tarihsel süreç içinde çeşitli şekillerde edinilmiş ve kuşaktan kuşağa geçirilmiş olan mülkiyetin eşitsiz yapısı kaçınılmaz olarak bununla bağlantılı olan servet, nüfuz, iktidar, rütbe vb. eşitsizliklerini doğurmuştur. Avrupa tarihi açısından bakıldığında feodal dönemin başlarından itibaren bu eşitsiz yapı kendisini şövalyelikte ve soyluların oluşturduğu toplumsal tabakada göstermektedir. Tarihsel süreçte şekillenen bu elit tabaka hem belirli ayrıcalıklara (privilege) sahiptir hem de bazı yükümlülükleri (obligation) yerine getirmektedir. Burke tüm bunları rasyonel temelde açıklamaya ya da savunmaya çalışmaz. Önemli olan bu elit tabakanın toplumsal yapının organik bir parçası olarak yüzyıllardır belirli işlevleri yerine getirmesi ve belirli değerleri topluma aşılmasıdır. Burke yükümlülük, sorumluluk, sadakat, bağlılık, onur vb. gibi değerleri bu sınıfın sadece kendi mensuplarına değil genel olarak tüm topluma yaydığını ve bu karşılıklı bağımlılığa dayalı ilişkilerin bir bütün olarak toplumsal bünyeyi sağlamlaştırdığını savunmaktadır. Bu elit tabaka toplumun diğer kesimlerinin zararına olacak şekilde varolmaz; onlarla birlikte ve onlar için varolur. Ancak işlevlerini yerine getirebilmesi de mülkiyet ve zenginliğe dayalı bir bağımsızlığa sahip olmasıyla mümkündür. Bir diğer ifadeyle ayrıcalıklar ve yükümlülükler birbirinin önkoşuludur. Burke'e göre elitizme dayalı bu aristokratik ilkenin alternatifi toplumsal yapının dağılması ve yıkımıyla sonuçlanacak olan barbarlıktır. 'Kurumlaşmış ilkeler' ve 'kökleri tarihte olan istikrarlı bir eğitim' olmaksızın sadece kendi bireyselliklerini öne çıkaran insanlar, sağlıklı bir toplumsal düzen için yeterli değildir.⁴⁵⁰

Burke'ün metinlerinde toplumsal yapının ayrılmaz parçası olan 'doğal aristokrasi' çoğu zaman soylular tabakasını ifade etmek için kullanılmaktadır.* Ancak Burke, ileride ele alacağımız gibi, yaşanan değişimlerin farkındadır ve buna göre şövalyelik çağının ihtişamlı günleri geride kalmıştır.⁴⁵¹ Gerçekte 'şövalyelik' hem mevcut soylular tabakası için hem de diğer elit kesimler için ideal bir imge olarak sunulmaktadır. Bu noktada Burke'ün 'doğal aristokrasi' kavramı sadece

[devrimcilerin ileri sürdüğü haklara] sahip olmak birbiriyle bağdaşmayan şeylerdir. Birisi sivil toplum durumunun varlığını, öteki yokluğunu varsayar.” **A.g.e.**, s. 653-654.

⁴⁵⁰ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 177-185.

* Bunun önemli bir nedeni metinlerin Fransız Devrimi bağlamında yazılmış olması ve sürekli olarak Fransa'daki soylular tabakasına yapılan haksızlıklara göndermede bulunmasıdır.

⁴⁵¹ Burke, **Reflections**, s. 76.

soyluluk temelindeki elitleri (hereditary nobles) değil köken olarak soylu olmayan elitleri de içermektedir.⁴⁵² *Whig*'leri 'aristokratik parti' olarak niteleyen Burke'e göre bu grup, ilkeleri ve oluşumu açısından ülkenin sağlam ve sürekli mülkiyeti ile ilişkilidir. Bu mülkiyetten kaynaklanan bir mizaçla krallığın eski güvenilir geleneklerine bağlı olan ve 'istikrar ve bağımsızlık' temelinde tertip edilmiş olan parti dışlayıcı (exclusive) bir şekilde tanımlanmaz. Bu aristokrat kimliğin içinde Burke'e göre en azından üç yeni tip insan da yer almaktadır/almalıdır. Birincisi, kendi çabasıyla büyük bir servet sahibi olanlar; ikincisi, önemli ailelerin kendi çalışkanlığı ve yetenekleriyle öne çıkmış olan daha genç üyeleri; üçüncüsü ise ülkede tamamıyla yeni olan ve ülkeye değerli hizmetler sunabilecek olanlardır (Burke kendisini örnek vermektedir). Burke'e göre bu üç grup insan ve eğer varsa benzerleri de soylu olmasalar da, *Whig* geleneğindeki ilkelere bağlı kalarak bu elit grup içinde yer almalıdır.⁴⁵³ Özcesi Burke, vurgu soylular tabakasında olmakla birlikte belirli niteliklere sahip kişilerin içinde bulunduğu bir tür elit tabakanın önemini ve gerekliliğini savunan bir düşündürdür. Buna göre, sivil toplumun kaçınılmaz ürünü olan bu 'doğal aristokrasi', kalabalığa aşıladığı değerler ve 'mutat (habitual) sosyal disiplin' ile onları 'halk' haline getirmekte ve bu şekilde düzenin devamını sağlamaktadır.

Yukarıdaki açıklamaların da gösterdiği gibi aralarında eşitsizlikler, farklılıklar ve ayrıcalıklar bulunan insanların oluşturduğu organik toplumsal yapının belki de en önemli unsurunu 'mülkiyet' oluşturmaktadır. Rousseau ve Godwin gibi filozofların mülkiyete ilişkin olumsuz düşüncelerine karşı çıkan Burke'e göre 'en geniş anlamıyla mülkiyet' toplumsal ilişkilerin temelinde yer almaktadır. Gerçekte toplumsal düzen mülkiyetin güvenli şekilde geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe aktarımının sağlanması için vardır. Bu nedenle en temel kurum olan mülkiyet güvenlik, özgürlük, iktidar, hiyerarşi, statü vb. gibi konularla doğrudan ilişkilidir. Mülkiyetin bireyi ve toplumu yozlaştırdığı, hükmetme ve baskıya yol açtığı, bu nedenle yok edilmesi gerektiği (Godwin) yönündeki düşüncelere karşı çıkan Burke'e

⁴⁵² Hampson'un ifadesiyle, "...Burke'ün aristokrasi tanımına yalnızca soylu doğanlar değil, "yüksek bilimin, liberal ve yaratıcı sınıfın profesörleri ve zengin tacirler" de dahildi." Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 178.

⁴⁵³ Burke, "To William Weddell, Esq.", (ed.) Isaac Kramnick, **The Portable Edmund Burke**, New York: Penguin Books, 1999, s. 558-559.

göre, mülkiyet tarihsel süreçte farklı şekillerde düzenlenmiş olsa da bireysel ve toplumsal açıdan vazgeçilmez bir unsurdur. Soyut aklın çıkarımlarından hareketle mülkiyetin olmadığı insanlığın mutlak anlamda özgür ve eşit olduğu bir düzen kurgulamak, insan doğasını ve bu doğanın içinde şekillendiği toplumsal/tarihsel gerçekliği dikkate almayan ve bu nedenle ‘ütopik’ kalmaya mahkum olan bir çözümleme yapmak demektir.

Mülk edinmenin ve onu korumanın gereklilikleri nedeniyle mülkiyetin özünde eşitsizlik vardır. Mülkiyetin bu doğal ya da kendiliğinden eşitsizliği onu aynı zamanda bir güvenlik ve iktidar sorunu haline getirmektedir. Mülkiyeti koruma çabası yani güvenlik arayışı insanların bazı şeylerden feragat etmesine ve karşılıklı bağımlılığına yol açmaktadır. Bununla birlikte mülkiyet beraberinde bireysel ve toplumsal bazı yükümlülükleri de getirmektedir. Tarihsel süreçte mülkiyetin temerküz ettiği toplumsal birimler ve bu çerçevedeki ilişki biçimleri değişiklik geçirse de, mülkiyetin güvenlikle, iktidarla, sosyal statüyle, yükümlülükle olan ilişkisi devam etmektedir. Burke’ün nazarında mülkiyete ilişkin kural ve düzenlemelerin istikrarı çok büyük önem taşımaktadır. Çünkü mülkiyet doğrudan otorite ile ilişkilidir. Mülkiyetin istikrarını bozan keyfi uygulamalar beraberinde otoritenin yıkımını getirecektir.⁴⁵⁴ Bunun sonucu ise kaçınılmaz olarak despotizmdir. Ayrıca mülkiyet doğrudan bireysel kimlikle (personal identity), bireyin sosyal hiyerarşideki yeriyle de ilişkilidir. Özellikle toprağa dayalı mülkiyet, sahiplerinin yaşam tarzı ve değerleri üzerinde açık bir etkiye sahiptir. Mülkiyet, sahiplerine bir güven sağlarken aynı zamanda sosyal sorumluluklar da getirmektedir; bireysel dünyalarının ötesindeki toplumsal ve siyasal konularda aktif katılıma sevk etmektedir. Kısacası aktif bir yurttaş olmak için mülkiyet ve onun sağladığı boş zaman, bağımsızlık ve eğitime sahip olmak gerekir. Bu durum bütün mülk sahiplerinin erdemli bir yurttaş olacağı anlamına gelmez; ancak bunun imkanını yaratan mülkiyettir.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Burke’ün Fransız Devrimi’nde gördüğü ve karşı çıktığı en önemli unsur mülkiyete yönelik saldırılardır. Mülkiyet hakları özgür bir yönetimin temelini oluşturmaktadır. Kramnick’e göre *Reflections*’daki burjuva radikalizmine yönelik eleştiriler, Burke’ün düşüncelerinin burjuva sınıfının çıkarlarıyla olan bağlantısını tespit etmemizi engellememelidir. Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 157.

⁴⁵⁵ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 198-208.

Burke'ün gerek bireysel gerekse toplumsal ve kurumsal yönleri açısından, en çok üzerinde durduğu unsurlardan birisi de dindir. Dinsel inançların ölümden sonraki yaşamda ödül-ceza vaadiyle insanın davranışları üzerinde etkili olduğunu vurgulamakla birlikte, Burke için asıl önemli olan dinin, insanın da bir parçasını oluşturduğu ancak onu aşan bir 'düzen' algısı yaratmasıdır.⁴⁵⁶ Estetik bir kategori olarak yücenin deneyiminde bahsettiğimiz gibi Tanrısallık ya da aşkınlığın deneyimi insanın kendini sınırlayarak mütevazı bir pozisyon almasına yol açmaktadır. Bu açıdan Burke için önemli olan, belirli bir dini doktrinin ayrıntılarından çok genel olarak dinin salgıladığı 'düzen' algılamasıdır.⁴⁵⁷ Ancak Burke'e göre bu düzen algısı geleneksel olarak varolan din tarafından yaratılabilir; deistlerin savunduğu doğal din tarafından değil. Filozofların kurgusu olan doğal din, Aydınlanma kibrinin ve rasyonalizminin ürünüdür. Böyle bir din insanlarda, düzen için gerekli olan kutsal duygusunu yaratamaz; çünkü kendisi, tamamıyla anladığımız ve kendi irademizin ürünü olan bir kurgudur.⁴⁵⁸ Bu noktada Burke, geleneksel dinin de tarihsel süreçte çeşitli değişimler geçirmiş bir inşa olabileceğini görmezden gelmektedir.

Burke'ün bu konuda genel olarak dine ilişkin açıklamalarıyla, özel olarak Avrupa medeniyetinin en önemli temellerinden birisi olarak din ve bunun Kilise'de kurumsallaşmış haline ilişkin açıklamaları bir arada bulunmaktadır. Bir diğer deyişle insan doğası ve din ilişkisi, Avrupa'nın empirik gerçekliğinin ürünü olan din ve Kilise ile insanların ya da devletin ilişkisi iç içe açıklanmaktadır.* Burke'e göre

⁴⁵⁶ Burke, "Religion", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 78-87.

⁴⁵⁷ Burke'ün, dinin toplumsal ve siyasal düzen açısından özellikle pratik önemini vurgulaması, az da olsa bazı yazarları, dini inançlarının samimiyetini sorgulamaya itmiştir. Buna göre Burke, dinsel inançların gerçekliğinden çok sosyal faydalarına önem vermektedir. Burke açısından bu tartışmayı yapmak çok da yerinde değildir. Çünkü ona göre dinin sosyal ve siyasal önemi gerçekliğinin de kanıtıdır. Bir diğer ifadeyle Burke teolojik değil toplumsal ve siyasal bir çözümleme ile dine bakar ve bu açıdan yaratılışın farklı düzeyleri birbirini bütünlemektedir. Ayrıca bütün eserlerinde Hristiyanlığa olan inancı açıktır ve kendisi de imanlı bir Anglikan olduğunu açıkça belirtmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen Burke'ün dini inancı ve mezhebi konusunda çeşitli iddialar vardır. Ayrıntılar için bkz. Elizabeth Lambert, "EDMUND BURKE'S RELIGION", **English Language Notes**, December 1994, s. 19-28; Hampsher-Monk'un ifadesiyle, "Onun Hristiyanlığa adanmışlığı yetkin olduğu ölçüde araçsalı da. Burke içtenlikli bir kişisel inanca sahip olmakla, dinin toplumsal yararını vurgulamak arasında bir çelişki görmemiştir. Ona göre din insan toplumunun en büyük bağlarından biriydi." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 347.

⁴⁵⁸ Burke, "A Vindication of Natural Society", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 4 vd.

* Bu birlikteliğe rağmen konunun siyasal yönünü daha iyi vurgulamak için, devlet-din/Kilise ilişkisi üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu nedenle buradaki açıklamalar genel olarak din-insan-toplum ilişkisiyle sınırlanmıştır.

“...din, sivil toplumun temelidir; bütün iyilik ve huzurun da kaynağıdır.”⁴⁵⁹ Burke ‘biz İngilizler’ diye başlayan cümlelerinde hem İngiltere halkının ve geleneğinin dine bakışını ifade etmekte hem de bazı genel yargılarda bulunmaktadır: “Biliyoruz ve bunu bilmek bize gurur veriyor ki, insan yapısı itibariyle *dinsel bir yaratıktır (religious animal)*; ateizm, bizim sadece aklımıza değil içgüdülerimize de karşıttır; ve o [ateizm], uzun süre etkili olamaz.”⁴⁶⁰ Tarihsel bir veri olarak din ve onun kurumsallaşmış hali olan Kilise, Avrupa medeniyetinin hem en önemli kaynağı hem de en önemli önyargılarından birisidir: “Önyargılarımızdan birincisi olan Kilise kurumumuz, sebepsiz bir önyargı değildir; derin ve geniş bir hikmeti içermektedir... o [din], zihinlerimizin önünde, sonunda ve ortasındadır.”⁴⁶¹ Burke’e göre insanlığın ortak doğasının en önemli parçasını oluşturan din ve dinsel kurum, ancak kaybedildiğinde anlaşılabilecek olan telafisi mümkün olmayan işlevleri yerine getirmektedir. Bu nedenle ateizmi yayanlar, Burke’ün nazarında sadece Avrupa’nın ya da İngiltere’nin değil, genel olarak insan ırkının doğal yapısına karşıttırlar. Bu açıdan din ve dinsel kurum insanlığın ortak duyusunun (continued sense of mankind) bir ifadesidir.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Burke, **Reflections**, s. 90.

⁴⁶⁰ **A.g.e.**, s. 90-91.

⁴⁶¹ **A.g.e.**, s. 91.

⁴⁶² **A.g.e.**, s. 92.

D- Toplumsal-Siyasal Değişim ve Devrim

Buraya kadar incelemiş olduğumuz konular, Burke'ün toplumsal ve siyasal değişime ilişkin düşüncelerinin temellerini oluşturmaktadır. Bir diğer deyişle, Burke'ün Aydınlanma akılcılığına karşı eleştirileri, toplumsal yapıya bakış açısı ve toplumsallığa ilişkin temel varsayımları bize, 'değişim' konusundaki yaklaşımının ve argümanlarının altyapısını sunmaktadır. Bu konudaki perspektifinin ilk dönem eserlerinden son dönem eserlerine dek belirli bir tutarlılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Burke'ün çözümlemelerine geçmeden önce, düşüncelerinin söylemsel çerçevesi için yine kısaca İskoç düşünürlerin sosyal teorileriyle bütünleşmiş olan tarih yorumlarına değinmek, fikirler arasındaki bağlantıları fark etmemiz açısından faydalı olacaktır.⁴⁶³

a- İskoç Aydınlanması'nda Tarih ve Değişim

Genel olarak ifade edecek olursak, doğal bir toplumsallaşmaya sahip olan bireylerin tarihsel süreç içindeki etkileşimlerinin ve değişimlerinin bilimsel bir incelemesini yapmak İskoç Aydınlanması düşünürlerinin temel uğraşlarından birisini oluşturmuştur.⁴⁶⁴ İskoçların empirik bir perspektife dayanan tarih yorumu, bu döneme dek Avrupalıların diğer kültürlerle etkileşiminin sonucunda (çağdaş Avrupalı gezginlerin, misyonerlerin, maceraperestlerin ve bilimle uğraşan kişilerin aktardıklarıyla) oluşan ve geleneklerin, adetlerin, kurumların, yasaların çeşitliliğini gösteren birikim çerçevesinde şekillenmiştir. Bu düşünürler, olguların bu görünürdeki farklılığının ardında yatan düzeni ortaya çıkarmak için, karşılaştırmalı bir çerçevede kapsamlı ve evrensel geçerliliği olan bir tarihsel açıklamayı amaçlamışlardır. Bu noktada Montesquieu ile olan benzerlikleri ilgi çekicidir.⁴⁶⁵ En

⁴⁶³ Burke'ün İskoç düşünürlerin tarih çalışmalarına olan aşinalığı, eserlere ilişkin olumlu düşünceleri ve kişisel yazışmalarının ayrıntıları için bkz. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 127-131.

⁴⁶⁴ Bu amaca yönelik olarak tarih çalışması bulunan önemli İskoç düşünürler arasında David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith, William Robertson, John Millar ve Dugald Stewart'ın ismi zikredilebilir.

⁴⁶⁵ Swingewood'a göre, "Ferguson, Smith ve Millar'ı çıkaran İskoç Okulu'nun sosyolojik yazılarını etkilemiş olan kişi... Montesquieu'ydü." Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 28; John Millar'ın kendi ifadesiyle: "Büyük Montesquieu yolu gösterdi. O, felsefenin bu kolunun [toplum

önemli ortaklık, evrensel bir insan doğasına olan inanç ve sosyolojik bir perspektifle yönetimleri ve yasaları toplumsal kurumlar, adetler, inançlar, ekonomi, iklim, yaşam tarzları vb. gibi faktörlerle, bir diğer ifadeyle fiziki (maddi) ve ahlaki (manevi) çeşitli nedenlerle ilişkilendirerek açıklama girişimidir.⁴⁶⁶ Yöntemsel açıdan Montesquieu'nün öncülüğünü kabul etmekle birlikte İskoç düşünürler, onda eksik olduğunu düşündükleri toplumsal değişim teorisi yani bir toplum tipinden başka bir toplum tipine geçişin açıklanması üzerinde durmaktadırlar.⁴⁶⁷

Başta Amerika olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinden gelen empirik verilere dayanarak toplumsal insanın, toplumun farklı gelişme aşamaları içindeki durumunu ve değişimini, temel bazı değişkenler çerçevesinde açıklamayı amaçlayan İskoç düşünürler bu bağlamda ünlü '*dört aşamalı tarihsel tez*'lerini oluşturmuşlardır. Toplumsallığın daha basit ve gelişmemiş ya da ilkel ilk biçimlerinden, daha karmaşık gelişmiş ve incelmış biçimlerine doğru evrimsel bir süreçte yaşanan değişimi ele alan bu tez, ortak evrensel bir doğaya sahip olan toplumsal insanın tarihsel hikayesini anlatmaktadır. Bu tez çerçevesinde, sonsuz çeşitlilik gösteren sosyal ve kültürel unsurların (gelenekler, adetler, inançlar, kurallar vs.) varlığı, insan doğasının tekbiçimliliğine yönelik inançla tutarlı olacak şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır. İskoç düşünürlerde tezin farklı versiyonlarını bulmak mümkünse de, hepsi aynı mantıksal argümanlardan hareket etmekte ve aynı amaca yönelmektedir. Örneğin Smith ve Millar'a göre bütün toplumlar, tarihsel süreçte, 'avlanma, hayvancılık,

ve tarih] Lord Bacon'ıydı. Dr. Smith ise Newton'udur." O'Neill, "Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?", **A Revolution in Morals and Manners**, s. 45.

⁴⁶⁶ Montesquieu'nün yöntemi ve tarihi açıklama tarzına ilişkin ayrıntılar için bkz. Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 370-395.

⁴⁶⁷ Bu bağlamda Montesquieu'ye ilişkin farklı yorumlar bulunmaktadır: Swingewood'a göre, "Montesquieu... bir toplumsal değişim teorisi geliştirememişti; bir toplum tipinin hangi yollarla başka bir biçime dönüştüğünü analiz etmiyordu. Onun tipolojisi, genel olarak eşzamanlıydı ve tutarlı bir birlik halinde birleşen değişik oluşumların tipik unsurlarını tanımlamayı kapsıyordu; demek ki Montesquieu'nün sosyolojik 'formalizm'i, yaratılış ve değişim sorunlarına karşı duyarsızdır." Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 31; Benzer düşünen Callinicos'a göre, "*Yasaların Ruhü*, 18. yüzyıl tarihçilerinin politik olayları gelenek ve göreneklerdeki değişikliklere bağlamasına ilham vermiş olsa da kitabın kuramsal çerçevesi, durağan bir karşılaştırmalı sosyolojinin çerçevesidir. John Millar, İskoç Aydınlanması'nın geliştirdiği tarih kuramını ileri götürürken Montesquieu'ye açıkça karşı çık[maktadır]..." Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 45; Montesquieu'nün Marx'tan önce 'tarihin evrensel açıklaması için pozitif bir ilke öneren ilk düşünür' olduğunu ileri süren Althusser'e göre ise, Montesquieu'nün yöntemi statik olduğu kadar dinamik de: "Statiktir, çünkü belli bir yönetimin yasalarının ve kurumlarının çeşitliliğini açıklamaya yarar; dinamiktir, çünkü yapıların tarihsel süreç içindeki gelişimlerini ve değişimlerini irdelemeye olanak verir." Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 385.

çiftçilik ve ticaret' dönemi olmak üzere farklı gelişme aşamalarından geçmektedir. Her bir aşama farklı ekonomik gelişme durumunu yansıtmakta ve buna paralel olarak farklı siyasi düzenlemelere yol açmaktadır.⁴⁶⁸ Ferguson ise, vahşilikten barbarlığa, oradan da incelmış (refined) ve gelişmiş toplumların yer aldığı medeniyete giden bir tarihsel değişimden bahsetmektedir.

Farklı kelimelerle ifade etseler de, İskoç düşünürlerdeki toplumsal aşamalar, nitelik bakımından farklı ekonomik örgütlenme çeşitlerini temsil eden ayrı evrelere dayalı bir değişimi yansıtmaktadır. Robertson'ın bu yaklaşımı yansıtan özlü ifadesiyle, “insanın toplum içinde bir araya geldiğinde yaşadıklarına ilişkin yapılacak bir incelemede dikkat edilecek ilk nokta, insanların geçinme biçimleri (mode of subsistence) olmalıdır. Geçinme biçimleri böyle çeşitlilik gösterdiğine göre, insanların koydukları yasalar ve izledikleri politikalar da birbirinden farklı olmalıdır.”⁴⁶⁹ Millar da benzer şekilde, toplumsal aşamaların saptanmasında ‘geçinme biçimi’ni vurgulamakta; toplumun geçinme biçiminde gerçekleşen değişimin etkisini insanların davranış tarzlarında, yönetimlerinde ve yasalarında göstereceğini belirtmektedir. Bu toplumsal değişim sürecinde mülkiyet ilişkilerinin önemli bir yeri vardır. Millar'ın ifadesiyle, “mülkiyetin insanlar arasındaki paylaşımı, onların sivil yönetimdeki rolünü azaltmaya ve politik yapıların biçimini belirlemeye katkıda bulunan başlıca etkidir. Yoksullar, doğal olarak, geçimlerini sağladıkları zenginlere bağımlı kalır; bireylerin tesadüfler sonucunda sahip oldukları zenginlik basamaklarına göre de, tedrici biçimde bir mertebeler merdiveni şekillenir ve bazı kişiler, herhangi bir karşı koyuş olmadan, farklı derecelerde güce sahip olurlar.”⁴⁷⁰

Smith ise dört evre kuramını, mülkiyet haklarının kökenine ilişkin tartışmada ele almakta, geçinme biçiminin değişmesiyle birlikte, buna paralel olarak mülkiyete ilişkin yasa ve düzenlemelerin ve yönetimin formunun da değiştiğini belirtmektedir.⁴⁷¹ Yine Robertson'ın özlü ifadesiyle, “İnsanların mizaçları ve

⁴⁶⁸ Yayla, **Liberalizm**, s. 78; Bierstedt, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 47.

⁴⁶⁹ Robertson, *The History of America* 'dan aktaran Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 46.

⁴⁷⁰ Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 39.

⁴⁷¹ O'Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 52-53.

davranış biçimleri kendilerinin ve içinde yaşadıkları toplumun ahvalince şekillenir. Zaman değişmeye başladığında insanların karakteri de değişir. Gelişme yönünde ilerleme oranında, onların davranış biçimleri incelik, kabiliyet ve yetenekleri açığa çıkar. Dünyanın her yerinde insanın ilerlemesi hemen hemen hep aynı olmuştur; onu, vahşi hayatın kaba basitliğinden zarif toplumun endüstrisini, sanatlarını ve zarafetini elde etmesine kadar gelişmesi içinde takip edebiliriz.”⁴⁷²

İskoç düşünürlere göre tarihsel süreçteki bu toplumsal değişim, geçinme biçimleriyle birlikte entelektüel ve moral açıdan da bir gelişmeyi yansıtmaktadır. İskoçlar sosyolojik bir çözümleme yapmakla birlikte, yaşanan değişimleri olumlayıcı, övücü bir dil kullanmaktadır. Bu süreçte toplumlar çocukluktan (infancy) olgunluğa (maturity), kabalıktan ya da ilkelikten (rudeness) incelmışliğe (refinement) doğru aşamalı bir değişim geçirmekte ve son kertede ticaretin gelişmesiyle Avrupalı ulusların refahı görece olarak en iyi noktaya ulaşmaktadır. Smith’in *The Wealth of Nations*’daki açıklamaları, medeni bir toplum olan Britanya’daki bir gündelikçinin yaşam koşullarının yaşanan bu refah artışından aldığı payı ya da medeni olmayan toplumlara nazaran kazandığı niteliksel dönüşümü ifade etmektedir.⁴⁷³

Toplumsal açıdan en karmaşık olan, gelişme aşamalarının dördüncüsü, içinde bulunulan ‘ticari toplum’ bu refah artışını sağlamasının yanında özgürlüklerin en geniş olarak kullanılabildiği, adaletin, bireysel hakların ve güvenliğin, iyi yönetimin ve düzenin sağlandığı bir toplumdur. Benzer şekilde Robertson da, ticaretin gelişmesinin Avrupa uluslarının yaşam biçimlerinin medeni olmayan toplumlardan farklılaşmasında ve bu uluslar arasında düzenin, eşit yasaların ve barışın kurumsallaşmasında çok büyük etkide bulunduğunu yazmaktadır. Özcesi, genel

⁴⁷² Robertson, *The History of America*’dan aktaran O’Neill, **A.g.e.**, s. 50; İskoç düşünürlerin dört evre kuramına ilişkin açıklamaları, bazı yorumcuları, onların ekonomik üretim biçiminin toplumsal ve siyasal alan için belirleyici olduğunu savundukları ve bu açıdan Marx’ın öncüsü oldukları değerlendirmesine götürmüştür. Ancak bu teze çeşitli açılardan karşı çıkılmış ve onların son kertede idealist düşünürler olduklarını söyleyenler de olmuştur. Bu konuda bir yorum çeşitliliğinin bulunduğunu belirtmek gerekir. **A.g.e.**, s. 49-51; ayrıca bkz. Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 48.

⁴⁷³ Smith’in ifadesiyle, sıradan insanların hayat seviyesi, “üst katmanların gösterişli ve lüks yaşantısıyla karşılaştırıldığında kuşkusuz çok basit ve sade görünmektedir; ama yine de, Avrupalı bir prensin yaşantısıyla çalışan ve tutumlu bir köylünün yaşantısı arasındaki fark, bu köylü ile on bin çıplak vahşinin yaşamları ve özgürlükleri üzerinde mutlak efendi olan çok sayıda Afrikalı kralın yaşantısı arasındaki fark kadar büyük olmasa gerektir.” Yayla, **Liberalizm**, s. 80.

olarak İskoç düşünürlerde evrimci bir tarihsel gelişme anlayışından hareketle ‘ticari toplum’un olumlu özelliklerine, faydalarına yönelik vurgular öne çıkmaktadır.⁴⁷⁴ Ancak belirtmek gerekir ki, Millar ve Ferguson’un yazılarında zaman zaman eleştirel bir perspektiften hareketle toplumsal gelişmenin çift uçluluğu sergilenmektedir. İşbölümünün ekonomik ve toplumsal sonuçlarını ele alan düşünürler, onun toplumsal gelişmenin hem vazgeçilmez bir ögesi (çünkü etkili yönetimi ve refahı sağlamaktadır) hem de yabancılaştırıcı bir unsur olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁵ İskoç düşünürlerin toplumsal değişim ve tarihe ilişkin düşüncelerinin bu kısa betimlemesinin ardından Burke’un açıklamalarını incelemeye geçebiliriz.

b- Burke’te Tarih ve Değişim

Burke’un bu konudaki düşünceleri çeşitli yazılarına dağılmış olmakla birlikte, spesifik olarak bir tarih çalışması şeklinde yazılmış ve ikincil kaynakların çoğunda ihmal edilmiş ya da göz ardı edilmiş olan tek bir eseri vardır: *An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books*.⁴⁷⁶ İngiltere tarihi üzerine üç bölüm içeren bir cilt olarak tasarlanmış ancak yarım kalmış, tamamlanmamış olan 1757 tarihli bu çalışmasındaki değerlendirme tarzı Burke’un toplumsal ve tarihsel değişime, ayrıca başta *Reflections*’daki Fransız Devrimi eleştirisi olmak üzere birçok

⁴⁷⁴ Millar, Ferguson, Robertson ve Hume’un ‘ticari toplum’a yönelik pozitif değerlendirmeleri için bkz. O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 55-60.

⁴⁷⁵ Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s. 72-73; Ferguson’a göre, işbölümü sayesinde imalatla ilgili meslekler insan zekasını köreltmekte, iş daha küçük parçalara bölündükçe düşünce ve fikir azalmaktadır. Sonuçta çalışma, “duygunun ve aklın tamamen bastırıldığı koşullarda” ve “cehaletin, fahişeliğin olduğu kadar sanayinin de anası olduğu” bir ortamda daha etkin hale gelmektedir: “Manüfaktür... en çok, zihne en az gerek duyulan ve atölyenin, tahayyül etmek için fazla bir çaba harcamaya gerek kalmadan, parçaları insandan oluşan bir motor gibi düşünülebileceği yerlerde gelişir.” İnsanların giderek zihinsel yetilerinden arındırılmış, basit bir emek aracına dönüştürülmüş hallerini Millar şöyle ifade etmektedir: “Yaptıkları işler, dikkatlerini başka bir şeyle dağıtmadan, zihinlerinde tek bir hedefi tutmalarını gerektirdiği için, düşünmemeyi alışkanlık haline getirir, herhangi bir beklentileri olmadığı için ruh gibi çalışır, gelecekte alacakları paradan, dinlenme ve uykudan başka bir şey düşünmezler.” Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 40-41.

⁴⁷⁶ Edmund Burke, “An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 76-103.

pratik siyaset sorununa yönelik teorik argümanlarının anlaşılması için çeşitli ipuçları sunmaktadır.⁴⁷⁷

Burke'ün yazmayı tamamladığı kısım, Roma'nın Britanya'yı işgalinden Kral John'un iktidarına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Eksik kalmış da olsa bu tarihsel anlatıda Burke'ün genel olarak tarihe ve özel olarak İngiltere ve Avrupa tarihine ilişkin bazı düşüncelerini bulabiliriz. *English History*'de, İskoç düşünürlerin tarih çalışmalarında olduğu gibi, genel bir Montesquieu etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Montesquieu'nün bir çağa hakim olan 'ulusun ruhu' ya da 'genel ruh (esprit general)'u, çeşitli fiziki ve ahlaki nedenlerin (coğrafya, iklim, toprak yapısı, nüfus yapısı, din, ticaret vb. gibi) hep birlikteki etkileşiminin insanların törelerini, mizaçlarını, düşünme, hissetme, davranma kalıplarını kısacası yaşam biçimlerini belirlemesinden kaynaklandırıan teorisini,⁴⁷⁸ O'nu "bu çağı aydınlatan en büyük dahi"⁴⁷⁹ diye niteleyen Burke'ün satırlarında dağınık bir şekilde de olsa takip etmek mümkündür. 'Siyasal' ve 'toplumsal' düzeyleri bütünsellik içinde ele alan bu yaklaşım açısı, Montesquieu için, 'töreler-yaşam biçimi-ulusun ruhu' şeklinde ifade edilen genel etkeni, yasalar ve siyasal-hukuksal yapı ile ilişkisi içinde ele almaktadır. Aynı bakış açısının genel olarak Burke tarafından da paylaşıldığını söyleyebiliriz.

Burke, tarihi insanların iradeleri, umutları ya da keyfi kararlarıyla açıklamaya yönelik anlayışı yadsımakta; tarihsel olayları çeşitli fiziksel ve moral unsurların karşılıklı etkileşiminin sonucu olarak izah etmektedir. Bu nedenle, Roma'nın Britanya'yı işgalini birçok tarihçinin yaptığı gibi, Sezar'ın iradesine ya da hırsına dayanarak açıklamak mümkün değildir. Burke'e göre, kuzey ve güney Avrupa'yı

⁴⁷⁷ Bizim için bu tarihsel anlatının ne kadar doğru olduğu değil, Burke'ün onu yorumlama tarzı önemli olduğu için Burke'ün anlattığı tarihsel hikayeyi değil bunun altında yatan yönetsel bakış açısını sorguluyoruz.

⁴⁷⁸ Montesquieu'nun ifadesiyle, " "birçok şey insanları yönetir: İklim, din, yasalar, yönetimin kuralları, geçmişten alınan dersler, töreler, görenekler, bütün bunlardan bir genel ruh kaynaklanır." Aron'un değerlendirmesiyle, "bir ulusun genel ruhu, Amerikalı antropologların bir ulusun kültürü dedikleri şeydir, yani belirli bir yaşam biçimi ile ortak ilişkilerdir. Bu, aslında nedenden çok bir sonuçtur, zaman içinde topluluğu şekillendiren fiziki ve manevi etkilerin toplamının sonucudur." Tarihsel süreç içinde, bütün nedenlerin etkisi sonucu oluşmuş olan her ulusa özgü bu yaşam biçimi, bu genel ruh her şeye egemendir, o ülkedeki yönetim biçimini belirleyen temel nedendir." Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 390.

⁴⁷⁹ O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 94, Burke'ün bu ifadesi *English History*'de yer almaktadır. O'Neill'e atıf yapmamızın sebebi, *Selected Writings and Speeches*'de yer alan *English History*'nin kısaltılarak yayımlanmasıdır; bu nedenle burada yer almayan aktarmalar için çoğunlukla O'Neill'in çalışmasına bazen de diğer çalışmalara başvurulacaktır.

doğal bir şekilde birbirinden ayıran dağlar öncelikle fiziksel bir farklılık yaratmakta ve kuzeyin geniş düzlüklerini, güneydeki İtalya, İspanya ve Yunanistan'ın büyük ölçüde korunaklı ve müstakil yapısından ayırmaktadır. Bu coğrafi olgular “insanların yaşam biçimleri, örf ve adetlerinde önemli farklılıklar” yaratmaktadır. Kuzeyin geniş düzlükleri sert ve vahşi mizaçları ve gelenekleriyle savaşçı barbar kabilelerin göçebe yaşamının mekanıdır. Kendi aralarındaki savaşların sonucu yaşam biçimlerinde ve geleneklerinde bir değişime yol açmaz, sadece “barbarların barbarlara karşı zaferidir”. Bu nedenle Roma'nın işgaline kadar bu bölge, “hemen hemen aynı düzeyde bir ilkel barbarlığın haşinliği ile kaplı olarak kalmıştır”. Buna karşın dağlarla korunan birer yarımada olarak İtalya, İspanya ve Yunanistan'ın kuzeye nispeten daha küçük olan coğrafi yapısı, bu bölgeyi kuzeyin şiddetinden korumuş ayrıca Mısır, Anadolu ve Finike gibi “antik medeniliğin (civility) ve ilmin (learning) büyük kaynakları”na yakınlığı buradaki insanları eğitilmiş ve zarif (polished) kılmıştır. Ilıman iklimin de içinde bulunduğu bütün bu faktörler hep birlikte güneyin insanların mizaçlarını, adetlerini, gelenek ve göreneklerini, yaşam biçimlerini kuzeyin vahşiliğinden ayırmıştır. Bunun sonucunda bu bölgede oluşan zenginlik ve refah, barbarların saldırılarına yol açmış ancak Burke'e göre, Roma'nın yıkılışına kadar bu saldırılar başarılı olamamıştır; çünkü Yunan ve Romalıların ya da medeni yaşamın kuvvetli disiplini, barbar vahşiliğe üstündür.⁴⁸⁰

Burke'e göre kuzeydeki yaşam biçiminin değişmesi (revolution in manners) ancak Roma'nın işgaliyle mümkün hale gelmiştir. Coğrafi koşullar ve iklim sabit kaldığı halde Roma'nın işgaliyle başlayan değişim evrimsel bir süreçte yaşam biçimini değiştirmiştir. Roma öncesi dönemde Britanya'ya gelen kavimlerin yaşam biçimini ve törelerini, Roma işgaliyle başlayan medenileşme sürecinden ayıran Burke, bu kavimler arasında çok sık yaşanan savaşların ve geçinme biçimlerinin (hayvancılık ve avcılık) zorunlu sonucunda, insanlığın bu erken dönemlerinde evrensel bir olgu olarak göçebeliğin açığa çıktığını belirtmektedir: “Eski yaşam biçimi ve zorunluluklardan kaynaklanan ve bazen, göçmen kuşların harekete geçmesine benzer şekilde kör bir içgüdü gibi işleyen bu ‘göçebe ruh’, yerkürenin en uzak parçalarının erken dönemde mesken tutulmasını açıklamak için yeterlidir.” Bu

⁴⁸⁰ Burke, *English History*'den alıntılar ve açıklamalar için bkz. A.g.e., s. 96-97.

göçebe ruhla adaya gelen barbar kavimleri barındıran Britanya, “birbirini takip eden devirler boyunca yaratıcılıktan, ticaretten, zenginlikten ve lüksten elde etmiş olduğu bütün kazanımlardan mahrum... çok kaba ve vahşi bir görünüm arz etmektedir.” Yaşam koşulları Britanya’daki barbarların davranış kalıplarını ve mizaçlarını da etkilemekte ve bunun sonucunda onlar, “sabırsız, çabuk öfkelenen, hercai, gösterişçi, övünge, yenilik düşkünü, ve bütün barbarlar gibi sert, arkadan vuran ve acımasız” bir karaktere sahip olmaktadır.⁴⁸¹

Burke, tarihsel açıdan çok eskiye ait olmaları ve haklarında az bilgimiz olması nedeniyle Britanya’nın bu en eski sakinleri arasında nasıl bir yönetim bulunduğunu tam olarak açıklamanın çok zor olduğunu belirtmesine rağmen,⁴⁸² açık ve genel yargılarda bulunmaktan kaçınmamaktadır. Buna göre, toplumun karmaşıklaşmadığı bütün gelişmemiş barbar topluluklarda mülkiyet çok değerli değildir, çok önem taşımaz; özgürlük, çeşitli sınırlamalarla çok fazla kısıtlanmamıştır; insanlar arasında doğal bir eşitlik bulunmaktadır; bütün bunların sonucunda tam olarak belirgin olmayan ya da kurumsallaşmamış bir yönetim biçimi hüküm sürmektedir. Doğal bağların (akrabalık bağlarının) önem taşıdığı bu tarz toplumlarda, siyasal bağlar zayıftır. Aile içinde baba büyük bir iktidara sahiptir. Kendi ailesinin üyelerinin ve hizmetçilerinin ölüm ve yaşamına karar verme gücüne sahiptir. Ailenin dışında yani aile başkanlarının ya da özgür erkeklerin arasında ise her tür davayı karara bağlayan din adamlarıdır (Druids). Ölüm cezasına karar vermeye, insanları kamusal toplantıya çağırma ve toplantıyı bitirmeye, bu insanlar arasında geçerli olan yasaları/törelere uygulamaya ve yorumlamaya yetkili olan bu din adamları aynı zamanda hastaları tedavi etmekte, gençleri yetiştirmekte, cenaze törenlerini yönetmekte, gelecekte haber vermekte ve büyücülük yapmaktadır. Bu çok işlevli din adamlığının ne zaman kurumsallaştığının bilinmediğini belirten Burke, bu tür diğer kurumlarda olduğu gibi belirsiz bir başlangıçtan hareketle zaman içinde evrimsel bir süreçte şekillendiğini ve başka türlü yönetilemez olan vahşi insanlar üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸³

⁴⁸¹ Burke, *English History*’den alıntılar ve açıklamalar için bkz. **A.g.e.**, s. 97-99.

⁴⁸² Burke, “An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 78.

⁴⁸³ **A.g.e.**, s. 78-80.

Burke, barbar topluluklardaki din adamlarına ve işlevlerine yönelik açıklamalarını daha genel yargılarla birleştirmektedir. Buna göre, “adaletin temini, bütün ülkelerde başlangıçta asıl olarak din adamlığınca (priesthood) icra edilmiştir.”⁴⁸⁴ Siyasal bağların çok zayıf olduğu insanlığın bu aşamasındaki yasalar, insanları, doğal özgürlüklerini bırakmaya zorlayacak ne bir otoriteye ne de bir yaptırım gücüne sahiptir. Dolayısıyla dinin oluşturduğu anlam çerçevesi kuralların icrasını ve düzenin devamını mümkün kılmaktadır. Burke’ün ifadesiyle, “medeniliğin ilk uygun koşulları her yerde din (religion) tarafından oluşturulmuştur.”⁴⁸⁵ Ayrıca Burke, barbar topluluklardaki din adamlığının işlevleriyle diğer toplumlardaki dinsel düzenler arasında benzerlik kurmakta ve biçimsel olarak çok farklılaşsa da çeşitli açılardan benzer işlevlere dikkati çekmektedir. Örneğin din adamlarının aforoz etme yetkisi (excommunicate) barbar kavimlerden Hristiyanlığa kadar hep varolmuş güçlü bir silahtır ve temelde kişilerin topluluktan, toplumsal alandan dışlanması anlamına gelmektedir. Burke, dine dayalı düzenlerin işleyişi, oluşturdukları anlam çerçevesi, hiyerarşik oluşumları vb. gibi açılardan barbar topluluklardaki din adamlığını Yahudi, İranlı, Hintli ve Romalı din adamlığına benzer bulmaktadır. Burke’e göre, Roma imparatorlarının barbarların dinsel düzenini yok etmesinin nedeni, onların dini düşüncelerini sevmemeleri değil, Roma yönetimiyle bağdaşmayan etkileridir.⁴⁸⁶ Burke’ün bu ve benzeri yorumlarında ‘din’, fiziki ve moral özellikleriyle bir bütün olarak ele alınmakta ve teolojik açıdan değil, toplumsal dolayısıyla siyasal işlevleri ve sonuçları açısından değerlendirilmektedir.

Burke’ün tarihsel anlatısında, Roma ve barbar Britanyalılar ilişkisinde seleflerinden farklı politikalar uygulayan imparator Julius Agricola’nın adı özellikle vurgulanmaktadır. Burke’e göre, Agricola ile birlikte “Britanyalılar için fethedilmiş olmak bir mutluluk haline gelmiştir”. Agricola’nın uyguladığı yöntemler, “fethedilenlerin önyargılarına saygı göstermesi” kısa süre içinde bugün İngiltere olarak adlandırılan bölgedeki bütün Britanya halklarının kendilerini Roma

⁴⁸⁴ A.g.e., s. 78.

⁴⁸⁵ A.g.e., s. 79.

⁴⁸⁶ A.g.e., s. 79-80.

yönetimine bırakmalarını sağlamıştır.⁴⁸⁷ Agricola'ya göre, despotluğa dönüşen bir fetih ne sürekli olacaktır ne de onurlu. Bu nedenle fethedilen halkın boyun eğmesini temin etmek için her bir adım barış ve düzen içinde çok dikkatli atılmalıdır. Burke'ün ifadesiyle, "Agricola, Britanyalıların Roma yönetimine razı olmasını, onları Roma yaşam tarzına razı ederek başarmıştır. Onları hissedilmez bir şekilde banyolara, bahçelere, görkemli evlere ve kültürlü yaşamın bütün ferah zarafetine düşkün kılarak bu vahşi halkı tedricen, yumuşak ve sosyal alışkanlıklarla şekillendirmiştir. Çeşitli bilimsel eserler getirterek bu yeni lükse, bir letafet ve saygınlık aşılmalıdır. Bütün sanatlar ve bilimlere ilişkin Roma'dan eğitimler getirtmiş; en önemli Britanyalı gençleri bu kente eğitilmek üzere kendi hesabına göndermiştir. Kısacası, Britanyalıları medenileştirerek kontrol altına almış ve *vahşi özgürlüğü, nazik ve kolay bir boyundurukla* takas etmelerini sağlamıştır. Onun yönetimi, kaba ve özgür insanları boyunduruk altına almak gibi hoş olmayan ancak bazen zorunlu olan bir görevi yerine getirmek için en mükemmel modeldir."⁴⁸⁸

Britanyalı barbarların bu medenileşme süreci, Burke'ün sıraladığı çeşitli nedenlerle Roma'nın adadan çekilmek zorunda kalmasıyla tekrar tersine dönmüştür. "Bu anarşi dönemi süresince, adayı işgal eden barbar toplulukların şiddetinden dolayı en korkunç felaketlere maruz kalmışlar; dinin hiçe sayılmasıyla, gevşek ve düzensiz törelerle yaşamışlardır."⁴⁸⁹ Bu süreçte medenileşme yönündeki kazanımlar kaybedilmiş, düzensizlik ve eski yaşam biçimi hakim olmuş, Britanya Avrupa'nın diğer bölgelerine nazaran en kötü koşullara mahkum olmuştur. Burke'e göre, bu sürecin tekrar medenileşme yönünde gelişmesi Hristiyanlığın yayılmaya başlamasıyla mümkün hale gelmiştir. Hristiyanlık beraberinde medeni yaşamın sanatlarını ve bilimlerini de getirmiş, tedrici bir değişim süreci içinde barbarların örflerini, törelerini, değerlerini, yaşam biçimlerini dolayısıyla karakterlerini değiştirmiştir. Burke bu değişim sürecinde Britanya'ya gelen keşişlerin ve burada kurulan manastırların önemli rolü olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar bunlar için öncelik dini amaçlar olsa ve bilim ikincil bir konumda bulunsa da, medeniliğin, sanatların ve bilimlerin genel olarak kuzey Avrupa'ya özel olarak da Britanya'ya

⁴⁸⁷ A.g.e., s. 81.

⁴⁸⁸ A.g.e., s. 81-82.

⁴⁸⁹ A.g.e., s. 84.

sokulmasındaki etkileri çok büyük olmuştur.⁴⁹⁰ Sonuçta, “Saksonlar’ın yaşam biçimi, dinlerindeki bu yenilenmeyle birlikte dikkate değer bir değişikliğe uğramıştır: vahşilikleri büyük çapta yok edilmiş, kendileri daha ılımlı ve sosyal hale gelmiş, yasaları da yaşam tarzlarının bu ılımlılığını yansıtmaya başlamıştır...”⁴⁹¹

Burke’ün Britanya’nın Hristiyanlaşmasını anlattığı satırlar toplumsal değişime ilişkin önemli değerlendirmeleri de içermektedir. Örneğin Burke, Papa Gregory’nin Britanya’nın Hristiyanlaşmasını, pagan unsurları bir anda yok etmeyerek tedrici şekilde gerçekleştirmesini özellikle vurgulamakta ve övmektedir. Yeni kurulan Kiliselerin yanında uzun süredir mevcut olan pagan tapınakları da varlığını korumuş, pagan ritüelleri ve gelenekleri yeni Hristiyan unsurlarla birlikte yaşamaya devam etmiştir.⁴⁹² Her ne kadar pagan inançları ve adetleri mahiyet itibarıyla Hristiyanlıkla mutlak olarak çatışsa da bunlar uzun süre korunmuş hatta bazıları geç dönemlere kadar varlığını devam ettirmiştir. Bazı Kilise yortularının isimleri yılın aynı dönemine rastlayan pagan bayramlarından alınmıştır. Burke’e göre Papa Gregory’nin bu politikaları, insan doğasının doğru anlaşılmasının güzel bir örneğini sunmaktadır: “Hiçbir şey bu düzenlemelerden daha sağduyulu olamazdı. Gerçekten onlar [bu politikalar] *insan doğasının kusursuz bir kavranışından* oluşmuştur.”⁴⁹³

Burke’ün Hristiyanlığa olan inancı tam olmasına rağmen bu noktada Hristiyan inanç ve pratiklerin tedrici olarak kabulünü savunur hatta bunlarla, mevcut pagan karşılıkları arasında bir çeşit sentezi ya da uyumlulaştırmayı destekler. Burke için Hristiyanlığın kabulü “insanlığa paha biçilmez faydalar ihsan etmiş” ve Anglo-Saksonlar’ın “kaba ve vahşi adetlerini” değiştirmelerine yardımcı olarak Britanya tarihindeki en dikkate değer devrimi gerçekleştirmiştir.⁴⁹⁴ Ancak Burke’ün Hristiyanlığın doğruluğuna ve paganizme üstünlüğüne olan bu inancı, değişimin

⁴⁹⁰ Burke’ün ifadesiyle, “Keşişler Roma İmparatorluğu’nda bilimin gerilemesine katkıda bulunmuşlarsa da, kuzeyin dünyasına [kuzey Avrupa’ya] bilimin ve medeniliğin sokulmasının bütünüyle onların emeklerinden kaynaklandığı şüphesizdir.” **A.g.e.**, s. 88.

⁴⁹¹ **A.g.e.**, s. 88-89.

⁴⁹² Burke, paganizmden gelen bir gelenek olarak, yılın belirli bir döneminde Londra’daki St. Paul Kilisesi’ne geyik getirilmesi ve sunağa yatırılmasının Reformasyon’a kadar devam ettiğini belirtmektedir. **A.g.e.**, s. 88.

⁴⁹³ **A.g.e.**, s. 88.

⁴⁹⁴ **A.g.e.**, s. 86-87.

tedriciliğini savunmasını engellemez. Çünkü Burke'ün algıladığı tehlikenin kaynağı paganizm değil, paganların dünya görüşlerine yönelik ani bir saldırının muhtemel olumsuz sonuçlarıdır. Ani değişimlerden kaçınılması “insanların *önyargılarının*, çok uzun zamandır kutsal kabul ettikleri şeylerin küfür olarak ilan edilerek, şiddetli şekilde sarsılmaması için”⁴⁹⁵ gerekmektedir. Çünkü insanların uzun zaman zarfında edindikleri önyargılar belirli bir dünya görüşü, inanç sistemi, düzen anlayışı ve bunlarla ilişkili pratikler seti bağlamında oluşur ve tüm bunlar insan doğasında derin köklere sahiptir.

Burke'ün çözümlemesinde dinsel ya da kutsal olan doğrudan toplumsal olanla ilişkilidir. Paganların kutsalları, dini inançları, ritüelleri onların toplumsal düzeni ve bu düzen içinde kendilerini ve dünyayı algılama biçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla paganların kutsallarına yönelik ani bir saldırı doğrudan mevcut düzene ve o düzen içinde oluşan anlama zarar vereceği için en geniş anlamıyla bütün toplumsallık formları için de yıkıcı sonuçlar doğuracaktır. Çünkü Burke'ün yaklaşımı sadece paganların dinsel inançları ve ahlaki kuralları ile sınırlı değildir. Dini ve ahlaki inançlar yanında, bunlarla ilişkili bütün pratikler, fiziksel yapılar, toplumsal ilişki biçimleri, en geniş anlamıyla ‘kültür’ kavramının içeriğini oluşturan unsurlar bir bütün olarak paganların kutsal anlayışını, hayatlarını şekillendiren içinde yaşadıkları düzenin çerçevesini, Burke'ün bir başka kavramıyla ifade edersek, paganların muhayyilesinin içeriğini oluşturmaktadır. Burke'ün gözünde Papa Gregory'nin, bu muhayyilenin korunmasının önemini kavrayan tedrici değişim politikaları sayesinde, değişimin yaratacağı olumsuz sonuçlar en aza indirilebilmiştir.⁴⁹⁶

Yukarıdaki örneklerin de desteklediği gibi, Burke'ün Anglo-Saksonlar'ın politik kurumları ve yasalarına bakış açısı, barbarlıktan medeniyete doğru yaşanan değişim süreci içinde çeşitli fiziki ve moral faktörlerle şekillenen törelerini, düşünüş, hissediş ve davranış kalıplarını kısacası geniş anlamda yaşam biçimlerini ele alan sosyolojik bir perspektife dayanmaktadır. Burada coğrafya ve iklim kadar din ve bilim de önemli unsurlar olarak, yaşam biçimleri dolayısıyla siyasal yönetimleri ve

⁴⁹⁵ A.g.e., s. 88.

⁴⁹⁶ A.g.e., s. 86-89.

yasaları belirlemektedir. Dolayısıyla bu unsurlardaki bir değişimle birlikte, insanların karakterlerine, mizaçlarına hakim olan değerler, ilkeler de değişmektedir. Yaşam biçiminin değişmesi insanların vahşi özgürlüklerini ılımlı bir boyundurukla takas etmekte ve buna paralel olarak yasalar ve yönetimin formu da değişmektedir. Burke Montesquieu'ye atıfla, Avrupa medeniyetinin temellerini oluşturan bu kadim yapının statik olmadığını, kaba ve barbar insanların sistemi olarak ormanlarda başladığını, yaşam biçiminin değişimine paralel olarak geliştiğini ve Britanya'nın geleneksel anayasasının da bu sürecin ürünü olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁷ Bu süreçteki değişim ve gelişimleri sıralayan Burke, statik bakış açısına şu ifadelerle karşı çıkmaktadır: “Bence bütün bunlar [yaptığım açıklamalar], en uzak zamandaki kadim yapıyı bugün bizim sahip olduğumuzla tamamen aynı gören bu sistemlerin doğasına ilişkin hayali bakış açısının, birçok devirler boyunca yaşam biçimlerinde yaşanan büyük değişimlerin yasalarda, yönetimlerin güçlerinde (powers) ve biçimlerinde (forms) her zaman hatırı sayılır değişimler yarattığını göz önüne almadığını göstermek için yeterlidir.”⁴⁹⁸

Özcesi, çeşitli fiziki ve moral faktörlerin ürünü olan yaşam biçimi değişikliğe uğradığında, yasalarda ve yönetimin temel kurumlarında da değişim yaşanmaktadır.* Burke'ün bu yorumlarında, insan doğasının yapı ve işleyişi ile bu doğanın somutlaşması olan tarihsel ve toplumsal ürünler arasındaki ilişkinin niteliğine dair daha önce ele aldığımız düşüncelerinin, toplumsal değişim bağlamındaki sonuçlarını açıkça görmekteyiz. Buna göre, insan doğası ve onun tarihsel ve toplumsal ürünlerinde ifadesini bulan sosyolojik temel, yasalar ve siyasal yapı için belirleyici bir güce sahiptir. Yukarıda aktarmaya çalıştığımız, Burke'ün yirmi sekiz yaşında kaleme aldığı *English History*'deki değişime ilişkin sosyolojik ve evrimci çözümleme tarzı sonraki yazılarında da açığa çıkacaktır.

Bu noktada Burke'ün genel olarak tarihe ve tarihsel değişime yaklaşımının, kişisel ve entelektüel açıdan sürekli ilişkide olduğu İskoç Aydınlanması düşünürleriyle paralellikler taşıdığını söyleyebiliriz. Ortak amaç, toplumsallığın daha

⁴⁹⁷ A.g.e., s. 89-90.

⁴⁹⁸ A.g.e., s. 91.

* Burke'ün buradaki düşüncelerinin Montesquieu'ye olan benzerliği açıklama gerektirmeyecek kadar açıktır.

basit ve gelişmemiş ya da ilkel ilk biçimlerinden daha karmaşık gelişmiş ve incelmış biçimlerine doğru evrimsel bir süreçte yaşanan değişimi açıklamak, evrensel bir doğaya sahip olan toplumsal insanın tarihsel hikayesini empirik verilerden hareketle anlatmaktır. Burke, İskoç düşünürlerle yazışmalarına ve özellikle eserlerini değerlendirmek için ünlü İskoç tarihçi William Robertson'a yazdığı mektuba bakıldığında, içinde bulunulan tarihsel dönemin insan doğasının tam olarak anlaşılmasına dayanan böyle bir tarihsel anlatının yazılması için büyük avantajlara sahip olduğunu, dünyanın çeşitli yerlerinden (Amerika, Yeni Zelanda, Çin, Afrika vs.) gelen empirik verilerin insanlığın büyük haritasının (the Great Map of Mankind) anlaşılması için yeterli olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁹ Burke, tarihsel açıdan *English History*'den sonra yazılan İskoç tarihçilerin eserleri⁵⁰⁰ hakkında olumlu yargılarda bulunmakta, tarihe bakıştaki yöntemsel argümanlarını paylaşmaktadır. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi, çeşitli faktörlerin etkisiyle şekillenen yaşam biçiminin siyasal yönetimler ve yasalarla ilişkilendirilmesini doğuran sosyolojik perspektifin hem Burke hem de İskoç düşünürler açısından, kendilerinin de ifade ettikleri gibi Montesquieu kaynaklı olduğunu da tekrar vurgulamak gerekir.

Burke, İskoç Aydınlanması düşünürleriyle hem kişisel hem de düşünsel olarak yakın ilişkide bulunmakla birlikte bazı noktalarda onlardan ayrılmakta ve farklı düşünmektedir. Burke Avrupa'nın medenileşmesi (civilizing of Europe) olarak ifade ettiği toplumsal ve siyasal dönüşümde ticaretin ve piyasanın gelişmesine yapılan vurguyu kabul etmekle birlikte asıl ağırlığı farklı unsurlara vermektedir. 18. yüzyıl İngiltere'sinde başını İskoç ekonomi politikçilerin çektiği çeşitli düşünürler, *Whig* rejimine karşı antik yurttaş idealinden hareketle getirilen eleştirileri karşılamak için (daha önce açıkladığımız) yeni bir tarih yorumu çerçevesinde alternatif bir ideal arayışına girmişlerdir. Bunun sonucunda antik yurttaş, toplumsal formasyonun dört aşamalı gelişim çizgisinde geride olan aşamaya yerleştirilerek, ekonomik dolayısıyla toplumsal açıdan az gelişmiş olarak karakterize etmişlerdir. Ticaret sisteminin

⁴⁹⁹ Ayrıntılar için bkz. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 129-130, 137-138.

⁵⁰⁰ Örnek vermek gerekirse, Burke'ün tarih çalışması olan *English History* 1757 tarihli iken, David Hume'un *The History of England...* 1761, Adam Ferguson'un *Essay on the History of Civil Society* 1767, William Robertson'un *History of Scotland* 1759, *History of the Reign of the Emperor Charles V...* 1769 ve *History of America* 1777 tarihli. Ancak hem Burke hem de İskoç düşünürlerin tarih yorumlarında etkili olmuş olan Montesquieu'nün *De l'esprit des lois* adlı yapıtı hepsinden önce 1748'de yayımlanmıştır.

gelişmesinin beraberinde getirdiği çok çeşitli sosyal ilişkilerden yoksun olan antik yurttaş, değişim ilişkilerinin gelişmesinin sağladığı inceliklerden, medeni davranışlardan ve tutumlardan yoksun bir kişilik olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık davranış kodlarının, tutumların ve değerlerin medenileştiği bir ideali yansıtan ‘ticari toplum’ kurgusundan hareketle, tüm bu değişimlerin ardındaki motor gücü olarak ticarete, piyasaya, değişim ilişkilerinin gelişmesine vurgu yapılmıştır.⁵⁰¹

Burke’ün İskoç düşünürlerle olan yakınlığı bu yaklaşım açısına olumlu bakmasına yol açsa da, o vurguyu farklı unsurlara kaydırmıştır. Burke’e göre Avrupa medeniyetinin sahip olduğu bütün iyi ve güzel özellikler, içerikleri tarihsel süreçte değişim geçirse de iki temel ilkenin bütünleşmesinin ürünüdür: *Soyluluk* ve *din*. Burke’ün ifadesiyle, “Bizim Avrupalı dünyamızda yaşam biçimimizin, medeniyetimizin ve bunlarla ilişkili bütün iyi şeylerin, uzun zamandır iki ilkeye dayandığından daha kesin bir şey yoktur; gerçekte tüm bunlar, bu iki ilkenin birleşmesinin ürünüdür: Bir beyefendinin ruhu (spirit of a gentleman) ve dinin ruhu (spirit of religion), soylular ve din adamları...”⁵⁰² Burke’e göre bu ikisi, çeşitli savaşların ve karışıklıkların ortasında Avrupa’yı bir arada tutan, ilmin ve bilginin hayat bulmasını sağlayan unsurlardır.⁵⁰³ Örneğin Batı Roma İmparatorluğu’nun yıkılmasının ardından, istilacı barbar kavimler Avrupa’yı tam bir düzensizliğin içine itmişler; “kargaşa, anarşi ve bozulma tüm Avrupa sathına yayılmıştır”.⁵⁰⁴ Roma’nın düzenini altüst eden ve yerine yeni bir düzen kuramayan barbar kavimlerin kendi aralarındaki sürekli savaşları, Avrupa’yı uzun süren bir kaosa sürüklemiştir. Ancak Burke’e göre bu karmaşanın ortasında bile işleyen, olaylara belirli bir biçim kazandıran ve tedricen bir sistem yaratan ilkeler vardır. Genel olarak Avrupa’daki sistemin ayırıcı niteliklerini oluşturan bu ilkeler, kaostan bir düzenin doğmasında etkili olmuştur.

⁵⁰¹ Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 195-196.

⁵⁰² Burke, **Reflections**, s. 78-79.

⁵⁰³ Soyluluk ve dinin bu tarihsel ve toplumsal işlevi nedeniyle, Fransız Devrimi’nin bu ikiliye saldırması ilmin ve bilginin de gerilemesine yol açacaktır. Burke’ün ifadesiyle, “ilim, doğal koruyucu ve hamileriyle [soyluluk ve din] birlikte, bataklığa fırlatılacak ve kaba yığınların ayakları altında çiğnenecektir”. **A.g.e.**, s. 79.

⁵⁰⁴ Burke, “An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 92.

Burke’ün ifadesiyle, “bütün Batı dünyası Roma’dan Hristiyanlığını almış” ve Kilise, yıkıntılar içinde bile eğitimin, ilmin ve geçmişin mirasının taşıyıcılığını, koruyuculuğunu yapmıştır. Bu süreçte Kilise, kendi fikir ya da inanç imparatorluğunu (empire of opinion) başta Fransa olmak üzere Avrupa’nın bütününe yaymıştır. Aynı dönemde Avrupa, Charlemagne’ın ‘Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu’ adı altında imparatorluğu yeniden canlandırma çabalarına sahne olmuştur.⁵⁰⁵ Ancak İmparatorluğun 250 kontluk bölgesine bölünmüş olarak yönetilmesi gerçekte, feodal düzenin ekonomik bakımdan kendi kendine yeterliliğe dayalı ademi merkeziyetçi yapısını biçimlendirmiştir. Kısa süre sonra da, “Charlemagne döneminde imparator adına ve onun denetimi altında bölgelerini yöneten kontların her biri, yine kendi bölgelerinde bağımsız birer iktidar odağı olarak belirmiş”⁵⁰⁶ ve soyluluğa dayalı feodal düzen oluşmuştur. Burke’ün vurgusu, bu süreçte soyluluk ve dinin oluşturduğu düzene ve bunun Avrupa tarihine vurduğu damgayla yöneliktir. Avrupa’ya karakterini kazandıran bu iki ilkeyle birlikte, “Avrupa kıtasındaki bütün krallıklar hemen hemen aynı şekilde yönetilmişlerdir; dolayısıyla halklarının yaşam biçimlerinde benzerlik vücuda gelmiştir”.⁵⁰⁷

Burke’ün açıklamalarına göre, soyluluk ve dinin bütünleşmesinin ürünü olan bu sistem, modern dönemin ‘ticari toplum’unu mümkün kılan değerleri, davranış biçimlerini ve tutumları üreten sistemdir. Kısacası Burke, Avrupa tarihine damgasını vuran soyluluk ve dinin yarattığı fiziki ve moral dünyanın, modern dönem için taşıdığı önemi; Avrupa’nın tarihsel imgeleminin modern toplumun oluşmasında ve sürdürülmesindeki rolünü vurgulamaktadır. Bir diğer ifadeyle söz konusu olan, tarihsel ve toplumsal ürünler olarak eski düşünce ve tutumların modern toplumdaki rolüdür. Birinci bölümde ele aldığımız gibi, bireysel düzeyde insan zihninin işleyişinde eski deneyimlerin ürünü olan bilgi ve yargıların taşıdığı önem, aynı şekilde toplumsal düzeyde de geçerlidir. Bu çerçevede Burke için soyluluk ve din, insanların davranışlarına, duygularına, tutumlarına, yargılarına, ilişki tarzlarına kısacası yaşam biçimlerine yansıyan sonuçları itibariyle çok büyük önem

⁵⁰⁵ A.g.e., s. 92-93.

⁵⁰⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1991, s. 162.

⁵⁰⁷ Burke, “An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 94.

taşımaktadır. Bunun nedeni, bunlar da önemli olmakla birlikte, sadece eski olanın övülmeye değer olması ya da aşına olunanın arzulanır olması değildir. Bu değerlendirme tarzı, daha geniş anlamda Burke'ün insan doğasına, toplumsal ve tarihsel gelişmeye ilişkin temel argümanlarının mantıksal sonucudur. Çünkü Burke'e göre insan doğasında yer etmiş olan yaşamın eski kuralları ve düşünceleri elimizden alındığında oluşacak zararı tahmin etmek mümkün değildir. Bu andan itibaren kendimizi yönetmek için ne bir pusulamız kalır ne de hangi limana yöneleceğimize dair bir bilgimiz.⁵⁰⁸

Reflections'da Marie Antoinette'e heyecanlı ve coşkulu bir övgüyü dile getiren satırların ardından Burke, daha geniş anlamda soyluluğa ve şövalyeliğe yönelik bir övgüye girişmektedir.⁵⁰⁹ Burke'e göre, birbiriyle ilişkili düşünceler ve pratikler seti olarak şövalyelik (chivalry) Avrupa toplumlarının tarihsel gelişiminde çok önemli bir yere sahiptir. Burke şövalyeliği Avrupa'ya kendi karakterini kazandıran, Avrupa'nın ürettiği imgelemin önemli bir parçası olarak görmektedir. Buna göre tarihsel bir olgu olarak şövalyelik modern Batı toplumunun oluşmasında etkili olan, Avrupa tarihini diğer toplumların tarihinden farklı kılan bir unsurdur. Avrupa'da şövalyeliğin yükselişi feodal dünyadaki davranış ve ilişki kodlarını değiştirmiş; barbar savaşçıların zayıflara, savaşamayanlara, kadınlara ve birbirlerine karşı daha medeni ve insancıl tutumlar geliştirmelerini, kendini sınırlama ve sadakat gibi erdemlere sahip olmalarını sağlamıştır. Şövalyelikle ilişkilendirilen bu gelişmeler, aynı zamanda maddi ürünlerin/malların dolaşımının artmasını ve onları üretmek için gerekli olan becerilerin gelişmesini destekleyecek ortamı sağlamıştır.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Burke, **Reflections**, s. 78; Burke'e göre Fransız devrimcilerin yaptığı tam da budur. Kendi ifadesiyle, "şüphesiz ki Avrupa bir bütün olarak, sizin Devriminizin [Fransız Devrimi] tamamlandığı güne kadar gelişen bir durumdaydı." Burke'ün gözünde, devrimcilerin soyluluk ve dine yönelik yıkıcı darbeleri, Avrupa medeniyetinin temellerini tahrip etmeye yönelik girişimlerdir. **A.g.e.**, s. 78.

⁵⁰⁹ Aralarındaki zaman farkına rağmen Burke'ün *English History* (1757) ve *Reflections*'da (1790) soyluluğun ya da şövalyeliğin Avrupa medeniyetinin gelişmesinde, iktidarın şiddetinin azaltılmasında ve genel olarak insanların davranış tarzlarının incelenmesinde oynadığı rol bağlamındaki düşünceleri birbirini desteklemektedir.

⁵¹⁰ İskoç tarihçi Robertson'ın bu çerçevedeki düşünceleri Burke'e paraleldir: "Her ne kadar, Feodalite köken olarak barbar ve savaşçı idiyse de, içinde XI. yy.'dan başlayarak, bir dizi gelişme yer aldı. Robertson, bunu parlak ve incelmış tutumların bir ürünü olarak tanımlar: 'Daha liberal ve cömert duygular asilleri canlandırmaya başlamıştı. Bunlar şövalyeliğin ruhundan esinlenmişlerdi. Oysa onlar, yaygın bir biçimde yabancı bir kurum, kaptisrin sonuçları ve ölçüsüzlüğüne kaynağı gibi ele alınmışlardı. Ne var ki onlar, Avrupa uluslarının davranışlarının incelenmesine çok önemli bir etki yaptılar.' " Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 344; Robertson ve Millar gibi İskoç düşünürlerin bu konulardaki çözümlemelerinin Burke'le olan ilişkisini ve aralarındaki

Şövalyeliğin onur kurallarının Hıristiyanlığın ilkeleri ile birleşmesinin ürettiği tahayyüli çerçeve, insanların kendilerini ve diğerleriyle ilişkilerini algılama biçimini değiştirmiş, insanlara belirli biçimlerde davranmaları için gerekli motivasyonu temin etmiştir. Bu durum Avrupa'nın barbarlığını ve vahşiliğini yumuşatmış; medeniyetin temel taşlarını döşemiştir.⁵¹¹

“Düşünce ve duygunun bu karma sistemi kökenini eski şövalyelikte bulur; beşeri ilişkilerin değişen durumuyla görüntüde farklılaşsa da bu ilke, içinde yaşadığımız zamana kadar kuşaklar boyunca var kalmaya ve etkili olmaya devam etmiştir. Şayet [bu ilke] tamamıyla yok edilirse, korkarım ki kayıp büyük olacaktır. Modern Avrupa'ya karakterini kazandıran budur. Onu [Avrupa'yı] bütün yönetim biçimleri altında farklı kılan, avantajıyla Asya devletlerinden ve belki de antik dünyanın en parlak dönemlerinde yeşeren devletlerden ayıran bu ilkedir. Kafa karıştırıcı rütbelere olmaksızın, soylu eşitliği (noble equality) üreten ve onu sosyal hayatın bütün aşamaları boyunca kuşaktan kuşağa geçiren bu ilkedir. Kralları yoldaşlara çeviren ve normal insanları kralların arkadaşları olmaya yükselten bu düşüncedir. Bu [ilke, düşünce], zor ya da karşı koyma olmaksızın kibrin ve iktidarın vahşiliğini hizaya getirmiş; egemenleri, sosyal itibarın yumuşak gerdanlığına teslim olmaya zorlamış; müsamahasız otoriteyi zarafete boyun eğmeye mecbur etmiştir...”⁵¹² Şövalyeliğe ilişkin bu açıklamaları yapan Burke, yaşadığı dönemde şövalyelik çağının ihtişamlı günlerinin geride kaldığının da farkındadır: “...şövalyelik çağı yok oldu. Sofistlerin, ekonomistlerin ve hesapçıların çağı geldi; Avrupa'nın ihtişamı ebediyen söndü.”⁵¹³ Burke'e göre şövalyelikle birlikte 'rütbeye (rank) ve cinsiyete gösterilen asil sadakat', 'vakur tevazu', 'ağırbaşlı boyun eğiş', 'hayatın satın alınamaz zarafeti', 'duyarlılık ilkesi' ve 'onurun saflığı' da yok olmuştur.⁵¹⁴

benzerlikleri vurgulayan Pocock'a göre, bu düşünürler şövalyelik değerler sisteminin yükselişini, feodal dünyada geçerli olan davranış tarzında bir devrim (revolution in manners) olarak görmekte ve 'ticari ve incelmış (refined) toplum'a giden süreçteki önemli bir adım olarak değerlendirmektedir. Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 197-198.

⁵¹¹ Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 197-199; Tom Furniss, **Edmund Burke's Aesthetic Ideology -Language, gender and political economy in revolution-**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 184.

⁵¹² Burke, **Reflections**, s. 76-77; Pocock'a göre bu pasajın benzerini Millar ya da Robertson gibi önemli İskoç tarihçilerin çalışmalarında kolaylıkla bulabiliriz. Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 198.

⁵¹³ Burke, **Reflections**, s. 76.

⁵¹⁴ **A.g.e.**, s. 76.

Ancak tarihsel süreçteki değişimlerle birlikte, Avrupa'nın tahayyüli çerçevesinin parçası olan şövalyeliğin ya da soyluluğun toplumsal düzendeki işlevi ve gerekliliği yok olmamıştır. Bu durum bir anlamda özü sabit kalan aristokratik ilkenin biçimsel dönüşümünü ifade etmektedir.

Burke'ün 'ticari toplum' algılayışı yukarıda ele aldığımız unsurlar çerçevesinde yer almaktadır: "İlk nedenler olarak tapmayı seçtiğimiz ticaret, zanaat ve imalat/üretim gibi ekonomi politikçilerin Tanrıları, belki de kendileri yaratılmıştır, kendileri sonuçtur. Onlar kesinlikle ilmin yeşerdiği aynı gölgelik altında gelişir. Onlar doğal koruyucu ilkeleriyle birlikte çürüyebilirler de..."⁵¹⁵ Burke'ün sözünü ettiği 'doğal koruyucu ilkeler' ahlaki değerler, duygular, inançlar, tutum ve davranış kodları gibi bugün için 'kültürel unsurlar' diyebileceğimiz tahayyüli çerçevelerdir. Bunların temel kaynağını da soyluluk ve din oluşturmaktadır.⁵¹⁶ Burke için bunlar, Avrupa'nın medeni toplumuna (civilized society) karakterini veren ana unsurlardır. Ticaret bu çerçeve içinde yapılmalıdır; değişim ilişkileri için medeni toplum bir önkoşuldur. Ticaretin gelişmesi kendiliğinden bu kültürel unsurları yaratamaz. Hatta ticari toplum içinde, onu barbarlık, bilgisizlik ve dengesiz ölçsüzlük yönüne iten eğilimler bulunmaktadır. Burke'e göre eğer bu eğilimler üstün gelirse, ticari toplum kendine özgü kaynaklar içinden, ticari alışverişi mümkün kılan etik ve kültürel normları tekrar tesis etmeyi başaramayacaktır. Hampsher-Monk'un ifadesiyle, "Burke'ün aklında bulundurduğu noktalardan biri 'onur'un gerekliliği olarak adlandırılabilen olan şeydir. Yalnızca bencil kazanç ilkelerine dayanarak işleyen bir ticari toplum, ticari etkinlik güven ve normların gözetilmesini de içerdiğinden, giderek ticareti yönetemez hale gelecektir. Güvenilirlik ve anlaşmaların ruhuna sadık kalmak,... tümüyle bencil bir çevre içinde kendilerini sürdürmeyi başaramamışlardır. Burke, yalnızca bir beyefendinin (şövalyenin) ve dinin ruhu diye adlandırdığı şeyin çöküşünü değil, aynı zamanda ve sonuç olarak ticari toplumun çöküşünü de öngörmüştür."⁵¹⁷

⁵¹⁵ A.g.e., s. 79.

⁵¹⁶ "Şövalyeliğin toplumsal ve dinsel kodları, ticari toplumun altında serpildiği 'gölgelerdir'. Şövalye duygu, tutum ve ahlakı, modern ticari toplumun içinde modern öğrenme gibi gelişmiş olduğu etik bir ortam olarak iş görür." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 344.

⁵¹⁷ A.g.e., s. 345; ayrıca bkz. Furniss, **Edmund Burke's Aesthetic Ideology**, s. 183-185.

İskoç Aydınlanması'nın ekonomi politikçileri dini eğitimin ve feodal şövalyeliğin ticari gelişimin önkoşullarını yaratmadaki etkisini kabul etmekle birlikte⁵¹⁸ Hume, Robertson, Smith ve Millar gibi düşünürlerin hepsi ticaret, üretim ve emeğin uzmanlaşmasının artışı değer ve tutumların, kültürün, aydınlanmanın gelişmesinin motor gücü olarak görmektedir. Burke'e göre bu görüş neden ile sonucu birbirine karıştırdığı için yanlıştır. Burke, İskoç düşünürlerin ekonomik üretim tarzını yaşam biçimlerindeki değişimin belirleyici gücü olarak gördüklerini ileri sürmekte ve bu bakış açısını yöntemsel açıdan tersine çevirmektedir. Buna göre üretim tarzı bir çıktı haline gelmektedir. Burke'ün bunu tarihin evrensel bir yasası olarak gördüğünü düşünmek için açık bir sebep yoktur. Çünkü Burke'ün açıklamaları Avrupa'nın toplumsal/tarihsel gelişimi çerçevesinde yer almaktadır. Buna göre Avrupa'da 'ticari toplum', soyluluk ve dinin ya da 'bir beyefendinin ve dinin ruhu'nun koruması ve desteklemesi ile oluşan yapının gölgesi altında gelişmiş ve serpilmiştir. Dolayısıyla ticaret ancak temelde soyluluk ve dinden kaynaklanan kültürel unsurların koruması altında, onların oluşturduğu çerçeve içinde yapılabilir/yapılmalıdır. Bu da, toplumun doğal koruyucu ilkelerinin kaynağını oluşturan din ve soyluluğun korunmasıyla mümkündür.⁵¹⁹ Çünkü bu ikisi, değer ve davranışlar için belirli standartlar sağlayarak keyfi iradeyi ve onunla birlikte önü açılan muhtemel olumsuzlukları engellemektedir. Burke'e göre bu iki ilkeye zarar verilmesinin sonucu, ticareti mümkün kılan medeni toplumun altının oyulmasıdır.⁵²⁰ Burke'ü Fransız Devrimi'ne karşı çıkmaya sevk eden muharrik de, Devrim'de böyle bir durumun tezahür ettiğini düşünmesidir.

⁵¹⁸ Hampsher-Monk'un ifadesiyle, "Robertson ve Miller'a göre, karanlık çağların barbarlığının ardından uygarlaşan tutumlar sürecini başlatmış olan ticaret değil, feodalizm ve şövalyelik idi. Ticaret, tutumların ve inceliğin özerk bir yaratıcısı olmaktan çok sahneye geç çıkmıştı ve gelişmesinin bir koşulu olarak büyük ölçüde katkıda bulunan öteki etkenlere bağlıydı." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 344-345; ayrıca bkz. Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 197-198.

⁵¹⁹ O'Neill'in ifadesiyle, "kısacası, Burke İskoçlar'ın belli başlı söylemsel kavramlarını kabullenirken onları başları üzerine dikmektedir..." buna göre, "ticari toplumun medeni insanları, ekonomik gelişmelerinin temelini oluşturan töreler ve yaşam biçimleri sistemi, bu sistemin belli başlı kültürel iletişim kurumlarının [soyluluk ve din] yıkılmasıyla yok edildiğinde, barbarlığa geri döneceklerdir." O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 153-154.

⁵²⁰ Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 198-199; Burke'ün, üçüncü bölümde ele alacağımız Hindistan politikasına ilişkin düşünceleri de ticaret ile medeni toplumun gereklilikleri arasında kurduğu bağlantıyı açıkça göstermektedir.

c- Fransız Devrimi: Genel Argümanlar*

Burke'ün Fransız Devrimi'ne ilişkin *Reflections*'daki değerlendirmeleri çok erken tarihlidir. Tarihçilerin Devrim'i, XVI. Louis'nin çağrısıyla 5 Mayıs 1789'da Versailles'da toplanıp çalışmalarına başlayan États Généraux'nun 17 Haziran 1789'daki oturumunda, Sieyès'in önerisi üzerine kendisini 'Ulusal Meclis' ilan etmesiyle başlattıklarını düşünürsek, 1 Kasım 1790 tarihinde basılan *Reflections*'ın, henüz kralın ve kraliyet ailesinin diğer üyelerinin idam edilmediği, devrimci terörün yaşanmadığı bir dönemde yazıldığını söyleyebiliriz.⁵²¹ Bu durum *Reflections* ve Burke'ün daha sonraki yazıları arasında temel bir farklılık yaratmamaktadır. Çünkü Burke, *Reflections*'da ifade ettiği tutkulu Devrim karşıtlığını ölünceye kadar devam ettirmiştir.⁵²² Ayrıca *Reflections*'daki Devrim eleştirisi, doğrudan *Enquiry* ve *English History*'deki argümanlarla bağlantılıdır ve onların oluşturduğu söylemsel çerçeve üzerinde şekillenmiştir.⁵²³

Getirdiği eleştirilerden bağımsız olarak Burke'ün Fransa'da yaşananların önemini ve yaratacağı etkiyi çok erken bir tarihte öngördüğünü söyleyebiliriz. Bu çerçevede Burke Fransa'daki gelişmelerin kendine has yapısını, diğer değişim ya da dönüşümlerden farklılığını bir anlamda benzersizliğini (uniqueness) vurgulamaktadır. Burke'ün ifadesiyle, Fransa'daki Devrim, "...sadece Fransa'nın

* Fransız Devrimi sürecindeki tarihsel olaylar, aktörler, farklı düşünsel akımlar vb. gibi, kısa bir şekilde tüketilmesi imkansız olan konular doğrudan konumuz içinde yer almamaktadır. Bunlara, Burke'ün Devrim yorumları çerçevesindeki yerine göre zaman zaman değinilecektir. Genel olarak Fransız Devrimi'ne ilişkin açıklamalar için bkz. Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 173-344; Gwynne Lewis, "Fransız Devrimi 1789-99", **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, (der.) David Parker, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 118-141.

⁵²¹ Burke'ün, *Reflections*'ın basımından çok önce Devrim'in hemen başında 1789 yılı içindeki özel yazışmalarında yer alan, Devrim'in anlamına ilişkin bazı ifadeleri ilginçtir: Örneğin Ekimin başında oğluna yazdığı mektupta, Fransa'da "beşeri toplumu oluşturan bütün unsurların dağılmakta olduğu ve onun yerini canavarların (monsters) dünyasının aldığı" yazmaktadır. Kasımın başında, siyasal hamisi olan Earl Fitzwilliam'a ise Fransa'nın "çözölmüş bir ülke olduğunu ve bunun çok uzun bir süre telafisinin mümkün olmayacağını"; "Batılı sistemin kalbinde yer alan büyük medeni ülkenin [Fransa'nın] top yekun siyasal bir yok oluş" yaşadığını yazmaktadır. Ayrıntılar için bkz. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 142-143.

⁵²² Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerinin ve Devrim karşıtı mücadelesinin sürekliliği ve hatta giderek artan şiddetinin *Reflections* sonrası yazılarından hareketle ayrıntılı bir incelemesi için bkz. A.g.e., s. 311-373.

⁵²³ Bu bağlamda *Reflections*'daki argümanların, Burke'ün daha önceki yazılarındaki (özellikle *Enquiry*'deki) argümanlarla çatıştığını ileri süren yorumculara katılmadığımızı belirtmek gerekir. *Reflections*'ın Devrim karşıtı argümanları, bize, Burke'ün epistemoloji ve moral teori çerçevesindeki düşüncelerinin mantıksal sonucu olarak görünmektedir.

işlerinin değil, bütün Avrupa'nın belki de Avrupa'dan da fazlasının büyük bir krizidir. Bütün koşullar birlikte düşünüldüğünde, Fransız Devrimi bu zamana kadar dünyada gerçekleşmiş en hayret verici olaydır.”⁵²⁴ Ayrıca Burke, Fransa'nın genelde Avrupa özelde ise İngiltere için olan tarihsel önemine dikkat çekmektedir. Burke'e göre İngilizler tarihsel olarak kendi yaşam biçimlerini ve önemli ilkelerini Fransızlar'dan almışlar ve değişim süreci içinde Fransa az ya da çok ama sürekli olarak İngiltere'yi etkilemiştir. Fransızlar için, Virgil'den aktardığı bir ifadeyle, “bizim halkımızın kökeni (*gentis incunabula nostrae*)” diye yazan Burke'e göre, “[Fransızların] membaı tıkanıldığında ve kirletildiğinde, nehir uzun süre akmayacak ya da bize ve belki de herhangi bir ulusa sakin şekilde dökülmeyecektir.” Bu durum bütün Avrupa için, Fransa'da olanlarla çok yakından ilgilenmeyi zorunlu kılmaktadır.⁵²⁵

Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerini çeşitli şekillerde ele almak mümkün olmakla beraber, genel bir perspektiften hareketle eleştirileri iki farklı bağlama yerleştirebiliriz. *Birinci bağlam*, tarihsel-toplumsal gerçekliğe ilişkin empirik verilerin Burke tarafından algılanması ve anlamlandırılması noktasında şekillenmektedir. Bunun temelinde ise, Burke'ün tarihe, tarihsel değişime ve özellikle Avrupa medeniyetinin bu değişim sürecindeki özelliklerine, tarihsel ve toplumsal kurumlarına, geleneklerine, adetlerine, değerlerine, toplumsal ilişki biçimlerine kısacası genel bir ifadeyle yaşam biçimine ilişkin düşünceleri bulunmaktadır. Burke'ün bu konulara ilişkin daha önce aktardığımız açıklamalarını dikkate aldığımızda ulaşılabilecek sonuç açık ve nettir: Fransız Devrimi, Burke'ün nezdinde Avrupa medeniyetinin birleştirici iki unsuruna yani *soyluluk* ve *dine* karşı yapılmıştır. Soyluluk ve dinin maddi ve manevi düzeyde oluşturduğu anlam çerçevesi dağıtılmış, bu iki unsurun temel direklerini oluşturduğu toplumsal ve siyasal düzen yıkılmıştır. Bu çerçevede Burke Fransız Devrimi'ni, “ülkenin girişimci yeteneklerinin [burjuvazi] ülkenin mülkiyetine [aristokrasi] karşı isyanı”⁵²⁶ olarak tanımlamaktadır. Burke'ün bu noktadaki itirazı, ‘ticari toplum’a ya da bir sınıf olarak

⁵²⁴ Burke, **Reflections**, s. 10; sadece Devrim'e ilişkin bu teşhis açısından baktığımızda, Burke'ün *Whig* grubunun diğer üyeleriyle aynı görüşü paylaştığını söyleyebiliriz. L.G. Mitchell, “Explanatory Notes”, **Reflections** içinde s. 294.

⁵²⁵ **A.g.e.**, s. 80.

⁵²⁶ Burke, “Letters on a Regicide Peace”, **The Portable Edmund Burke**, s. 519.

burjuvaziye değildir. O dönemde İngiltere’de daha gelişmiş bir ticari toplum bulunduğunu düşünürsek, Burke’ün itirazlarının ortaçağa özlem duyan bir aristokrasi yanlılığından kaynaklanmadığını anlayabiliriz. Problem Fransız Devrimi’nin meşruluğunu dayandırdığı argümanlardan ve bu temelden hareketle gerçekleşen yıkıcılığından ve radikalliğinden kaynaklanmaktadır.

Fransız Devrimi geleneğe, tarihsel sürekliliğe, mevcut ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan unsurlara referansta bulunmaksızın, evrensel bir akıl, evrensel bir insan hakları vb. gibi tarih üstü, rasyonel kurgusal ideallerden hareket etmekte, meşruluğunu burada kurmaktadır. Dolayısıyla kendisini sınırlayacak standartları yitirmekte ve Burke’ün nezdinde medeniyetin bütün kazanımlarını yok edebilecek bir noktaya savrulmaktadır. Burke’ün dehşete kapılmasına, kıyamet kopuyormuş gibi, cehennemin kapıları açılmış gibi⁵²⁷ yazmasına yol açan Devrim’e ilişkin bu algılama tarzıdır.⁵²⁸ Çünkü Devrim, geleneksel yapıdaki toplumsal zeminden ve tarihsel sürekliliği gözetmenin getireceği sınırlamalardan sıyrılmakta; evrensel ve soyut genellemeler adına her şeyi yapabilecek bir özgürlüğü ileri sürmektedir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Burke’ün anti-rasyonalist temeldeki sosyal teorisi, evrimci bir gelişmeyi öngörmektedir. Bu nedenle Burke Fransa’daki devrimci aktörlerin toplumsal alanı radikal şekilde yeniden düzenleme isteğini çok tehlikeli görmektedir. Burke’ün karşısına dikildiği “fikir, en iyi ifadesini Fransız devriminin önde gelen teorisyeni Abbe Sieyès’in, devrimci meclisi yüreklendirmesinde bul[maktadır]. Sieyès meclisi ‘tıpkı doğa durumundan gelen ve bir sosyal mukavele

⁵²⁷ Burke’e göre Fransız Devrimi bir ulusun sorunu değil insanlığın (mankind) sorunudur. Devrim’e karşı mücadele gerçekte medeniyet ve barbarlığın mücadelesidir. Bu, “Fransa’ya karşı bir savaş değildir, Jakobenizm’e karşı bir savaştır”. Burke, Fitzwilliam’a Aralık 1793’te şöyle yazar: “İnsanlığın ahlaki durumu bende dehşet ve korku yaratıyor. Cehennemin dipsiz kuyusu önümde uzanıyor. [Bu nedenle] Bu dehşetengiz dönemin gerekliliklerine göre hareket etmeli, düşünmeli ve hissetmeliyim”. O’Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 339.

⁵²⁸ Burke’ün bu algılamasını olayların içinde olmanın verdiği bir abartı olarak değerlendiren A. Tocqueville’e göre Devrim ne kadar radikal olsa da zannedildiğinden daha az yenilik getirmiştir: “...bu kurumlar [feodal kurumlar] fazladan, kendilerine yapışık gibi duran bir dolu düşünceler, duygular, alışkanlıklar ve örfler telkin etmişlerdi. Böylece bütün organlarına tutunmuş bir parçayı birdenbire toplumsal gövdeden koparmak ve yok etmek için dehşetengiz bir ihtilaç gerekmiştir. Bu da Devrim’i olduğundan da çok daha büyük göstermiştir; her şeyi yok edermiş gibi görünüyordu, çünkü yok ettiği şey her şeye birden dokunuyor ve bir bakıma her şeyle bir bütün oluşturunuyordu. Devrim ne kadar köktenci davranmış olursa olsun, yine de genelde varsayıldığından çok daha az yenilik getirmiştir.” Alexis de Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, çev. Turhan Ilgaz, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 72.

imzalama amacıyla biraraya gelmiş insanlar gibi davranmaları' için yüreklendir[mektedir]."⁵²⁹ Ancak Burke'ün nazarında doğal olmayan böyle bir özgürlük idealinin sonucu, kaçınılmaz olarak daha otoriter ve totaliter bir toplumsal/siyasal düzen olacaktır. Çünkü Devrim'in hedef aldığı soyluluk ve din iktidarın şiddetini kıran, azaltan bir diğer deyişle iktidarı yumuşatan bir fonksiyon icra etmektedir.⁵³⁰ Ayrıca bu iki kurum Burke'ün gözünde tarihsel süreklilik ve düzen açısından da çok büyük önem taşımaktadır.

Burke'ün birinci bölümde ele aldığımız 'önyargı' kavramına ilişkin açıklamaları⁵³¹ bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Avrupa medeniyeti için aklın içinde işlemesi gereken önyargıların başında Burke'e göre din ve soyluluk gelmektedir. Tarihsel süreçte şekillenmiş, insan doğasında yer etmiş duygu, düşünce ve değerlerin kültürel aktarımının kurumsal mekanizmaları olarak soyluluk ve din, gerek sosyal ahlak kodlarının oluşmasında gerekse bunun bireysel düzeydeki işleyişinde önemli işlevlere sahip olan iki temel 'önyargı'yı oluşturmaktadır.⁵³² Burke'ün 'önyargı'ya ilişkin açıklamalarını düşünürsek, tarihsel evrim sürecinin ürünü olan ve çıplak aklın yaratacağı tehlikeleri gideren önyargıların işlemesi, rasyonel kavrayışın ötesine geçmektedir. Ancak bireylere akıl dışı ya da saçma gelebilir olsa da önyargılar, beşeri sosyal ilişkilerin bütünlüğü içinde önemli rol oynayan ve insan doğasının işleyişini somutlaştıran etkili unsurlardır. Bu nedenle Burke, soyluluk ve dinde somutlaşan en önemli önyargıların gerek Fransız filozoflar gerekse devrimciler tarafından yok edilmeye çalışılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Burke'ün nazarında Aydınlanmacı Fransız filozofların düşünsel planda reddettikleri önyargıları, Fransız devrimciler fiili olarak yok etme işini üstlenmişlerdir.⁵³³

⁵²⁹ Hayek, "Özgürlük, Akıl ve Gelenek", **Liberal Düşünce**, s. 48.

⁵³⁰ Burke'ün soyluluk ve din ya da soylular ve din adamları toplumsal tabakalarının işlevlerine ilişkin görüşleri Montesquieu'nün düşünceleri ile çakışmaktadır. Montesquieu monarşik bir yönetimde, soylular ve din adamları toplumsal tabakalarının kral ile halk arasındaki 'ara erkler'i oluşturduklarını ve bu konumlarıyla kralın egemenliğini sınırlayarak, onun yasalarla belirlenmiş toplumsal-siyasal düzene uymasını sağladıklarını belirtmektedir. Burke soylular ve din adamlarını 'iki temel önyargı' olarak nitelerken, Montesquieu hukuksal değil toplumsal bir içerikle 'bireysel temel yasa' olarak nitelermektedir. Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 404-405.

⁵³¹ Burke, **Reflections**, s. 87.

⁵³² **A.g.e.**, s. 90 vd.

⁵³³ "Diktatörlerinizin yüksek amacı, Fransa'nın beyefendilerini yok etmek. Bu maksatla, onlara güç ya da güven sağlayabilecek tüm ilişkileri ve bağları koparıyorlar. Bu düzeni yıkmaya çabası yüzünden de toplumun tümünü felakete sürüklüyorlar." Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", **Reflections** içinde *Appendix*, s. 275.

Burke'ün Devrim'e yönelik en önemli itirazlarından birisi, daha önce açıkladığımız 'şövalyelik ruhu' dediği şeyin devrimcilerin eylemleriyle yok edilmesidir. Burke'e göre şövalyelik ruhu, maddi ve manevi özellikleriyle bütün bir değerler sistemi (ethos) olarak hükümdar ya da egemenin (sovereign) iktidarıyla ilişkili olan şiddeti yumuşatmakta, egemenlere bir tür sosyal ahlak kodu dayatmaktadır. Devrimcilerin yok ettiği şey, "kralları korkudan azade kılan, kralları ve uyruklarını despotluk (tyranny) tedbirlerinden kurtaran bağlılığın (Fealty)⁵³⁴ eski feodal ve onurlu ruhu"dur.⁵³⁵ Burke'ün gözünde Avrupa medeniyetinin iki temel direğinden birisi olan bu ruhun yok edilmesi, "önleyici (preventive)⁵³⁶ cinayetler ve müsaderelerle" "komploların ve suikastlerin" gerçekleşmesine yol açacak; bu korkunç ve kanlı düsturlar bütünü, kendisinin ve kendisine boyun eğenlerin onuruna (honour) dayanmayan iktidarın siyasal ilkelerini oluşturacaktır. Sonuçta ise, "uyruklar ilkesel olarak asiler haline geldiği için, krallar siyasal olarak despotlar haline gelecektir".⁵³⁷

Burke, Avrupa medeniyetinin ahlaki imgeleminin içeriğini oluşturan en önemli unsurlardan birisi olarak gördüğü şövalyeliğin değerler sistemini, Fransız devrimcilerinin değerler sistemine karşıt olarak tanımlamaktadır. Şövalyelik ruhu iktidarın şiddetini (terror) yumuşatırken, devrimcilerin incelik ve zarafetten bütünüyle yoksun 'barbar felsefeleri'nde "yasalar, sadece kendi yarattıkları şiddetle desteklenmektedir".⁵³⁸ Bir diğer deyişle, devrimcilerin 'mekanik felsefesi' iktidarın şiddetini yumuşatan, dolayımlayan unsurları yok ettiği için egemenlerin yaslanabileceği tek şey çıplak şiddet olacaktır. Estetik teorinin kavramlarıyla ifade edersek, siyasal bedeni güzelleştirme (ya da ideolojik dolayım) işlevini yerine getiren şövalyelik değerleri gibi geleneksel unsurları yok eden devrimciler, uyrukları iktidarda en açık ifadesini bulan yücenin çıplak şiddetiyle baş başa bırakmaktadır.

⁵³⁴ 'Fealty' kelimesi, vassal ile lord arasındaki bağlılığı ya da sadakati ifade etmektedir. Burke bu ilişki biçiminin, "gönüllü bir eşitsizlik ve bağımlılık" ilkesine dayandığını ileri sürmektedir. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 149.

⁵³⁵ Burke, **Reflections**, s. 78.

⁵³⁶ Burke 'preventive' kelimesini, 'preventive war (önleyici savaş)' ya da 'preventive justice (önleyici adalet)' ibarelerinde olduğu gibi, devletin suç işlenmesini önlemek için henüz ortada bir şey yokken aldığı önlemleri nitelenmek için kullanmaktadır. Bu anlamda 'önleyici cinayetler ve müsadereler' bir tür devlet terörünün göstergesi olarak anlaşılabilir.

⁵³⁷ **A.g.e.**, s. 78.

⁵³⁸ **A.g.e.**, s. 77.

Çünkü Burke'e göre, yücenin açıkça ya da gizil olarak egemen ilkesi terördür. Dolayısıyla 'güzel' kategorisindeki erdemleri, toplumsal ve siyasal ilişki biçimlerini, değerleri, davranış biçimlerini vs. yok etmek yücenin terörünü çıplak olarak (estetik kılınmaksızın ya da dolayım lanmaksızın) uyruklara uygulamak anlamına gelecektir.

Ayrıca Burke'ün daha önce açıkladığımız 'değişimin tedriciliği' çerçevesindeki düşüncelerini dikkate alırsak, Fransız Devrimi bu doğal gelişim yasasına ters bir şekilde tezahür etmektedir. Buna göre, Fransız devrimcilerin yaptıkları ve yapmak istedikleri Burke'e, insan doğasının yapı ve işleyişine ve bu işleyişle bütünleşen tarihsel/toplumsal oluşuma ve değişime ters görünmektedir. Bir diğer ifadeyle Devrim, Burke'ün nazarında doğal olana karşıtlıktır; son kertede Tanrısal iradenin biçimlendirdiği insan doğasının işleyişiyle şekillenen yapıyı radikal şekilde değiştirme isteği olarak Devrim, doğal gelişime ters bir arzuyu ve eylemi yansıtmaktadır.

Ancak Burke Fransız Devrimi'ni sert şekilde eleştirirken, 1688 İngiliz Devrimi'ni benimsemekte ve yarattığı sonuçları kabullenmektedir. Burke'e göre bunlar birbirinden bütünüyle farklı olan oluşumlardır. Bazı *Whig* parlamenterlerinin yapmaya çalıştığı gibi bu iki Devrim arasında benzerlik kurmaya çalışmak doğru değildir. 1688 İngiliz Devrimi bir hanedanın yerine bir başkasını geçirmiş ancak yeni bir egemenlik biçimi ya da toplumsal düzen kurmak amacıyla olmamıştır. Devrim'in temel amacı, kralın tecavüzüne karşı İngilizlerin geleneksel özgürlüklerini muhafaza etmektir.⁵³⁹ Bir diğer deyişle, Devrim siyasal düzeyde ve eski düzeni muhafaza etme amacıyla olmuştur; yüzyıllardır biriken tarihsel tecrübenin, içinde erdemleri ve bilgeliği barındıran geleneksel kurallarını, toplumsal dokunun temel taşlarını yıkmaya

⁵³⁹ "...İngiltere'de 1688 Devrimi olmuştur ve Burke'ün hayranlık duyduğu bir devrimdir bu. Ama katıksız siyasal niteliktedir bu devrim; toplumsal, ahlaki ve tinsel bağların düzenini bozmayı ve yıkmayı amaçlamamıştır; dahası bu devrim İngilizlere, bir zamanlar sahip oldukları ama 'iktidarı keyfi olarak' kullananlarca ellerinden alınan hakları yeniden kazandırarak kendisini meşrulaştırmıştır." Nisbet, "Muhafazakarlık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 118; Burke'ün 1688 İngiliz Devrimi'ne ilişkin yorumları Locke'un düşüncelerine paraleldir: "Locke, 1688'de İngilizleri, haklarını '*korumak*' için hareket eder şekilde anlatır. Dolayısıyla onların devrimi yeni ve daha iyi bir toplum getirme hareketi değil, II. James tarafından alınan eski hakları geri almak için yapılan gasp, kanunsuz ve muhafazakar bir hareket olarak tanımlanır. Locke, anlamlı bir şekilde Kral William'ı, '*büyük onarıcı*' (restorer) olarak adlandırır, '*yenileyici*' (innovator) olarak değil. Locke'un devrimci inancı, daha önce sahip olunmayan bir şeyi gerçekleştirmek arzusunda olan Fransa'nın solkanat ideolojilerine ve Rus devrimcilerine oldukça uzaktır." Maurice Cranston, "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet", Thomson (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 91.

amacı gütmemiş, sağduyunun ve zorunluluğun bir eseri olarak tarihin sürekliliğini yeniden sağlamıştır. Oysa Fransız devrimciler ülkeyi düz beyaz bir kağıt olarak görme kibirliliğini göstermiş ve beşeri ilişkilerin karmaşıklığını göz ardı eden soyut aklın ürettikleri temelinde her şeyi yeniden inşa etmeye girişmişlerdir.⁵⁴⁰

Burke Fransız Devrimi ile geçmişin çalkantılı zamanlarını karşılaştırarak onun farkını şöyle ortaya koymaktadır: “Çünkü onlar bütün katliamları arasında, ülkelerinin *bellegini* yok etmediler. Bilinçli asalet, soylu gurur, şan şeref ve öykünmenin asil anlamı söndürülmedi. Tam tersine o, yakıldı ve alevlendirildi. Bununla birlikte devletin organları tahrip edilse de, var olmaya devam etti. Onur ve erdemin bütün ödülleri, bütün karşılıklar ve üstünlükler olduğu gibi kaldı. Fakat sizin şimdiki karışıklığınız bir felç gibi, hayatın kendi kaynağına saldırıyor.”⁵⁴¹ Burke bu çerçevede, Fransız Devrimi’nin İngiltere’deki değişimden farklı olan özelliklerini ve muhtemel yıkıcı sonuçlarını sezemeyen *Whig*’leri de eleştirmektedir. Burke’e göre dönemin *Whig* liderlerinden Charles James Fox gibi ‘Yeni *Whig*’ler (New Whigs)’ Fransız düşünür ve devrimcilerin anlayışından etkilenmiş olup, kadim siyasal ilkelerin taşıyıcılığını yapan ‘Eski *Whig*’lerin (Old Whigs) düşüncelerinden kopmuşlardır. Fransız hayranı Yeni *Whig*’lerin düşünceleri ve eylemleri, İngiliz tarzı anayasal kurumlar, haklar ve özgürlükler açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Aklın doğasının ve medeniyetin gelişmesinin yanlış kavranmasına dayanan bu bakış açısı, özgür bir toplum yaratamayacağı gibi toplumsal ve siyasal sonuçları açısından da yıkıcıdır.⁵⁴²

⁵⁴⁰ Burke bu değerlendirmeleri yaparken birey-toplum ilişkisine dair benimsediği bakış açısından hareket etmektedir. Hayatın ve toplumun karmaşıklığının karşısında insan aklının sınırlılıklarına vurgu yaparak bir bütün olarak toplumun ürettiklerini önemsemektedir. Dolayısıyla önemli olan bireyin sınırlı bilgi ve tecrübesiyle ürettikleri değil, kendini geleneklerde ve tarihsel sürekliliğin kurumsal yapılarında açığa vuran, çağların ve kuşakların genel sermayesiyle ürettikleridir. Burke, **Reflections**, s. 87; Parkin’in ifadesiyle, “Fransa’daki devrim, Burke için bütünüyle yeni bir olguydu. Temkinli, sınırlı bir hanedanlık ve anayasa değişikliği gerçekleştiren 1688 İngiliz Devrimi gibi değildi. Yalın, evrensel, dogmatik önermeler ve talep ile bu kuram, ‘*insan hakları*’ kuramı üzerine kurulu bir devrimdi. Aklın açık, muğlak olmayan, haklılığını ortaya koyan kriterlerine müracaat ediyordu ve akıl adına yüzyılların toplumsal alışkanlık ve geleneklerini bir kenara bırakmayı, toplumu anlaşılır, rasyonel olarak doğrulanabilir bir tarzda yeniden şekillendirmeyi öneriyordu.” Parkin, “Burke ve Muhafazakar Gelenek”, Thomson (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 143-144.

⁵⁴¹ Burke, **Reflections**, s. 48-49.

⁵⁴² Burke’ün kendisini ait hissettiği Eski *Whig* düşünce geleneği adına, Yeni *Whig*’lere yönelttiği eleştiriler için bkz. Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 626-657; Burke’ün bu ayrımını ve kendisini yerleştiği konumu aynı şekilde Hayek de benimsemektedir. Ayrıntılar için bkz. Gregg, “A New Name for an Old Whig”, **Policy**, s. 40-41.

Yukarıdaki açıklamalarla doğrudan ilişkili olan *ikinci bağlam* ise, Fransız Devrimi'nin insan doğasının yapı ve işleyişine aykırılığıdır. Gerçekte, daha önce de belirttiğimiz gibi, birinci bağlamı oluşturan sosyal teoriye ve tarihsel/toplumsal argümanlara ilişkin açıklamalar, ikinci bağlamı oluşturan insan doğasının nitelikleriyle iç içe geçmiş haldedir. Zaten Burke'ün itirazlarının temelinde de, bu iki bağlam arasındaki bütünsellik algılaması bulunmaktadır. Buna göre Fransız Devrimi, insanın yapısındaki doğal duygulara, tutkulara karşı bir isyandır. Evrensel soyut bir akıl adına insanın doğal yapısında barındırdığı ortak duyguları (common feelings) bastırma, yok etme girişimidir. Bu argümanların mantıksal sonucu olarak Fransız devrimcilerin eylemleri, doğal moral düzene karşı bir isyandır.⁵⁴³ İnsan doğasındaki akıl dışı unsurların aktif olduğu moral düzen, çıplak aklın hegemonyası altında ezilmek istenmektedir. Burke'e göre bu anlamda ahlaki açıdan sapkın olan devrimcilerin eylemleri, "her şeyde doğanın yüce yolundan ayrılmış görünmektedir"⁵⁴⁴. "Bu tarz insanlar [devrimciler], insan hakları teorilerini o kadar yüceltmişlerdir ki onun [insanın] doğasını tamamıyla unutmuşlardır. Basirete yeni bir yol açmaksızın, kalbe kılavuzluk eden şeyleri engellemeyi başarmışlardır. Kendilerinde ve kendilerini takip edenlerde, insani yürekte iyice yer etmiş olan bütün duygudaşlıkları (sympathies) ifsat etmişlerdir."⁵⁴⁵

Burke'ün bu ve benzeri ifadeleri, Fransız devrimcilerin doğal olmayan eylemlerinin, insanlardaki doğal duyguları yani toplumsal yapının ahlaki temellerini yıkmakta olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, Burke'ün Devrim'in hareketli zamanlarındaki olayları, bir tiyatro sahnesindeki oyun gibi betimlediği edebi satırlar⁵⁴⁶ çok da anlamı olmayan bir retoriğin göstergesi ya da yansıması olarak değerlendirilmemelidir.⁵⁴⁷ Burke, devrimcilerin insan doğasında yer etmiş olan

⁵⁴³ Kilcup'un ifadesiyle, "Fransa'da devrimciler sağduyuyu bir kenara fırlattıklarında, Burke onları süratle insan doğasının özelliklerini, şeylerin moral düzenini ve Tanrının iradesini hiçe saymakla itham etmiştir." Kilcup, "Burke's Historicism", **Journal of Modern History**, s. 394.

⁵⁴⁴ Burke, **Reflections**, s. 52.

⁵⁴⁵ **A.g.e.**, s. 64-65.

⁵⁴⁶ **A.g.e.**, s. 71-72.

⁵⁴⁷ Hampsher-Monk'a göre, "sistematik bir felsefe yapıtında yazar, temel kavramları ve bunlar arasındaki bağlantıların doğasını aydınlatmakla ilgilenir. Bir retorik yapıtta ise bunlar, çok kez ya saklanacak ya da hiç dile getirilmeyeceklerdir. *Reflections* bu anlamda, en azından bir retorik yapıttır." Ancak bu durum Burke'ün *Reflections*'a yüklediği işlevle uyumludur: "Burke, bu şiddetli saldırı [Fransız Devrimi] karşısında okuyucularını ikna etmek için retorik bir girişimde bulunmuştur. Bu girişim, öyle olması gerektiği için retoriktir. Çünkü Lockeçu psikolojinin Burke örneğinde ussal bir

ahlaki düzeni yıkan eylemlerinin, onları medeni bir ulustan vahşi bir topluluk haline dönüştürdüğünü,⁵⁴⁸ Avrupa'daki medenileşme sürecinin kazanımlarının temeline yıkıcı darbeler indirdiğini ileri sürmektedir. Devrimcilerin ticari toplumun yukarıda açıkladığımız 'doğal koruyucu ilkeler'ini yıkıma götüren eylemleri, aynı zamanda içinde bulunan ticari toplumun, bilim ve bilginin gelişmesinin ve Avrupa'nın medeni toplumsal yapısının da yıkımına yol açacaktır.⁵⁴⁹ Burke'e göre, insanın devrimcilerin eylemlerinin vahametini anlaması için soyut aklın argümanlarına değil yüreğinin sesine, doğasındaki duyarlılığa (sensitivity) başvurması gerekir. Burke kendisinin de, "yeni hasıl olmuş modern ışığın soyut şuaıyla aydınlanarak değil, doğasının fitri duygularınca etkilenecek"⁵⁵⁰ bu eleştirilerde bulunduğunu belirtmektedir.

Bu noktada Burke, Fransız Devrimi'ne ilişkin olarak Richard Price (Dr. Price) ve onun konuşmasındaki⁵⁵¹ düşünceleri benimseyen insanlardan niçin bu kadar çok farklı hissettiğini sormaktadır. Burke'e göre bunun çok açık ve net bir sebebi vardır: Böyle hissetmesi çok *doğaldır* (*natural*).⁵⁵² Çünkü bu hisler insanın yapısındaki doğal duyguların sonucunda oluşmaktadır. Burke'ün buradaki değerlendirmeleri *Enquiry*'de geliştirdiği moral teorinin argümanlarını içermektedir. Buna göre Fransız Devrimi karşısındaki hisleri, Tanrının insan doğasına yerleştirdiği

sav, derinleşmiş ve pekişmiş kanıları ele geçirmek konusunda yetersiz kalacaktır. Burke, bunun yerine okuyucularında varolan önyargıları, onları bu önyargıların kökenlerini incelemeye yönlendirmeden, uyandırmak zorundadır." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 372, 377.

⁵⁴⁸ Burke, **Reflections**, s. 67.

⁵⁴⁹ Burke, devrimcilerin, Avrupa'nın uzun bir tarihsel süreçte edindiği medenileşme düzeyini ortadan kaldıracak ve onu barbar topluluklar düzeyine indirecek bir süreci başlattıkları korkusunu ifade etmekte ve bunun doğuracağı halkın "dinden, onurdan, erkekçe gururdan yoksun olan, şimdiki durumda hiçbir şeye sahip olmayan ve bundan sonrası için de hiçbir şey ümit etmeyen kaba, ahmak, vahşi ve aynı zamanda yoksul ve çıkarıcı olan barbarlar"dan oluşacağını belirtmektedir. **A.g.e.**, s. 79.

⁵⁵⁰ **A.g.e.**, s. 74.

⁵⁵¹ Burke'ün sözünü ettiği konuşma, Richard Price'in Devrim Derneği'nde (Revolution Society) yaptığı, "Ülkemize Olan Sevgimiz Üzerine (On the Love of Our Country)" başlıklı konuşmasıdır. Price'in konuşması, "genelde şövenizmden ayırt etmeye ve belli evrensel değerler ile tanımlamaya çalıştığı, bazıları hatta insanın kendi ülkesinin yönetimini eleştirmesini bir ödev olarak içeren patriyotizm (yurtseverlik) ile ilgilidir." Konuşmanın asıl önemli kısmı ise, Price'in 1688'in '*ilkelerini*' yorumlama ve Fransız Devrimi ile paralellik kurma çabasıdır. Price'a göre 1688 Devrimi İngiliz hukukunu, halkın yöneticilerini seçmek, kötü yönetimleri nedeniyle görevlerine son vermek ve kendilerine uygun gelecek bir yönetim çerçevesi oluşturmak gibi açılardan kurumsallaştırmıştır. Siyasal toplumun temellerine ilişkin bu düşünceye karşı çıkan "Burke'ün bakış açısına göre, bu ilkeler yalnızca tarihsel anlamda yanlış olmakla kalmayan aynı zamanda yaygın bir biçimde inanıldıklarında hiçbir yönetime destek verme güçleri bulunmayan ilkelerdir". Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 332-333.

⁵⁵² Burke, **Reflections**, s. 80 (Vurgu Burke'e aittir).

doğal tutkuların sonucu olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü insan bu tür olaylar karşısında etkilenecek bir doğaya sahiptir. Kralların, bu büyük dramın üst yöneticilerince tahtlarından edilip, hakaret ve onur kırıcı davranışların nesnesi haline getirilmesi ve benzeri davranışlar değerler alanındaki dehşet verici felaketleri yansıtmaktadır. Burke'e göre bu ve benzeri olaylar, şeylerin fiziksel düzeninde olduğu kadar ahlaki düzende de açığa çıkan felaketler (disasters) olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu manzara karşısındaki ilk tepki rasyonel analizden çok doğal duygulara dayalı olacaktır. Bu doğal duygulardan çıkartılacak çok dersler olduğunu ve bu gibi olaylarda duyguların akla yol gösterdiğini belirten Burke, duygularımızın bize bir basiret sağladığını ve aklın durduğu yerde gerçeklikle ya da gerçekliğin doğru anlamıyla bizi yüzleştirdiğini ileri sürmektedir.⁵⁵³

Buna göre Fransız Devrimi gibi terör yaratan olaylar karşısında duygusal tepki göstermemek hatta bunu coşkulu bir şekilde zafer olarak nitelemek ahlaki bir eksikliktir ve bu eksikliği taşıyan bireylerin dünya görüşü tüm ulus ve tüm Avrupa için felaket doğuracaktır. Tiyatro sahnesindeki trajediyi izlerken gözünden yaş gelenlerin gerçek hayatta ondan bin kat daha trajik olaylar karşısında etkilenmemesi, hatta bu olayları coşkuyla sevinerek karşılaması duygudaşlık yetisinin yitirildiği doğal olmayan (unnatural) bir durumdur. Burke'ün ifadesiyle, “henüz insan hakları okulundan mezun olmamış dinleyicilere konuşan ve kalbin moral tabiatına müracaat eden şairler, böyle bir zaferi [Fransız Devrimi] bir sevinç konusu olarak göstermeye kalkışmayacaktır”.⁵⁵⁴ Ancak bu doğal tepkileri göstermek için, insandaki doğal ahlaki duyguların ya da itici güçlerin altındaki geleneksel toprak zemini yıkan Fransa'daki gibi bir Devrim'e maruz kalmamış olmak gerekir. Buradan hareketle Burke, Fransız devrimciler ve onların İngiliz destekçileriyle Devrim karşıtı İngilizleri tam bir karşıtlık içinde tanımlamaktadır. Bu noktada biraz uzun da olsa Burke'ün kendi ifadelerine başvurmak daha aydınlatıcı olacaktır:

“...bizler hala atalarımızın damgasını taşıyoruz... 14. yüzyıl düşüncesinin vakarını ve alicenaplığını kaybetmedik; kendimizi vahşiler haline getirmedik. Bizler Rousseau'nun dönmeleri değiliz; bizler Voltaire'in müritleri değiliz; Helvetius bizim

⁵⁵³ A.g.e., s. 80-81.

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 81.

aramızda bir gelişme yaratmadı. Ateistler bizim vaizlerimiz değil, deliler de yasa yapıcılarımız değil. Bizler hiçbir keşif yapmadığımızı biliyoruz; ahlakta ve biz doğmadan uzun zaman önce anlaşılmış olan ve mezar, toprağını bizim küstahlığımız üzerine yığdıktan ve sessiz kabir, kendi yasasını bizim arsız gevezeliğimiz üzerine empoze ettikten sonra da anlaşılabilecek olan yönetimin büyük ilkelerinde ve özgürlük düşüncelerinde hiçbir keşfin yapılmayacağını biliyoruz. İngiltere’de bizler bütünüyle doğal uzuvlarımızla kuşatılmış durumda değiliz; bizler, bütün liberal ve erkekçe [manly] değerlerin gerçek destekçisi, ödevimizin aktif gözlemcileri ve sadık koruyucuları olan, uzun zaman boyunca edinilegelmiş duyguların (sentiments) üzerine titrer onları geliştirir ve hala içimizde hissediyoruz... Bütün duygularımızı, bilgiçlik taslama ve sadakatsizlikle karışmamış şekilde, hala doğal ve eksiksiz olarak koruruz. Bizim, göğsümüzde çarpan, et ve kandan gerçek kalplerimiz var. Bizler Tanrıdan korkarız; krallara huşu içinde, parlamentolara bağlılıkla, yöneticilere hürmetle, ruhbana ihtiramla ve soylulara saygıyla yaklaşıyoruz. Niçin? Çünkü bütün bu düşünceler zihnimize sunulduğunda, bu şekilde müteessir olmamız *doğaldır* (natural).”⁵⁵⁵

Yukarıdaki satırlarda açıkça ifade edildiği gibi Burke, Fransızlar gibi bir Devrim yaşamayan İngilizlerin, tarihsel süreçte evrimsel bir şekilde oluşmuş toplumsal ahlakın temelini teşkil eden doğal duygulara sahip olduklarını ileri sürmektedir. Buna göre, insan doğasının işleyişi çerçevesinde şekillenen geleneksel toplumsal-tarihsel unsurların Fransa’daki gibi radikal şekilde reddedilip yok edilmemesi, İngilizlerin Burke’ün ‘*doğal*’ diye nitelediği duygulara, tepkilere ya da düşüncelere sahip olmalarına yol açmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Burke’ün burada kullandığı ‘*doğal*’ ibaresi, doğal insana ilişkin içgüdüsel bir tepkiyi değil; değerler, ilişki biçimleri, davranış kodları ve tutumlar açısından gelişmiş medeni bir toplumdaki insanın bir tür kendiliğindenlik kazanmış tepkilerini ya da duygularını nitelemektedir. Bu açıdan tikel bireylerin tepkileri, uzun zaman içinde oluşan belirli bir toplumsal yapının içinde şekillenmektedir. Ancak aynı zamanda insan doğasının işleyişinin empirik somutlaşması da bu tarihsel ve toplumsal ürünlerde, bir diğer ifadeyle sosyal davranış kodları, ilişki biçimleri ve değerleri

⁵⁵⁵ A.g.e., s. 86-87 (Vurgu Burke’e aittir).

içeren yaşam biçiminde açığa çıkmaktadır. Burke'e göre bu doğal işleyiş İngiltere'de evrimsel bir süreçte yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Oysa Fransa'da devrimciler, bu duygusal tepkilerin içeriğini belirleyen toplumsal değerlerden, önyargılardan, davranış tarzlarından kısacası geleneksel yapıdan bağımsızlaşmış kimseler olarak, bu doğal duyguları kendinde somutlaştıran toplumsal ve siyasal unsurları yerle bir etmektedir.

Bu bağlamda Burke'ün Fransız Devrimi'ne ilişkin eleştirilerinin içinde yer aldığı analizin, sadece siyasal ve toplumsal alanla sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Eleştiriler estetik, duygusal ve sezgisel düzeylerin de işin içine katıldığı daha geniş bir çerçevede şekillenmektedir.⁵⁵⁶ Dolayısıyla birinci bölümde incelediğimiz Burke'ün estetik ve moral teori çerçevesindeki düşünceleri bu açıdan önem taşımaktadır. Çünkü Burke'e göre insanlar Devrim gibi büyük siyasal olaylara öncelikle bu düzeylerde tepki gösterirler. Bu düşüncelerden hareket eden Burke'ün metinleri doğrudan okuyucunun duygularına hitap eden bir çok pasaj içerir. Özellikle Marie Antoinette'in güzelliğine, masumiyetine, ihtişamına ve daha sonra trajik sonuna ilişkin satırlar bu konuda en meşhur olanıdır.⁵⁵⁷ Burke bu satırlarda Marie Antoinette ve benzerlerine yapılan kötülükleri anlatarak okuyucuların onlarla özdeşleşerek bir çeşit duygudaşlık (sympathy) hissetmelerini sağlamaya çalışmakla birlikte, siyasal düzeydeki şiddetin dehşetini de sergilemeye çalışır. Çünkü Burke'e göre yıkılmakta olan toplumsal ve siyasal düzen Marie Antoinette ve benzerlerinde somutlaşmaktadır. Bu kişiler belirli bir düzeni, belirli bir hayat tarzını somutlaştıran sembollerdir. Erken dönem Burke eleştirmenlerinin en önemlilerinden birisi olan Thomas Paine ise bu satırlara atıfla Burke'ün kuşun tüyleri için hayıflandığını fakat ölmekte olan kuşu unuttuğunu söyler.⁵⁵⁸ Ancak Burke'e göre kuşun tüyleri ve kuş, imgelemin gerçekte birbirinden ayrılmaz parçalarıdır.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Burke'e göre, "eğer estetik yargı istikrarsızsa, o halde bu yargıda temellenen toplumsal duygudaşlıklar ve onlarla birlikte politik hayatın bütün dokusu da istikrarsız olsa gerektir." Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 78.

⁵⁵⁷ Burke, **Reflections**, s. 75.

⁵⁵⁸ Thomas Paine, **İnsan Hakları**, çev. M. O. Dostel, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 29.

⁵⁵⁹ Burke'ün söylediği şeyi daha genel olarak da düşünebiliriz. Buna göre insanlar belirli soyut düşünce ya da teorilere değil onların somutlaştığını düşündükleri sembollere daha güçlü tepki verirler. Örneğin, insanlar teolojiye değil peygamber ve Kilise'ye, iktidarın teorisine değil iktidardaki kişilere dönüktürler. Burke'ün bu tespiti genel olarak insandaki bir eğilime ilişkindir. Yönetimdeki insanların

Burke eleştirmenlerini çileden çıkaran Marie Antoinette betimlemesi, ancak onun bir sembol olarak okunmasıyla daha anlamlı hale gelebilir.⁵⁶⁰ *Enquiry*'deki kadın güzelliğine ilişkin nitelikleri taşıyan Marie Antoinette, referansta bulunduğu bütün toplumsal ve siyasal imalarla beraber bir anlamda 'güzel'in de somutlaşmış halidir. Bu nedenle Burke'e göre, 'güzel'in fütursuzca yok edilmesi, insanları 'yüce'nin dehşetiyle baş başa bırakacaktır.⁵⁶¹ Çünkü Burke'ün nazarında sağlıklı bir düzen, *Enquiry*'de belirttiği gibi çok farklı temellere dayansalar ve doğaları çok farklı olsa da,⁵⁶² kaçınılmaz olarak 'güzel' ve 'yüce'nin sentezinden oluşmak zorundadır.⁵⁶³ Oysa Fransız devrimciler estetik kılıcı 'güzel' unsurları düşüncesizce yok ederek, Avrupa'nın yaşam biçimini ve her türlü sorunlara rağmen sağlıklı düzenini ve işleyişini ifade eden bu sentezi yıkmaktadır.

Kral ve kraliçe gibi semboller, belki de bazıları anlaşılır şekilde açıklanamayacak olan yani sezgisel düzeyde yer alan çeşitli düşünce ve kavramların somutlaşmasını, insanlar tarafından hissedilmesini sağlamaktadır. Burke açısından

karakterleri ve moral değerlerine ilişkin çözümlemeleri ön plana almasının temelinde de bu kabulü vardır.

⁵⁶⁰ O'Neill'e göre Burke'ün anlatmak istediği, bu zarif, güzel, masum varlığı yok eden Fransız Devrimi gerçekte bir bütün olarak onu mümkün kılan kültürel koşulları da yok etmektedir. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 146.

⁵⁶¹ Eagleton'ın ifadesiyle, "o halde, güzel ile yüce arasındaki ayrım, kadın ve erkek arasındaki ayrımdır; ama aynı zamanda Louis Althusser'in ideolojik ve baskıcı devlet aygıtları diye adlandırdığı şeyler arasındaki ayrımdır da." Ya da "artık kadın, estetik-olan ve politik hegemonya, aslında eşanlamlıdır. Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 81, 86; ayrıca bkz. White, **Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics**, s. 7.

⁵⁶² "...hayran olduğumuz şeye boyun eğimiz, fakat bize boyun eğen şeyi severiz... Kısacası yüce ve güzel fikirleri o kadar farklı temellere dayanırlar ki, onların aynı konuda uzlaşmalarını ummak zordur, [daha önce] söylemiş olduğum gibi bu neredeyse imkansızdır." Burke, **A Philosophical Enquiry**, s. 113-114.

⁵⁶³ Eagleton'ın ifadesiyle, "bir tür korkuya kapılma olarak, yüce, bizi boyun eğmeye, hayranlık duymaya doğru sıkıştırır; bu yüzden, yüce, 'güzellik'teki gibi sevgimizi değil, fakat saygımızı gerektirmekle, uzlaşım oluşturmaktan çok zorlayıcı bir gücü andırır... Diğer taraftan, özgür rızamızı alan ve bizi bir kadın gibi oyalayan güzellik, yine de kurnazca kendini saklayan bir tür yasaya dayanır. Burke, bu iki çizgiyi birleştirmenin hiçbir yolunu göremediğini itiraf eder; bu da açık bir şekilde ortaya politik bir problem koyar... politik paradoks açıktır: Yalnızca sevgi, bizi yasaya hakiki bir şekilde kazandırabilir, fakat bu sevgi, yasayı hiçliğe doğru aşındıracaktır... O halde, otorite, zorlamanın ve rızanın birbirini pekiştirdiği, ama birbirinin temelini de oyduğu gibi, bir tür kesintisiz kendini-yıkma'da yaşar... Erk'in yüreğinde, iççelişkili 'özgür kölelik' yatmaktadır; estetik-olan, işte bu 'özgür kölelik'in diri bir sembolüdür. Özgürlük ne kadar büyükse, kölelik de o kadar derindir; fakat aynı sebeple, kendiliğindenlik de bir o kadar dizginlenemez hale gelebilir. İnsani özne ne kadar 'kendini başına' işlerse, otorite için o kadar iyi -ve o kadar kötü- olur. Eğer özgürlük tam da kendisinin koşulu olan boyun eğmeyi ihlal ederse, bu durumda 'Yüce'nin bastıracılığı yardımı çağırılabilir; fakat erk'in bu nihai etkililiği, başkaldırıyı bastırdığı kadar besleyip büyüttüğü için, aynı zamanda kendi potansiyel düşüşüdür de. Erk, bu yüzden bir tür muammadır; işte olanaksız yasadışı yasallığıyla estetik-olanın gizemi de, bu muammanın yerinde bir göstergesidir." Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 80-83.

düzene ilişkin soyut kavramsallaştırmalar ya da teorik açıklamalardan çok semboller üzerinden işleyen tahayyüli, duygusal ve sezgisel anlamlar daha işlevseldir ve gerçekte yaşanan da budur. İnsanları bunlardan mahrum bıraktığınız anda her şeyin önünü açmış, *çıplak akıl* ve *çıplak şiddet* özdeşliğini görünür kılmış olursunuz. Burke devrimcilerin felsefesinin bunu yaptığını ileri sürmektedir: “Bu mekanik felsefenin ilkelerine göre, bizim kurumlarımız [yerleşmiş geleneklerimiz], bizde sevgi, saygı, beğeni ve bağlılık yaratacak şekilde, asla.... kişilerde somutlaşamaz [dışa vurulamaz]. Fakat duygusal bağlılıkları yok eden bu tür bir akıl, onların yerini doldurma gücüne sahip değildir. Davranış biçimleriyle birleşmiş olan bu kamusal bağlılıklar bazen yasaya ekler, bazen düzelticiler ama her zaman yasaya yardımcıları olarak gereklidir. Büyük bir eleştirmen olduğu kadar bilge bir adam da olan birinin şiirlerin kuruluşu için verdiği şu öğüt, devletler için de aynı ölçüde doğrudur: *Non satis est pulchra esse poemata, dulcia sunt* [Şiirlerin yalnızca güzel olması yetmez, onlar aynı zamanda tatlı da olmalıdır]. İyi teşkil edilmiş bir zihnin tadını çıkarma istidadı taşıyacağı bir örf ve adetler sistemi her ulusta olmalıdır. Bize ülkemizi sevdirmek için, ülkemiz sevgili olmalıdır.”⁵⁶⁴ Oysa Fransız devrimciler, ‘yüce’nin dehşetini kıran ya da iktidarın şiddetini yumuşatan tam da bu örf ve adetler sistemini ya da davranış tarzlarını yok ederek, bunların beraberinde taşıdıkları anlam dünyasını ve değerleri de, yerine yenisini koymaksızın yıkmaktadırlar.⁵⁶⁵

Burke’e göre kral ve kraliçe siyasal anlamından daha çok şey ifade eder; bedenlerinde ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan, ancak devrimcilerin gereksiz ve atılması gereken şeyler olarak gördükleri unsurları barındırırlar. Bu nedenle estetik, tahayyüli, duygusal ve sezgisel alana ilişkin varoluşları, onları düzen ve o düzen içindeki anlam açısından çok önemli semboller olarak kurmaktadır. Oysa devrimciler için kral herhangi bir insan, kraliçe herhangi bir kadın ve dolayısıyla ikisi de, Burke’ün ifadesiyle ‘hayvan’ olarak görülebilmektedir.⁵⁶⁶ Kral ve kraliçeye ilişkin

⁵⁶⁴ Burke, **Reflections**, s. 77-78.

⁵⁶⁵ Eagleton’ın ifadesiyle, Fransız devrimcilerin eylemleriyle birlikte, “erk, estetik-kılınmaktan kesilmektedir. Bu radikal görüşte, bireyleri yasaya kancalayan, bireylerin duygulanımlarından çok darağacıdır. Toplumsal hayatın devlet ve ekonomi arasında bulunan tayin edici orta bölgesinin bütünü, yasaları duygulara dönüştüren zengin desenlerle süslenmiş görenek örtüsü, felaketli bir şekilde yüzüstü bırakılmaktadır.” Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 85.

⁵⁶⁶ Burke, **Reflections**, s. 77. Burke insanların somut varoluş koşullarından bağımsız soyut birimler olarak görülmesinin sonucunun mekanik bir şekilde bir deneyde kullanılan hayvanlara bakışa benzer bir değerlendirmeye gidebileceğini belirtir. Bir diğer deyişle soyutlamanın sonucu insanı biyolojik

bu algılama, Paine'in kraliçeyi 'kuşun tüyleri' olarak niteleyip önemsememesinde olduğu gibi, Burke'ün şiddetle reddettiği indirgemeci bir düşüncedir. Burke'e göre bu düşünce tarzı bir kez başlar ve meşru hale gelirse önüne kattığı her şeyi yok edebilir. Kral ve kraliçe sıradan insandan ayrılamıyorsa, sıradan insan da hayvandan ayrılamaz. Burke'e göre bu bir değer ve anlam kaybıdır ve insanın insanlığını yok etmeye kadar gidebilir.⁵⁶⁷

Yukarıdaki açıklamaların gösterdiği üzere Burke'ün Fransız Devrimi eleştirisi, birinci bölümde incelediğimiz kavramsal dünyasına dayanmaktadır. Bu bağlamda Burke metinlerinde 'imgelem'e ilişkin en önemli açıklamalardan birisi, Fransız Devrimi'nin rasyonalist dünya görüşünün eleştirildiği satırlarda bulunmaktadır: "Fakat artık her şey değiştirilecektir. İktidarı nazik ve itaati liberal kılan, özümsemeyi (assimilation) uyuma sokan, özel toplumu güzelleştiren ve yumuşatan duyguları politikaya dahil eden tüm hoş yanılsamalar, bu yeni, fetihler yapan aydınlık ve akıl imparatorluğu tarafından ortadan kaldırılacaktır. Hayatın tüm edepli örtüsü terbiyesizce yırtılıp parçalanacaktır. *Ahlaki imgelemin gardırobundan*, çıplak, tirtir titreyen doğamızı örtmek ve kendi öz saygımızda bu doğayı soyluluğa yükseltmek için zaruri olarak tedarik edilen; yüreğin sahip olduğu ve anlama yetisinin onayladığı tüm fazlalık düşünceler gülünç, saçma ve kadim bir moda olarak yıkıma uğratılacaktır."⁵⁶⁸ Burke burada devrimcilerin akıl karşısında çağıdışı, saçma ve hükümsüzleşmiş olarak gördüğü, toplumun ahlaki imgelemin gardırobundan tedarik edilen geleneksel unsurlarını -adetler, değerler ve tutumlar, önyargılar, ortak inançlar, semboller, davranış kodları vs.- farklı bir perspektiften hareketle savunmaktadır. Bu geleneksel unsurların temelinde ise daha önce belirttiğimiz gibi soyluluk ve din bulunmaktadır.

varoluşuna indirgemektir. Bunun sonucu ise toplumsal ve siyasal düzen için çok önemli olan sembollerin içerdikleri esrarlı anlamları yitirmesi ve her şeyin matematik gerçeklik olarak görülmesidir. Tıpkı kartezyen rasyonalizmin "matematiksel evreninde günah[ın] neredeyse bir aritmetik hatasına indirgenm[esi]..." gibi. Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 25.

⁵⁶⁷ Burke'ün ifadesiyle, bunun sonucunda "bir kralın, bir kraliçenin, bir piskoposun ya da bir babanın katledilmesi, sadece sıradan bir cinayet" haline gelecektir. Burke bu bakış açısını, insan kişiliğine yönelik duygusuz bir algılamayı yansıtan, değerlerde yaşanan bir devrimin ifadesi olarak görmektedir. **Reflections**, s. 77.

⁵⁶⁸ **A.g.e.**, s. 77.

Burke'e göre bu unsurların korunması, belirli bir toplumsal ve siyasal düzenin insanların kalplerinde sahip oldukları ve anlama yetilerinin de onayladığı temellerinin güvenliği açısından önem taşımaktadır. Çünkü bu unsurlar insanların ahlak ve düzen algısının ve bunlara ilişkin pratiklerinin temelini oluşturduğu için, toplumsal düzenin istikrarı açısından onların korunması ve sürdürülmesi önem taşımaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insan doğasıyla bütünleşmiş olan bu geleneksel unsurlar siyasal bedeni 'güzel' kılma, yücenin/iktidarın şiddetini yumuşatma gibi işlevleri yerine getirmektedir. T. Eagleton'a göre Burke için "devrimcilerin yarattığı asıl tehlike, bağınaz anti-estetikçiler olarak, hegemonyayı çıplak güce indirgemeye kalkışmalarıdır. Devrimciler, erkeklerin ve kadınların bu dehşet verici yasayı tüm çıplaklığı içerisinde seyredebileceklerine ve hala yaşayabileceklerine delicesine inanan; her edepli dolayımı ve teselli edici yanılsamayı bu yasadan soyan; her tasarımsal ikonu kıran ve her dindar pratiğin kökünü kazıyan; böylelikle de perişan yurttaşları otoritenin tüm sadistçe şiddeti önünde çaresiz ve savunmasız bırakan Protestan aşırı uçlardır." Eagleton, "bu put kırıcılık karşısında öfkeye kapılan" Burke'ün, bunun yerine "Gramsci'nin daha sonra 'hegemonya' diye adlandıracağı şeyden yana sesini yükselteceğini" belirtir.⁵⁶⁹

Stephen K. White'a göre, Burke'ün estetik düşüncesi Fransız Devrimi eleştirisinde işlevsel hale gelmektedir. Buna göre Burke'ün eleştirileri 'otantik, gerçek (authentic)' yücenin yerini 'sahte (false)' yücenin almasına yöneliktir. Otantik yücenin deneyiminde insan sonsuzluk karşısında kendi sınırlılığı ile yüzleşir; oysa devrimcilerin yarattığı insanileştirilmiş (humanized) sahte yücenin deneyimi insanın sınırlılığı ile yüzleşmesini yok eder ve bir beşeri sonsuzluk algısı yaratır. Bu nedenle doğurduğu sonuçlar otantik yücenin tam tersi yönündedir. Geleneksel olarak yücenin deneyimi insanda tevazu yaratırken, yeni sahte yücenin deneyimi insanın kibrini besleyerek çıplak aklının ve iradesinin bütün sınırlarını rafa kaldırır. İnsanlar bireysel ya da kolektif olarak sonsuzluğu temsil etmeye başladıkları için, birbirlerini ve dünyayı yeniden şekillendirmede herhangi bir sınır görmemeye başlar. Bir diğer deyişle, otantik yücenin deneyiminin insanın 'epistemolojik tevazusu'nu besleyen unsurları yok edildiği için, insani irade kendi sınırsızlığı ile baş başa kalmıştır.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 84-85.

⁵⁷⁰ White, *Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics*, s. 68-79.

Buna göre, Devrim'in şiddetinden çok, oluşturduğu 'sahte yüce' deneyiminin yarattığı bakış açısı önemlidir. Devrimcilerin idamlarını betimleyen Burke'un nezdinde, infazlar korkunçtur ancak daha da korkunç olanı bir insanın yaşamına son vermenin ciddiyet ve ağırbaşlılığının yitirilmesidir. Bu da, insan kişiliğinin saygınlığı ve hayatın kutsallığı anlayışının yitirilmesinin sonucudur. Burke'e göre otantik yüce deneyiminin anlamını kaybedişi genel olarak ahlaki davranış ve tutumlara ilişkin değer kaybıyla ilişkilidir. Bir diğer deyişle estetik deneyim, ahlak ve siyaset doğrudan birbiriyle ilişkilidir. Bu çerçevede Fransız devrimciler sıradan bir siyasal değişimin değil, beşeriyetin estetik deneyimini ve bununla doğrudan ilişkili olan medeniyetin ahlaki temellerini yıkıma uğratan bir girişimin özneleridir.⁵⁷¹

Burke *Reflections*'da, Marie Antoinette'e yapılanlara ve 6 Ekim 1789'un menfur (atrocious) manzarasına çok yer vermesinin nedenini açıklarken sosyal ve siyasal teorisi açısından çok önemli olan bir ifade kullanmaktadır. Burke'e göre tüm bu yaşananlar, "*bütün devrimlerin en önemlisini... duygularda, davranış biçimlerinde ve ahlaki kanaatlerdeki bir devrimi*"⁵⁷² işaret etmektedir. Saygıdeğer olan her şey yok edilmekte, daha önemlisi içimizdeki her saygı ilkesi yok edilmeye çalışılmakta ve insan, yüreğinde doğal duygular beslemesi nedeniyle neredeyse özür dilemeye zorlanmaktadır.⁵⁷³ Burke'e göre devrimciler, medeniyetin temellerini oluşturan davranış biçimlerini (*system of manners*) yok etmeye ve bunun yerine kendi yapay, vahşi, kaba, ilkel vs. yeni sistemlerini koymaya çalışmaktadır. Burke için bu çok önemlidir; çünkü "yaşamlarımıza bütün şeklini ve rengini veren... ahlaki değerlerimizi besleyen" ve "yasalardan da önemli olan" davranış biçimleridir. "Yasalar bize yalnızca burada, orada, şimdi ya da sonra temas eder." Oysa davranış biçimlerimiz sürekli, istikrarlı ve hissedilmez bir şekilde iş görür, "tıpkı içinde nefes aldığımız hava gibi". Devrimcilerin bazı yasaları değiştirmeleri çok önemli değildir; ancak onlar yasaların da, ahlaki duyguların da kendilerine bağlı olduğu davranış biçimlerinde devrim yapmaktadır.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Stephen K. White, "Burke on Politics, Aesthetics, and The Dangers of Modernity", **Political Theory**, August, 1993, s. 507-527.

⁵⁷² Burke, **Reflections**, s. 80.

⁵⁷³ **A.g.e.**, s. 80.

⁵⁷⁴ Alıntılar için bkz. Burke, "Letters on a Regicide Peace", **The Portable Edmund Burke**, s. 520.

Burke'ün bu ve benzeri açıklamaları, Fransız Devrimi'nin, onu İngiliz Devrimi'nden ve diğer değişimlerden ayırt eden, farklı kılan en önemli özelliğini yani bir tür '*kültür devrimi*' olma ya da bunu amaçlama özelliğini vurgulamaktadır. Bir diğer ifadeyle, Burke'ün Fransız Devrimi'nin ayırıcı özelliklerine ilişkin yaptığı açıklamalar, Devrim'in niteliğine ilişkin bu algılama tarzına işaret etmektedir. Bu durum Burke'ün, devrimcilerin yaptığı düzenlemeleri yarattıkları şiddetten daha çok önemsemesinde de açığa çıkmaktadır. İdamlardan daha önemli olan, yeni bir insan ve toplum yaratmak için yapılan düzenlemeler, devrimci meclisin bu yönde aldığı ve uyguladığı kararlardır.⁵⁷⁵ Özcesi, estetik ve moral teori çerçevesinde ifade edilen ayırım, sosyal ve politik teori düzeyinde de takip edilmektedir: İngiliz doğal tarihsel gelişimi ve buna eşlik eden duygular, davranış biçimleri Fransız Devrimi, filozofları ve devrimcilerinde açığa çıkan doğal olmayan duygular, tutumlar ve davranış biçimlerinin karşısına konmaktadır.⁵⁷⁶

d- Fransız Devrimi: Spesifik Argümanlar

Burke'ün Fransız Devrimi'ne bakışını anlaşılır kılmak için, nispeten daha genel olan yukarıdaki düşüncelerinin ardından daha spesifik bazı değerlendirmelerini de ele almak gerekir.* Genellikle Burke'e ilişkin yorumlarda *Reflections*'ın somut olarak açığa çıktığı bağlam ve bu bağlam çerçevesindeki eleştirileri göz ardı edilmekte, genel bir Burke'çi teorinin argümanları aktarılmaktadır. Ancak sadece Burke'ün somut koşullara yaptığı vurgu bile, metinlerdeki spesifik yorumların ele

⁵⁷⁵ “Onlar ahlak değerlerini ve beğeniye (taste) ifsat ediyorlar... Beğeni ve zarafet... yaşamın düzenlenmesinde yabana atılamaz bir öneme sahiptir... Önderleriniz, Rousseau aracılığıyla bu soylu önyargıları yıkmak amacını güdüyorlar.” Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 273; O'Neill'e göre, Burke'ün bir Ulusal Meclis üyesine gönderdiği ve çoğu zaman gözardı edilen yazısı (*Letter to a Member of the National Assembly*), Fransa'daki gelişmelerin bir 'kültür devrimi' şeklinde algılanmasını ve buna yönelik uyarılarını içermektedir. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 321-330.

⁵⁷⁶ Furniss'e göre, Burke'ün eş zamanlı olarak hem yeni Fransız ideolojisini eleştirmek hem de 'İngilizlik (Englishness)' olarak nitelediği aristokratik/kapitalist birleşmeyi (merger) canlandırmayı amaçlayan “bu indirgemeci şeması”, gerçekte 18. yüzyılın ekonomi-politik söylemine içsel olan problemlerle uğraşmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Burke'ün stratejisinin ‘yapıçözümünü (deconstruction)’ mümkün kılan da yine bu ikili çabanın mantığıdır. Furniss, **Edmund Burke's Aesthetic Ideology**, s. 180-181.

* Burke'ün bu bağlamdaki spesifik düşünceleri daha önce açıkladığımız genel yargılarıyla birlikte düşünülmelidir. Tekrara düşmemek için mümkün olduğunca yukarıdaki açıklamaları yinelemiyoruz.

alınması için yeterlidir. Ayrıca unutmamak gerekir ki Burke'e atfedilen genel argümanlar, kaçınılmaz olarak spesifik durumlara ilişkin düşüncelerinden çıkartılmak zorundadır.

Burke, ticari toplumun sağlıklı işleminin garantörü olan soyluluk ve dinin ilkelerinin yıkımını hedefleyen Fransız Devrimi'nde özellikle iki sosyal gruba işaret etmektedir: 1- Kağıt para ya da vadeli bono (assignats) spekülörleri, 2- filozoflar ve yazarlardan oluşan entelektüel sınıf. Birlikte hareket eden ve birbirlerinin çıkarlarını kollayan bu iki sınıf, işbirliği içinde dinin ve soyluluğun (din adamlarının ve soyluların) etkisini yok etmek istemektedir. Burke bu 'parasal çıkar (monied interest)' ile filozofların insan ve topluma ilişkin teorilerinin birbirini desteklediğini belirtmektedir. Parasal çıkarın gelişmesiyle eş zamanlı olarak filozoflar yeni bir insan tanımı geliştirmişlerdir ve bu ikisi çok sıkı ve belirgin bir birlik oluşturmuştur. Bu birlik kendisini eski düzenden farklı görerek yenilik arayışının taşıyıcılığını üstlenmiştir. Filozoflar, Burke'ün adlandırmasıyla 'siyasal yazın adamları (political man of letters)' edebi ünlerini kullanarak, akademiler oluşturarak, *Encyclopedie*'yi çıkartarak, ticari ve mali sınıfların patronajından faydalanarak kamuoyu üzerinde büyük bir etkiye sahip olmayı başarmışlardır.⁵⁷⁷

Burke'e göre, parasal çıkarın desteğiyle gittikçe güçlenen filozoflar ortak hareket eden bir oluşuma, temel amaçlarından birisi "Hristiyan dininin yok edilmesi" olan bir örgüte dönüşmüşlerdir. Özellikle yazın dünyasında uzun ve yavaş bir süreçte elde ettikleri güçle, kamuoyunu kontrol etmeyi sağlayan düşünce kanallarında bir tür monopol oluşturmuşlardır. Yazın alanındaki bu tekelleşmenin gücüyle, içlerinde gerçekten bilim ve edebiyatın üst basamaklarında olan düşünürleri de barındıran filozoflar, kendileri gibi düşünmeyenlerle alay ederek, onları karalayıp gözden düşürerek gerçekte bir tür bağnazlığın (bigotry) da taşıyıcılığını yapmışlardır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Burke, **Reflections**, s. 110-113.

⁵⁷⁸ **A.g.e.**, s. 111; Burke'ün filozofların yazın dünyasındaki hakimiyetinin, düşüncelerin oluşumuna etkileri konusundaki vurguları için bkz. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 361-362, 372-373.

Burke, ticari ve mali sınıfların sözcüsü olarak gördüğü Aydınlanma filozoflarında ve genel olarak Fransız Devrimi'nde, Hristiyanlık karşıtı olan ancak kendisi de 'laik dinsel bir coşku'yu barındıran bir yaklaşım görmektedir. Burke'e göre, Fransız Devrimi dinsel temelde yaşanan büyük değişimlere benzemektedir. Devrim'in yarattığı ve yaratacağı etki, siyasal sınırları ve yerelliği aşan yapısıyla Avrupa'da yaşanan Reformasyon'a benzemektedir. Getirdiği devrim öğretisi ve teorik dogmalarıyla Fransız Devrimi, dinsel coşkuya benzer bir etki yaratmış evrensel bir oluşumdur.⁵⁷⁹ Ateist filozoflar dine ve din adamlarına karşı konuşurken, kendileri de bir din adamı coşkusuyla konuşmaktadır. Filozofların tavrı, diğer herkesi kendi dinine döndürmeye çalışan misyoner tavrıdır (proselytism). Bu tavır onların bütün düşüncelerini, kelimelerini ve eylemlerini istila etmiştir. Filozofların fanatik düzeyde bulunan bu (dinsel) coşkusu, siyasal iktidarın gücünü kullanarak insanlara kendi inançlarını zorla benimsetmeyi planlamaya kadar uzanmaktadır. Burke, filozofların diğer ülkelerin monarklarıyla olan ilişkilerine ve yazışmalarına dikkati çekmekte, bir tür 'aydın despot' aracılığıyla düşüncelerini pratiğe geçirmeyi ümit ettiklerini belirtmektedir. Bu çerçevede özellikle eski Prusya kralıyla [II. (Büyük) Friedrich] filozoflar arasındaki yazışmaların bu konudaki planlarına ışık tutacağını dile getiren Burke'e göre, filozoflar siyasal düzeydeki zorla yani despotizmle bu değişimlerin gerçekten yapılıp yapılamayacağını ise ciddi olarak sorgulamamaktadır. Filozoflar, Fransa'nın ticari ve mali sınıflarıyla yine aynı amaçlarını gerçekleştirmek için yakın ilişki içindedirler. Burke filozofların, çeşitli devlet hizmetlerinden sonra 1774-1776 yılları arasında XVI. Louis'nin maliye bakanı olarak görevde bulunan Turgot ile ve hemen hemen bütün finans çevreleriyle olan yakın ilişkilerini örnek olarak vermektedir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Burke, "Thoughts on French Affairs", **The Portable Edmund Burke**, s. 501-502; Devrim'e ilişkin bu yorumu daha sonra Alexis de Tocqueville de tekrarlamıştır: "...Fransız İhtilali, bir dinsel ihtilal tarzında işleyen ve bir bakıma bir dinsel ihtilal görünümünü alan bir siyasal ihtilaldir... Fransız İhtilali, bu dünya karşısında, tastamam öteki dünyayı hedefleyen dinsel ihtilallerin eylediği tarzda davranmıştır; yurttaşı, bütün tikel toplumların dışında, soyut bir biçimde, tıpkı dinlerin de insanı ülke ve zamandan bağımsız olarak genelde düşündüğü gibi düşünmüştür. Yalnızca Fransız yurttaşının tikel hukukunun ne olduğunu araştırmamış, ama insanların siyasal alandaki genel ödevlerinin ve haklarının neler olduklarını da araştırmıştır... Fransa'nın yeni baştan yapılandırılmasından çok daha fazla olarak insan türünün yeniden canlandırılmasına eğilimli görüldüğünden, o güne kadarki en şiddetli siyasal ihtilallerin asla yaratabilememiş oldukları bir tutkuyu alevlendirmiştir. İnanç-yaymacılığı [prosélytisme] esinlendirmiş ve propagandayı doğurmuştur. Nihayet bu yoldan... kendisi bir tür yeni din, doğrusunu söylemek gerekirse eksikleri olan, tanrısı, tapınma kuralları ve vaat ettiği başkaca bir hayat olmayan, ama yine de, tıpkı İslam gibi, bütün yeryüzünü askerleriyle, havarileriyle ve şehitleriyle istila eden bir din haline gelmiştir." Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 59-63.

Ayrıca filozoflar bu hedeflerini ve düşüncelerini, “bütün yenilik taraftarlarında görüldüğü üzere, yoksul ve alt düzeydekiler için büyük bir amaca yönelmişler gibi” sunmaktadır. Devrim’in iki önemli grubu arasındaki bu işbirliği neticesinde filozoflar, bir tür demagog olarak hareket etmekte ve yoksulların kıskançlığını onlardan uzaklaştırıp öfkelerini saraya, soylulara ve Kilise’ye yönlendirerek paralı sınıflara hizmet etmektedirler. Onlar kendi amaçlarını gerçekleştirmek için, “iğrenç bir zenginlikle huzur vermeyen ve ümitsiz bir yoksulluğu” birleştirecek bir bağ yaratmaya çalışmışlardır. Bir diğer ifadeyle alt sınıfları, ticari ve mali sınıfların çıkarlarına eklememişler; zenginliğe ve iktidara karşı olan kıskançlığı yapay bir şekilde zenginliğin diğer biçimlerine yöneltirmişlerdir.⁵⁸¹

Devrim’in hemen öncesinde Fransa’nın içinde bulunduğu mali krizi, maliye bakanı Necker’in États Généraux’ya sunduğu rapordan hareketle ayrıntılı olarak ele alan Burke, bütçe açığı sorununun “ılımlı, makul ve genel bir yükümlülük” yoluyla çözülebileceğini; oysa “insafsızca taraflı ve acımasız olan bir müsadere”ye başvurulduğunu ileri sürmektedir. Birinci ve ikinci tabakanın yükümlülüklerini ve ödedikleri vergileri sayan Burke, Fransa’ya ilişkin yeteri bilgisi olmayanların duyduklarından hareketle Devrim öncesi dönemde ilk iki tabakanın bir sahra haline geldiğini, devlete hiçbir katkı sağlamadıklarını düşünebileceğini, ancak bunun büyük bir yanlış olduğunu belirtmektedir. Burke’e göre, din adamlarının États Généraux’ya gönderdikleri temsilcilerine verdikleri talimatlar bağışıklıklarından feragat etme yönündedir; ayrıca onların istekleri birçok açıdan üçüncü tabakadan önde gitmektedir. Tüm bunlar dikkate alınmamıştır; çünkü devrimcilerin uzlaşma gibi bir çabası yoktur; amaçları Kilise’yi ve bu yolla ülkeyi yıkıma götürmektir. Kısacası Burke’e göre, bu dönemde Fransa’da Devrim’in yarattığı şiddeti gerektirecek ya da meşru kılacak kadar kötü bir durum bulunmamaktadır.⁵⁸²

Fransa’da yaşanan mali ve siyasal krizi kanlı bir devrime götüren, demagog liderler eliyle yoksul kitlelerin politizasyonu olmuştur. Burke’ün ifadesiyle, “halkın çoğunluğuna gelince, bir kez bu zavallı sürü ağıldan başalıp, bütün doğal otorite ve

⁵⁸⁰ Burke, **Reflections**, s. 112.

⁵⁸¹ **A.g.e.**, s. 112-113.

⁵⁸² **A.g.e.**, s. 118-121.

yasal boyun eğme ilkelerinin baskısından değil de, korumasından kurtuldu muydu, düzenbazların doğal avı olmaktan kendini alamaz; hilekarların dalkavukluğunu bir kez tadınca, artık mantığın sesini duymaz olur.”⁵⁸³ Pocock da, Burke’ün kovmaya çalıştığı hayaletin yükselen kapitalist burjuvazi olmadığını filozoflar, spekülâtörler ve politikacılardan oluşan şeytani ittifakın, toplumu kendi düşüncelerine göre yeni baştan inşa etmek için kışkırttığı ve politize ettiği “ideolojik kitle (ideologized mass)” yani toplumun çoğunluğunu oluşturan alt kesimlerinin siyasal hareketliliği olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸⁴

Ancak, kral ve soyluların yaptıkları hatalarla da beslenen bu süreç bir kandırmacadan ibarettir ve sonuçları yoksulların lehine olmayacaktır.⁵⁸⁵ Burke’ün, Devrim sürecinde alt sınıfları kendi çıkarlarına eklemleyen burjuvazinin Devrim’in sınırlarını da belirleyeceği ve bunun yoksul kesimlerin aleyhine olacağına dair öngörüsünün doğrulandığı söylenebilir. Lewis’in ifadesiyle, Devrim sürecinde “...devrimci burjuvazi, devrimci kazanımlarını zarar görmeden elinde tutacaksa, eğitilmiş, mülk sahibi seçkinlerin çıkarlarını cahil, çoğunlukla da mülksüz kitlelerden ayırmak zorunda olduğunu öğrenmişti.” Sonuçta, “Devrim’de asıl kaybedenler, kentteki ve kırsal kesimdeki yoksullardı. Halk Hareketi’nin ölümü ve yazgısı kötü olan Eşitlerin Komplosu, daha eşitlikçi bir toplum yaratma girişiminin sonunu işaret etmişti. Eğitimi yaygınlaştırma ve yoksullara yardım etme planları rafa kaldırıldı... kentli zanaatkarlar ve fabrika işçileri, loncaların ortadan kaldırılması ve anti-koalisyon yasasının yürürlüğe konmasıyla beraber, belki de modern tarihte en çok sömürüldükleri döneme girdiler. Kadınlar da kaybetti, bu artık -Rousseau’nun arzu

⁵⁸³ Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 258.

⁵⁸⁴ Ayrıntılar için bkz. Pocock, “Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: the Context as Counter-Revolution”, **The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture**, (ed.) Francois Furet ve Mona Ozouf, Oxford: Pergamon Press, 1989, vol. 3, s. 19-43.

⁵⁸⁵ Trask’ın ifadesiyle, yoksul kesimlerin liderliğine soyunan kişiler, “karşıtlıklar ve çatışma düşüncesi ekseninde şekillenen bir söylem kullanıyorlar; hainlere karşı vatanseverler, aristokratlara karşı vatandaşlar, kötülüğe karşı erdem, düşmanların tehdidine karşı ulus vb. sözlerle kutuplaşmayı perçinliyorlardı. Kitlelere, içinde bulundukları kötü duruma neden olmaktan dolayı suçlanacak günah keçileri buluyor, siyasal iktidarın ele geçirilmesi halinde imtiyazlılar seviyesine çıkacaklarını ve zenginleşeceklerini vaat ediyorlardı.” Scott Trask, “Fransız Devrimi’nin Gerçek Sebebi Neydi?”, çev. Bilal Canatan, **Liberal Düşünce**, cilt: 10, no: 37, Kış 2005, s. 85.

etmiş olduğu gibi- kamusal alandan ziyade özel alanın sakinleri olduklarının teyit edilmesi demektir.”⁵⁸⁶

Burke’ün Devrim’e ilişkin önemli yorumları özellikle Kilise topraklarının kamulaştırılması ve mallarına el koyulması çerçevesindeki tartışmalar içinde ifade edilmiştir. Burke bu çerçevede, Devrim’in toplumsal ve siyasal eleştirisi yanında ekonomik ve mali bir analizini de sunmaktadır. Burke metinlerinde açığa çıkan önemli bir kaygı, “denetim dışı kamu borçlanmasına izin vererek ulusal iflas olasılığına yol açan ve ayrıca yerli ya da yabancı alacaklıların tatmin edilmesi için mülkiyetin ileri derecede kamulaştırılmasına hoşgörü gösteren disiplinsiz bir popüler yönetim olasılığıdır.”⁵⁸⁷ Burke’e göre Fransa’daki devrimci yönetim, bu tarz bir popüler yönetimi temsil etmektedir ve bunun sonuçları yıkıcı olacaktır.

Tiers état’nın kendisini Ulusal Meclis ilan etmesiyle başlayan Devrim süreci aynı zamanda gittikçe ağırlaşan bir mali kriz sürecidir.⁵⁸⁸ Ulusal Meclis, *Ancien Régime*’den kalan borçların ödenmesi için çare aramaya başlamıştır.⁵⁸⁹ Vergilendirmeyi arttırmak siyasal olarak imkansız görünmektedir; çünkü halkın çoğunluğu Devrim’i, vergilerden ve baskıcı vergi idaresinden kurtuluş olarak değerlendirmektedir. Ulusal Meclis’in borçlar için bulduğu çare imtiyazlı tabakaların mallarını müsadere etmek olmuş ve ilk olarak Kasım 1789’da Kilise’ye ait olan arazileri ve diğer malları kamulaştırmıştır. Meclis bu eylemini, bu arazilerin bireysel anlamda herhangi bir özel kişi tarafından sahiplenilmediğini dolayısıyla kamulaştırılmalarının herhangi bir bireyin mülkiyet hakkını zedelediğini ileri sürerek meşrulaştırmaya çalışmıştır. Burke meclisin bu yaklaşımına şiddetle karşı çıkmıştır. Burke’e göre, gerçek kişiler ile Kilise gibi kurumların (corporations)

⁵⁸⁶ Lewis, “Fransız Devrimi 1789-99”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 134, 139.

⁵⁸⁷ Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 345.

⁵⁸⁸ *Ancien Régime*’den devrimci yönetime doğru yaşanan süreçteki mali krizin öyküsü için bkz. Trask, “Fransız Devrimi’nin Gerçek Sebebi Neydi?”, **Liberal Düşünce**, s. 79-86.

⁵⁸⁹ “Pariste’ki, Amsterdam’daki, Hamburg’daki ve Cenevre’deki kredi kaynaklarının tepkisinden çekinen Meclis, borçları tanımama fikrine hiç rağbet etmedi. Zaten, Avrupa’nın bütün monarşilerinin düşmanlığını kazanmışlardı, bir de bankerlerin düşmanlığını kazanmaya ne lüzum vardı? Üstelik, yeni yönetim de borç bulmak zorundaydı. Devrimi içeride ve dışarıda düşmanlardan korumak için büyük bir cumhuriyetçi orduya ihtiyaç duyulacaktı. Bu nedenle, borçları tanımaya ve ödemeye karar verdiler. Ama esas mesele bundan sonra başlıyordu: Borçlar nasıl ödenecekti?” Scott Trask, “Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi”, çev. Bilal Canatan, **Liberal Düşünce**, cilt: 10, no: 37, Kış 2005, s. 90-91.

mülkiyeti arasında yapılan bu ayırım, ikincisinin mülkiyetinin birincisine oranla daha az güvenli olmasını gerektirmez. Kilise gibi kurumlar da bin yılı aşkın bir süredir mülk sahibidirler; mülkiyetleri yasalarla ve teamüllerle (prescription) güvence altına alınmış ve mahkeme kararları ile tanınmıştır.⁵⁹⁰

Ulusal Meclis'in Kilise arazi ve mallarına el koymasını geleneğe, yüzyılların oluşturduğu teamül ve alışkanlıklara dolayısıyla hukuka karşı bir saldırı olarak değerlendiren Burke, bu eylemin özellikle mülkiyet hakkını güvensiz hale getirdiğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede Burke, Fransızların büyük hukukçularından birisi olarak sunduğu Jean Domat (1625-1696)'a referansla, gelenek doktrininin doğal hukukun bir parçası olduğunu ve bundan dolayı Ulusal Meclis'in eylemleriyle hukukun özüne saldırdığını belirtmektedir.⁵⁹¹ Burke'e göre, eğer bu konudaki "gelenek bir kez sarsılırsa, hiçbir mülkiyet türü güvenli olmayacaktır".⁵⁹² "Dinin yanında Jakoben saldırının en büyük hedefi[nin] mülkiyet" olduğunu dile getiren Burke'e göre, mülkiyete ilişkin düzenlemeler yapmak genel olarak devrimlerin özünde vardır. Ancak Fransız Devrimi bu konuda çok radikal ve keyfi uygulamalar yapmıştır. Kilise'nin emlakini ve soyluların özel mülkiyetlerini keyfi şekilde istimlak eden devrimciler karşısında hiçbir yurttaşın mülkiyeti güvenli değildir.⁵⁹³ Kendisini ulusla özdeşleştiren bir meclisin eylemlerini denetleyecek bir güç bulunmadığı için, geleneksel hukukun ilkeleri bu meclisi bağlamayacaktır. Burke, İngilizlerin de yasama meclisine ilişkin yüksek bir fikre sahip olduklarını ancak onların meclisinin hiçbir zaman mülkiyete tecavüz etme hakkını ileri sürmeyi, geleneği yok saymayı ve hukukun tanıdığı mevcut gerçeklik yerine kendi kurgularını geçirmeyi düşünmediğini belirtmektedir.⁵⁹⁴ Oysa Fransa'daki Ulusal Meclis, en ılımlı sınırlamaları bile kabul etmeyi reddederek şimdiye dek görülmemiş bir despotizmi

⁵⁹⁰ Burke, **Reflections**, s. 105-106.

⁵⁹¹ **A.g.e.**, s. 152.

⁵⁹² **A.g.e.**, s. 152.

⁵⁹³ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 187.

⁵⁹⁴ Hampsher-Monk'un ifadesiyle, "Kuşkusuz Burke 250 yıl önce, VIII. Henry'nin finansal sorunlarını, parlamento akti ile (1537-1540) kendisine verilen manastır topraklarını satarak benzer şekilde çözmüş olduğunu bilmekteydi. Ama Burke, bunu Fransızlarınkinden daha bağışlanabilir bir şey olarak görmüştür. Çünkü, VIII. Henry bu işi en azından, yasalara uygun olarak, ceza mazereti altında ve parlamentonun yasal onayı ile yapmıştır." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 351; Her ne kadar Burke, VIII. Henry'nin yaptıklarını, Fransa'daki devrimcilerin yaptıkları yanında bağışlanabilir görse de, Henry'yi 'tiran' olarak nitelemekte ve eylemlerini onaylamamaktadır. Ayrıntılar için bkz. Burke, **Reflections**, s. 116.

ihdas etmiştir. Sözde özgür bir ulusun bu sözde özgür meclisi, “mülkiyetin güvenliği için değil yıkımı için; sadece mülkiyetin değil fakat ona [mülkiyete] istikrarını kazandıran her bir adetin ve kuralın ve onun [mülkiyetin] dolaşımını temin eden bütün araçların yıkımı için toplanmaktadır.”⁵⁹⁵

Burke’e göre despotizmin tipik araçlarını kullanmaya başlayan Ulusal Meclis, bu yolla sadece mali krizi çözmeyi değil, Kilise ve soyluluğa karşı kendi gücünü tahkim etmeyi hedeflemektedir.⁵⁹⁶ Çünkü Kilise, bu borç ilişkisinde bir taraf değildir yani üçüncü kişi konumundadır. Dolayısıyla hiçbir bağlantısı olmadığı bu borç ilişkisinin yükünü çekmek zorunda kalması büyük bir adaletsizlik ve haksızlıktır. Borç alanla verenden birisinin kaybetmesi gerekirken üçüncü bir taraf ödeme yapmaya zorlanmaktadır. Burke, Ulusal Meclis eliyle yapılan bu adaletsizliği, ticari ve mali sınıfların, bankerlerin ve finans çevrelerinin çıkarlarını korumaya yönelik bir şiddet olarak görmektedir. Burke bu çerçevedeki eleştirilerinde tek tek isimlerini sayarak, “ulus, onların iş ilişkileri ve önerilerince yoksullaştırılırken kendileri zenginleşen bakanlar, finansçılar ve bankerler silsilesinin mülklerinin niçin müsadere edilmediğini” sormaktadır.⁵⁹⁷

Burke, Kilise topraklarının müsadere edilmesine karşı çıktığı gibi, bu mülkler teminat gösterilerek çıkartılan vadeli bonolara (*assignats*) dayalı, borçtan kurtulma projesine⁵⁹⁸ de karşı çıkmıştır.⁵⁹⁹ Burke’e göre sahtekarlık yapmak için önce hırsızlık

⁵⁹⁵ Burke, **Reflections**, s. 153.

⁵⁹⁶ “Burke, müsaderenin üç yönden yeni hükümetin işine yaradığını düşünmektedir. Müsadere ile ilk olarak, devrim hükümetinin ahlaki ve siyasi gücünü denetleyebilecek konumdaki bir rakip sosyal otorite merkezi yok edilmiştir. Müsadere, ikinci olarak, monarşiden kalan muazzam borcu ödemek için kaynak yaratmak suretiyle, maddi menfaate odaklı Paris kamuoyunu ve yabancı bankerleri teskin etmiştir. Kilise ne borçların alınmasından sorumlu olduğu ne de bu paralardan istifade ettiği halde, borçların ödenmesi için kilise mallarının yağma edilmesi ne büyük bir adaletsizliktir. Oysa, ‘devletin görevi, bankerlerin alacaklarından önce, vatandaşların mülkiyet hakkını güvence altına almak olmalıdır’. Üçüncü olarak, müsadere edilen malların yeniden dağıtımı sonucu, mülkiyetlerinin yegane temeli ve teminatı olan Devrim hükümetine sadakatinden şüphe edilmeyecek bir sınıf yaratılmıştır.” Trask, “Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi”, **Liberal Düşünce**, s. 91.

⁵⁹⁷ Ayrıntılar için bkz., **Reflections**, s. 113-115.

⁵⁹⁸ *Assignat* öyküsünün teknik ayrıntıları için bkz. Trask, “Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi”, **Liberal Düşünce**, s. 87-94; Burke’nün projeye ilişkin düşünceleri için bkz. Burke, **Reflections**, s. 121 vd.

⁵⁹⁹ Aralarında Cazales, Bergasse, Maury, Necker ve Nemours’un da bulunduğu birçok milletvekili *assignat* basımına ekonomik gerekçelerle karşı çıkmıştır. Onlara göre zamanla bonoların değeri düşecek ve yeni bono basımlarıyla birlikte enflasyonist baskı sonucu kriz yaşanacaktır. Bu durum spekülörlere ciddi kazançlar sağlayacak, yoksullar için ise büyük sıkıntılara yol açacaktır. Aynı düşünceleri paylaşan Burke de, devrimcilerin iktisat kanunlarına açıkça meydan okuduğunu ileri

yapan devrimciler, bu kurgusal parayı halka bütün ödemelerinde zorunlu kılarak kendi yaptıkları talanı genele yaymaya çalışmaktadır. Bir diğer ifadeyle, devrimciler en şiddetli araçları kullanarak en alt düzeydeki yurttaşı kendi suçlarına ortak etmekte, gerçekte Kilise'ye karşı yapılan bir soyguna dayanan eylemlerini, tüm ulusu bir çıkar suçunda birleştirerek meşrulaştırmaya çalışmaktadır.⁶⁰⁰ Burke'e göre, *assignat*lara dayalı proje ekonomik krizi daha da derinleştirecek ve gittikçe değerini yitiren bonoların halka zorla dayatılması köy ve kent arasındaki ilişkileri bozacak, şiddet eylemlerine yol açacak,⁶⁰¹ ülke için zararlı ancak spekülâtörler için karlı bir ortam yaratacaktır. Bunun sonucunda, insanın "sabah elde ettiği, gece aynı değere sahip olmayacaktır... Alacağı ücretin miktarını bilmeksizin kim çalışır? Kimsenin değerini tahmin edemediği şeyi büyütme için kim çalışır? Biriktirdiklerinin değerini bilmezken kim birikim yapar? Herkes oynamaya zorlanır [fakat] çok az kişi oyunu anlayabilir... çoğunluk, bu spekülasyonların mekanizmasını yöneten azınlık tarafından aldatılır."⁶⁰² Burke'ün bu çerçevedeki öngörülerinin büyük oranda gerçekleştiğini söyleyebiliriz.⁶⁰³

Burke'ün *assignat* projesine ilişkin değerlendirmeleri teknik analiz düzeyini aşan daha geniş bir perspektife dayanmaktadır. Buna göre *assignat* projesi, parasal mülkiyetin siyasal iktidarın zoruyla ve alt sınıfların politizasyonu ile toprağa dayalı mülkiyete karşı oluşturmaya çalıştığı ekonomik, toplumsal ve siyasal sistemin temsil edici bir örneğidir. Burke'e göre Fransızlar bu yolla, kumara (gaming) dayalı bir toplumsal/ekonomik sistem oluşturmuşlar ve "bu ruhu [kumar ruhunu] ona bir yaşam soluğu gibi aşılamışlardır. Bu siyasetin en büyük amacı, Fransa'yı büyük bir krallıktan büyük bir kumar masasına, yurttaşları da bir kumarbazlar ulusuna dönüştürmek; spekülasyonu yaşam kadar yaygınlaştırmak ve onu ilişkili olduğu her şeyle karıştırmak; insanların bütün ümitlerini ve korkularını mutlak mecralarından

sürmektedir. Ayrıntılar için bkz. Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 353-354; Trask, "Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi", **Liberal Düşünce**, s. 92-94.

⁶⁰⁰ Burke, **Reflections**, s. 122.

⁶⁰¹ "Köylü mısırını ilk kez pazara getirdiğinde, kentteki yönetici onu başabaş (nominal) değerden *assignat* almaya zorlar. Bu para ile dükkana gittiğinde yüzde yedi zararda olduğunu görür. Artık bir daha bu pazara isteyerek gitmeyecektir. Kentliler öfkelenecekler, köylüleri mısırılarını getirmeye zorlayacaklardır. Direniş başlayacak, Paris ve Saint Dennis'deki cinayetler Fransa'nın her tarafında yeniden yaşanacaktır." **A.g.e.**, s. 195.

⁶⁰² **A.g.e.**, s. 194-195.

⁶⁰³ Trask, "Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi", **Liberal Düşünce**, s. 93-94.

saptırıp şansa dayanarak yaşayanların güdülerine, tutkularına ve boş inançlarına yöneltmektir. Onlar, şimdiki cumhuriyet sistemlerinin bu türden bir kumar fonu olmaksızın varolmasının mümkün olmadığını ve onun yaşam bağına bu spekülasyonlar ekibinin elinde tuttuğunu yüksek sesle dile getiriyorlar.”⁶⁰⁴

Burke bu çerçevede parasal çıkar ile toprağa dayalı çıkar arasında karşılaştırma yapmaktadır. Bu ikisi sadece ekonomik anlamda değil toplumsal ve düşünsel anlamda da farklı yönelimleri ifade etmektedir. Parasal çıkar doğası gereği maceraya atılmaya daha isteklidir; yeni tür girişimlere eğilimlidir; toprak gibi ‘hareketsiz, ağır ve utangaç’ bir ilke değildir. Dolayısıyla değişim isteyen kesimlerin taşıyıcılığını parasal çıkar yapmaktadır. Kısacası, ticari ve mali sınıflar toprak sahiplerinden daha çok fırsatçı, girişimci ve yenilikçidir. Burke’e göre her iki sınıf da sağlıklı bir düzen için gereklidir. Çünkü “bazı değişim araçlarından yoksun olan bir devlet onu muhafaza etme araçlarından da yoksundur”⁶⁰⁵ Bu çerçevede toprak istikrar ve sürekliliği sağlarken, para da yenilenme ve değişimi sağlamaktadır. Burke bu iki ilkenin de dolayısıyla sınıfın da etkili olduğu, birisinin çıkarı için ötekini bastırılmadığı bir yönetimi savunmaktadır. Aynı yaklaşımı Hume’da da görebiliriz. Miller’in ifadesiyle, “Hume’un hayali, toprak ve ticaretin uyumlu bir şekilde harmanlandığı bir toplumdur. Böyle bir toplumda, ticari faaliyetler dinamizm ve iktisadi büyüme; topraksa, toplumsal denge ve hükümette ılımlılık sağlayacaktı.”⁶⁰⁶

Oysa devrimciler eylemleriyle, toprağa dayalı mülkiyetin dinle birlikte toplum üzerinde oluşturduğu dengeleyici etkiyi yok etmektedir. Burke’un nazarında, “mülkiyetin en dengeli biçimi olan toprağı... en dengesiz, en değersiz, bozuk ve

⁶⁰⁴ Burke, **Reflections**, s. 193-194; Ayrıca Burke, İngiliz banknotları ile Fransız *assignat*larını karşılaştırmakta ve aradaki farkı vurgulamaktadır. Buna göre, “İngiliz banknotları, assignatlardan farklı olarak, “halihazırda teminat altında bulunan bir para karşılığında çıkartılmaktadır”, “istendiği zaman, hiçbir kayba uğramaksızın, anında paraya çevrilebilir”, “(bu işlemde) banknot sahibinden, rızası olmaksızın, bir şilin bile alınmaz.” “Fransa’daki enflasyonist politika yanlıları İngiliz ekonomisinin, banknot kullanımı sayesinde geliştiğini sanmaktadır. Oysa İngiltere’deki uygulama, İngiliz ticaretinin gelişmesi ve ekonomisinin güçlenmesi sayesinde mümkün olmuştur.” Fransa’da zorla yürütülen, keyfi bir politika söz konusudur; basılacak banknot miktarı devrim hükümetinin kaprislerine göre belirlenmektedir. Burke, assignatın yasayla zorunlu para olarak belirlenmesini eleştirmekte, bu uygulamayı hayata geçirmek için dayatılan kararları da “kredi, mülkiyet ve özgürlüğe tecavüz” olarak nitelendirmektedir.” Trask, “Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi”, **Liberal Düşünce**, s. 93.

⁶⁰⁵ Burke, **Reflections**, s. 21.

⁶⁰⁶ David Miller, “David Hume”, **Blackwell’in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi**, Ankara: Ümit Yayıncılık, I. Cilt, 1994, s. 377-378.

karmakarışık hale getirici vadeli bonolara dönüştürme”⁶⁰⁷ projesiyle devrimciler gerçekte toplumsal istikrar ve ahlak unsurunu yıkmaktadır. Ayrıca Kilise’ye ve dine karşı tutumlarıyla da, şiddet uygulamalarını ve ahlak dışı eylemlerini mahkum eden dinsel duyguları zayıflatmaktadırlar. Çünkü Burke’e göre, “dinin toplumsal gücü, Kilise’nin bütünlüğüne ve mülkiyetinden kaynaklanan bağımsızlığına dayan[maktadır]”.⁶⁰⁸ Kısaca ifade edecek olursak, dine ve toprağa dayalı mülkiyete saldırı bunların yarattığı değerleri ve ahlaksal etkiyi de yok ederek, gerçekte toplumsal düzenin temellerini yıkmaktadır.

Burke’ün yukarıda değindiğimiz eleştirileriyle, birinci bölümde ele aldığımız epistemolojik-moral kurgusu arasında ‘spekülasyon’ kavramı çerçevesinde bir bağlantı olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer ifadeyle, ekonominin diliyle epistemoloji ve moral teorinin dili arasında bir paralellik vardır. Burke ekonomide spekülâtörlerin denge bozucu, değişken ve sorumsuz etkinliğine karşı çıkarken, felsefî alanda da ‘metafizikçiler’ diye adlandırdığı filozofların temelsiz spekülasyonlarına karşı çıkar. Daha önce açıkladığımız üzere soyut aklın ürünleri olan spekülasyonlar, toplumsal düzen açısından güvenilmez ve yıkıcı etkide bulunarak ahlaki düzenin temelini aşındırırken; spekülasyon aracılığıyla zenginlik arayışı mülkiyet ilişkilerinin dengesini bozarak ekonomiyi zayıflatmakta,⁶⁰⁹ aynı zamanda yaydığı değerler ve yaşam tarzı dolayısıyla ekonominin dayandığı toplumsal yapının ahlaksal niteliklerine zarar vermektedir. Filozofun akla dayalı argümanları da, spekülâtörlerin eylemleri de zararlıdır.⁶¹⁰ Gerçekte bunlar birbirini karşılıklı olarak destekleyen, aynı ilkenin iki yüzü gibi düşünülebilir; çünkü Burke’ün insan doğası ve toplumsal yapıya ilişkin düşünceleri, ‘ekonomi’nin bütünüyle bağımsız bir alanmış gibi kavranmasını engeller. Bilişsel alanın deneyimlerden doğduğunu düşünen bir Locke öğrencisi olarak Burke, ekonomiyle epistemolojiyi doğal olarak ilişkilendirmektedir. Bu

⁶⁰⁷ Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 356.

⁶⁰⁸ A.g.e., s. 356.

⁶⁰⁹ Burke, **Reflections**, s. 246.

⁶¹⁰ “Spekülasyon hemen dengeyi bozan sorumsuz bir ekonomik etkinliktir ve Burke’e göre, felsefî anlamda da denge bozucu ve sorumsuzdur. Her ikisi de bireysel fantezinin hoş görüşünü ve gerçek olanı hor ve bundan ötürü tehlikeli görmeye dayanan salt kanının izlenmesini gerektirirler. Fransızlar, her ikisini de izlerler. İngilizler, yaradılışları gereği, siyasetlerine temel olarak, her iki anlamda da ‘spekülasyonlarımızdan çok doğamızı seçmişlerdir’. Aşırı ve spekülâtif örnekleri tartışarak ahlak felsefesi yapma alışkanlığı yalnızca ‘ödevlerimizi kuşkulara dönüştürmeye’ böylece ahlaksal ilişkilerimizin dengesini bozmaya hizmet eder.” Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 357.

noktanın kavranması, Burke'ün Fransızları “*felsefede ve maliyede en gözü dönmüş maceracılar*”⁶¹¹ olarak nitelemesini daha anlaşılır kılacaktır.

Burke'e göre, toprağa dayalı sermaye ile ticari sermayenin toplumsal olarak birbirine karıştığı İngiltere'den farklı olarak Fransa'da 'parasal çıkar' soyluların, krallığın ve Kilise'nin sahip olduğu toprağa dayalı çıkardan (landed interest) yapay şekilde ayrılmıştır. Bu konudaki düzenlemelerin Fransa'da İngiltere'ye oranla çok daha sert olduğunu belirten Burke'e göre bu durum, bu iki farklı mülkiyet türünün (two distinct species of property) karşılıklı olarak konvertibil olmasını engellemiş ve onların maliklerinin temsil ettiği toplumsal sınıfları birbirinden ayırmıştır.⁶¹² Kamuya borç veren (public creditor) parasal sermaye zaman içinde gelişmiş ve büyük bir güç kazanmıştır. Bu durum sınıflar arasındaki kıskançlığı ve husumeti arttırmıştır. Çünkü Fransa'da zenginlik açısından birçok soyluyu aşmış olan sıradan insanlar, toplumsal ve siyasal açıdan hak ettikleri konuma ve değere tam anlamıyla kabul edilmemişlerdir.⁶¹³ Bu dışlanmanın sonucunda Devrim sürecinde krallığa (the crown) ve Kilise'ye vurulan darbeler aracılığıyla gerçekte soylulara saldırılmıştır. Çünkü bu kesimler arasında patronaj ilişkisi vardır. Burke'ün gözünde krallık ve Kilise soylu sınıfların hamiliğini ya da taşıyıcılığını yapmaktadır.⁶¹⁴

Buradan hareketle Burke, devletin ticari ve mali sınıflara olan borcunu ödemek için çıkarttığı vadeli bonolara maddi teminat olarak Kilise topraklarını müsadere etmesini basit bir mali karar olarak değil, çok daha geniş anlamda devlet iktidarının bu sınıflarca ele geçirilmesinin sonucu olarak görmektedir.⁶¹⁵ Çünkü bu ve benzeri uygulamalar, birinci ve ikinci tabakayı ayakta tutan, toplumsal ve siyasal gücünün kaynağı olan mülkiyetin burjuvaların lehine olacak şekilde gasp edilmesi anlamına gelmektedir. Burke'e göre Fransa'da gittikçe güç kazanmış olan ticari ve

⁶¹¹ Burke, *Reflections*, s. 236.

⁶¹² İngiltere ve Fransa'daki soyluluğun temel farklılıklarına ilişkin olarak bkz. Goodrich, *The Chains of Continuity or the Flies of a Summer*, s. 175-177.

⁶¹³ Moore'un ifadesiyle, “*Ancien régime*’in sonlarına doğru, para gücünün karşısına giderek daha fazla engel çıkarılmaya başlandı. Bu bakımdan yüksek memurluklar ve ordu, para gücünün erişebildiği sınırın ötesinde kalan, eski soyluluğun kendisine sakladığı mevkilerdi.” Barrington Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri -Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü-*, çev. Şirin Tekeli, Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi Yayınları, 2003, s. 100.

⁶¹⁴ Burke, *Reflections*, s. 109-110.

⁶¹⁵ Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, s. 200-207.

mali sınıfların toplumsal ve siyasal düzeyde hak ettikleri yeri almaları gerekir; ancak bu gereklilik Devrim'in yarattığı büyük şiddeti meşru kılmamaktadır. Burke'un ifadesiyle, "ben bir ulusun bütün beyefendilerinin (gentlemen) ve toprak sahiplerinin zulme uğramasının, aşağılanmasının, yoksullaştırılmasının, mallarına el konulmasının ve yok edilmesinin, hangi koşullar altında olursa olsun, doğru olmadığı kanısındayım. Bu kanım asla değişmez."⁶¹⁶

Fransa'daki devrimci yönetimin uygulamaları, *Ancien Régime*'deki eşitsizlikleri bir tür absürd siyasal eşitlik adına yok etmeyi öngörmektedir. Ancak Burke'e göre bu durum söylem düzeyinde kalmaktadır. Bazı daha yoksul ve orta sınıf insanlar bir oya sahip olacaklar ancak gerçek iktidar kentlilerde ve onları yönetecek olan paralı kesimin elinde olacaktır. Çünkü toprakta çalışanlar doğal olarak yani yaşam biçimlerinden dolayı sürekli siyasal örgütlenme konusunda yeteneksizdirler⁶¹⁷ ve Devrim sürecinde paralı sınıfların çıkarları için kullanılacaklardır. Oysa kentliler uğraşları, alışkanlıkları, boş zamanları kısacası yaşam biçimleri nedeniyle karşılıklı sosyal ilişkilere ve gruplaşmaya doğal bir eğilim gösterirler. Sonuçta iktidar yeni mülkiyet sisteminden kar sağlamış olan bono yöneticileri, avukatlık büroları, para simsarları, Kilise topraklarının mutemetleri, spekülörler vb. gibi unsurlardan oluşan bir tür oligarşinin eline geçecektir.⁶¹⁸ Bu oligarşi "krallığa, Kilise'ye, soylulara ve halka" indirdiği darbelerle, aldatıcı eşitlik ve insan hakları rüyalarına son verecektir.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", **Reflections** içinde *Appendix*, s. 253-254.

⁶¹⁷ Hampsher-Monk'a göre Burke'un bu konudaki düşünceleri, Aristoteles'in işaret ettiği, yurttaşlar toprakları ile meşgul oldukları için kırsal kesimde demokratik katılım oranlarının düşük olduğuna ilişkin görüşü ve Marx'ın 'köylülük bir patates çuvalı gibidir, bazı dışsal güçlerin yardımı olmaksızın ayakta duramaz' şeklindeki benzetmesini anımsatmaktadır. Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 365.

⁶¹⁸ Burke, **Reflections**, s. 195-197; Trask'ın ifadesiyle, "Burke, gerçek iktidarın, maddi çıkardan başka şey düşünmeyen Paris kamuoyu ile işbirliği içindeki 'bayağı bir oligarşi' tarafından kullanılacağını düşünüyordu. Hükümet tahvilleriyle semiren bu kitle (oligarşi), önceden asillere ve ruhbana ait olup Devrim'le el konan emlak üzerine spekülasyon yapıp kazan kaldırmayı adet edinmişti. Şamatacı baldırıçıplaklara gelince, bu [Burke'un ifadesiyle] 'hayvani topluluk', bilhassa serbest pazara yönelik reformları bastırmakta, elitin elinde etkili bir araç halini almıştır." Trask, "Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi", **Liberal Düşünce**, s. 89.

⁶¹⁹ Burke, **Reflections**, s. 196.

E- Burke'e Yönelik Eleştiriler*

a- Edmund Burke-Thomas Paine**

Paine *İnsan Hakları*'na, Amerikan Devrimi'ne ilişkin olumlu düşünceleri olan ve daha önceki kariyeri liberal anlamda özgürlükleri savunmakla geçen Burke'ten daha başka şeyler beklediği için şaşkınlık ve hayal kırıklığına uğradığını belirterek başlamaktadır.⁶²⁰ Buna göre, Burke'ün etki uyandıran yorumlarına cevap verilmesi gerekmektedir ve bu görevi kendisi üstlenmiştir. Burke gerek tarihsel gerekse aktüel olayları çarpıtmakta ve yanlış aktarmaktadır.⁶²¹ Bu yolla İngiltere ve Fransa arasındaki ilişkileri bozmayı amaçlayan Burke'ün,⁶²² bunun için para aldığını bile ima eden Paine teorik ve pratik düzeydeki çeşitli eleştirilerini sıralamaktadır.

Paine öncelikle Burke'ün Dr. Price'ın İngiliz ve Fransız Devrimleri arasında kurduğu benzerliğe dair olan karşı çıkışını ele almaktadır. Price'a göre, 1688 ve 1789 arasındaki benzerlik bu devrimlerin halka kazandırdığı üç temel hakta kendisini

* Bu başlık altında, erken dönem Burke eleştirmenleri olarak görülebilecek Thomas Paine ve Marry Wollstonecraft'ın düşünceleri ele alınacaktır. Burke'ün tarihselliği açısından bu eleştirilerin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Burke'ü düşüncenin, özellikle evrim-devrim tartışması çerçevesinde şekillenen toplumsal ve siyasal argümanlarına yönelik genel eleştiriler üçüncü bölümün sonunda incelenecektir. Toplumsal ve siyasal eleştirilerin iç içeliği nedeniyle, ayrı ayrı ele alınmaları gereksiz yere tekrara düşmeye neden olacaktır.

** Burke'e eleştiriler yönelten çeşitli düşünürler arasında en meşhur olanı Thomas Paine(1737-1809)'dir. Paine'in Burke'e cevap olarak kaleme aldığı *İnsan Hakları*'nın birinci kısmı 13 Mart 1791'de (*Reflections*'dan dört ay sonra) ikinci kısmı ise 16 Şubat 1792'de yayımlanmıştır. Çeşitli eserleri bulunan Paine konumuz bağlamında sadece Burke'e yönelik eleştirileri çerçevesinde ele alınacaktır. Genel olarak Paine'in düşüncesinin özlü bir sunumu için bkz. Michael Foot ve Isaac Kramnick, "Editors' Introduction: The Life, Ideology and Legacy of Thomas Paine", Thomas Paine, **Thomas Paine Reader**, London: Penguin Books, 1987, s. 7-36; Bruce Kuklick, "Introduction", Thomas Paine, **Thomas Paine: Political Writings**, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2000, s. vii-xxiii.

⁶²⁰ Paine'in bu şaşkınlığını ve bununla birlikte Burke'e yönelik tutarsızlık suçlamasını, başta Mr. Fox olmak üzere İngiltere'deki *Whig* grubunun çeşitli üyeleri de paylaşmaktadır. Aynı görüşte olan Thomas Jefferson bunu şöyle dile getirmiştir: "Fransa'daki Devrim beni Mr. Burke'ün devrimi kadar çok şaşırtmadı". Miller, "Edmund Burke Revisited", **Partisan Review**, s. 566.

⁶²¹ "Hele Mr. Burke'ün bu kitabında olayları düpedüz ters gösterdiğini de gördükten sonra, bunu [cevap vermeyi] büsbütün kaçınılmaz bir iş saydım. Kitap [*Reflections*] Fransız İhtilaline ve Hürriyet Prensiplerine çirkin bir tecavüz olmakla kalmayarak, dünyayı da aldatmakta idi." Paine, **İnsan Hakları**, s. 3.

⁶²² "...bütün memleketlerde harp yüzünden, ve milletlerin aralarındaki kavgaları devam ettirme sayesinde geçinen insanlar bulunduğu, doğru olduğu kadar da, tiksindirici bir olaydır. Fakat bir memleketin idaresi ile ilgili olan kimseler milletler arasına kavga tohumları ekmeyi ve onların zihinlerine yanlış hükümler yerleştirmeyi kendilerine iş edinirlerse, bu daha affedilmez bir davranış olur." **A.g.e.**, s. 5, 9.

göstermektedir. İngiltere halkı 1688 Devrimi ilkelerine dayanarak kendilerini idare edecekleri seçmek, kötü hareket ederlerse (halkın haklarını gasp ederlerse) onları başlarından atmak ve kendilerine uygun gelecek şekilde bir hükümet kurmak haklarını elde etmiştir. Aynı şekilde 1789 da herhangi bir kişinin ya da zümrenin değil bütün milletin olan bu hakları ihdas etmiştir ve bu açıdan iki devrimin temel ilkeleri aynıdır. Bu argümanlara şiddetle saldıran Burke ise, bu benzerliğe olduğu kadar bu hakların mevcudiyetine de karşı çıkmaktadır.⁶²³

Burke'ün bu çerçevedeki, daha önce ele aldığımız, düşüncelerinin temelsiz olduğunu ileri süren Paine'e göre, akla dayalı olarak ihdas edilen ve özgürleşmeyi sağlayan bu (doğal) haklar hiçbir şekilde yok edilemez.⁶²⁴ Burke'ün hakları tarihsel ürünler olarak gören yaklaşımına karşı çıkan Paine milletin hiçbir insanın, zümrenin ya da parlamentonun sınırlayamayacağı, çiğneyemeyeceği hakları olduğunu belirtmektedir. Bu konuda klasik rasyonalist liberal geleneğin argümanlarını benimseyen Paine, bireysel iradelerden hareketle oluşturulan siyasal toplumu akla dayandırmakta ve bunun temeline çiğnenemez olan insan haklarını yerleştirmektedir. Bu haklar Burke'ün yaptığı gibi tarihsel olarak ya da geçmişin otoritesi ile sınırlanamaz.⁶²⁵

Burke'ün ölmüş olanlar, yaşayanlar ve doğacak olanlar arasında kurduğu bağlantıya ve buna dayanan tarihsel-sosyal-siyasal süreklilik savunusuna temelden karşı çıkan Paine, sürekli olarak yaşayanların önemli olduğunu vurgulamaktadır: “Her nesil, içinde bulunduğu şartların gerektirdiği bütün hususlarda yetki sahibidir ve olmalıdır da. İşleri düzenlenecek olanlar dirilerdir, ölümler değil... Ben *yaşayanların* hakları için mücadele ediyorum; o hakların -ölülerin eski belgelerden zorlana zorlana çıkarılan mefruz yetkilerine dayanılarak- vasiyetle bağışlanmasına, kontrol

⁶²³ “İşin daha garibi ve şaşılacak tarafı şu ki, [Burke] “İngiliz milletin böyle bir hakkı şiddetle reddettiğini ve böyle bir hakkın bilfiil iddia edilmesine mal ve canları ile karşı koyacaklarını” söylüyor. İnsanların, haklarını korumak için *değil* de, *hak* sahibi *olmadıklarını* iddia etmek için, silaha sarılıp bu uğurda canlarını mallarını feda edecekleri iddiası öyle yepyeni bir buluş çeşididir ki, tam, Burke'ün paradokslu dehasına yaraşmaktadır.” **A.g.e.**, s. 11; Buradaki ve bundan sonraki italik vurguların tamamı Paine'e aittir.

⁶²⁴ **A.g.e.**, s. 136.

⁶²⁵ “Her çağ, her göbek *bütün meselelerde* kendi adına hareket etmekte kendinden önceki çağlar ve kuşaklar kadar serbesttir.” **A.g.e.**, s. 13; “Şayet şimdiki veya diğer herhangi bir nesil köle olmaya razı olsalar bile, bu sonraki neslin hür olmak hakkını azaltmaz. Haksızlıkların, kanuni intikali olmaz.” **A.g.e.**, s. 142.

edilmesine ve bağit konusu yapılmalarına itiraz ediyorum. Mr. Burke ise ölülerin yaşayanların hakları ve hürriyetleri üzerinde yetki sahibi olduklarını iddia ediyor.”⁶²⁶ Geçmişin otoritesini yaşayanlara uygulamanın ya da ataların örnekliğini savunmanın saçma olduğunu söyleyen Paine, Burke’ün bu yolla “bir nevi siyasi Hazreti Adem ihdas etmiş” olduğunu ileri sürmektedir. Paine’e göre ise geçmişin örnekleri, “...gelecek nesiller üzerinde *gasp yoluyla* ebedi bir tahakküm kurmaları yönünden muteber değildir ve aslında, zaten sanki hiç olmamış gibidirler. Böyle olunca, o zatın [Burke’ün] o hükümlerden çıkardığı veya onlara dayadığı bütün o sahifeler dolusu delil getirmeler ve ateşli hitabeler de aynı şekilde yok hükmündedir; ben meseleyi bu temele dayıyorum.”⁶²⁷

Paine’e göre insan hakları konusunda geçmişteki örneklerle göre muhakeme yürüten Burke gibi düşünürlerin temel hatası, yeteri derecede eski zamanlara gitmemeleridir. Belirli bir tarihsel dönemin ürünlerini günümüz için örnek olarak sunmaktadırlar. Oysa “mazi bir hüccet, yani bir ispatlama aracı ve belgesi olacaksa, birbirini zincirleme nakzeden böyle binlerce hüccet ortaya konabilir... Eğer sadece mazi adı hayatın işlerini idare edecekse, nasıl biz yüz veya bin sene önce yaşamış olanları emsal diye alıyorsak bundan yüz veya bin yıl sonra yaşayacak olanlar da bizi örnek diye alabilirler. Mesele şu ki, mazi parçaları, her şeyi ispat etmekle hiçbir şeyi ispatlamıyorlar.” Paine bir yandan geçmişin birbirini nakzeden örneklerini sıralayarak bunların emsal olamayacağını savunmakta öte yandan ise eğer geçmişe gidilecekse bunun ilk yaratılış zamanına dek götürülmesi gerektiğini belirtmektedir. Paine’e göre insanlar yaratılıştan eşittirler ve eşit doğal haklara sahiptirler. İlk yaratılıştaki bu eşitlik daha sonraki her nesil için de geçerlidir. “Her nesil kendinden önce gelmiş nesillerle eşit haklara sahiptir.” Sonraki her bir doğum da sanki ilk yaratılış gibidir: “...bütün insanların eşit olarak ve eşit tabii haklarla doğduklarını kastediyorum. Şu halde, dünyaya gelen her çocuk varlığını Allahtan aldığına göre,

⁶²⁶ A.g.e., s. 13-14.

⁶²⁷ A.g.e., s. 18-19; Paine’in eleştirilerine Hayek’in satırlarında cevap bulmak mümkündür: “Kökenlerini ve mantığını bilmediğimiz kurallar ve inkişaf etmiş müesseseler konusunda gelenek ve adete olan bu [empirik evrimci geleneğin gösterdiği] itibar elbette önceki çağın insanlarına -tipik rasyonalist bir yanlış anlayışla Thomas Jefferson’ın da inandığı gibi- “beşeri mahiyet üstü bir bilgelik hamlettiğimiz ve... onların yaptıklarının dokunulamaz olduğunu kabul ettiğimiz” anlamına gelmez. Evrimci görüş, kurumları yaratıcıların bizden daha zeki oldukları varsayımı şöyle dursun, birçok kuşağa ait tecrübenin getirdiği hasılanın, herhangi bir kimsenin sahip olduğundan daha fazla bilgi ihtiva edebileceği anlayışına dayanır.” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 51.

dünya onun bakımından ilk insan için ne kadar yeni idi ise o kadar yenidir, onun dünyadaki tabii hakkı da öyledir.” Paine Kitab-ı Mukaddes’e atıfla insanların cinsiyet ayrılığı dışında eşit olarak yaratıldığını ileri sürmektedir. Eğer bu teolojik açıklama kabul edilir görülmezse, bu tarihsel bir argüman olarak da geçerlidir. Bu durum ise “...insanların eşitliğinin, çağımıza özel bir doktrin olmak şöyle dursun, tarihe geçmiş en eski bir ilke olduğunu” göstermektedir. Yaratılıştaki bu eşitlik, “...türedi hükümetlerin araya kendilerini sokarak küstahçasına insanı *insanlıktan çıkarmaya* uğraşmaları” sonucunda yok edilmiştir. Tarihsel süreçte insan ile Tanrıdan kaynaklanan doğal hakları arasına çeşitli engeller konmuş ve bu durum insanlığın eşitliğini yok etmiştir. Örneğin Burke, doğal bir eşitliğe sahip insanların önüne kralları, hükümet büyüklerini, soyluları, rahipleri, parlamentoları vb. engeller olarak dikmektedir.⁶²⁸

Gerçekte Paine’in doğal haklara sahip bireyi de hiç engelsiz bir durumda değildir. “İnsanın tabii bir fert halinden toplumun bir üyesi haline geçişi” ile birlikte bu doğal haklar medeni haklar olarak somutlaşmaktadır. Paine’in buradaki argümantasyonu, kitabında da alıntılardığı Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (1789) ile aynıdır.⁶²⁹ İnsanın doğal haklarının, uygun koşullar içine oturtularak geçerli kılınması yoluyla gerçekte hakların doğallığı ortadan kalkmakta ve toplumsal/siyasal bir düzenlemeye tabi kılınmaktadır. Paine, bu evrensel insan haklarına dayalı kuramını yönetimlere uygulamakta ve sadece bu haklara dayanan devletlerin meşru olduklarını ve itaati hak ettiklerini belirtmektedir. Buna göre yönetimler üç kaynağa dayanmaktadır: Batıl inançlara (ruhban sınıfının yönetimi), kuvvete (fatihlerin yönetimi), toplumun ortak menfaati ve insanın ortak haklarına (aklın yönetimi). İngiltere de dahil olmak üzere insan haklarını/aklın yönetimini dışlayan devletleri eleştiren Paine, Fransız Devrimi’nin bu meşru yönetimi oluşturma girişimi olduğunu belirtmektedir.⁶³⁰ Ulusal Kurucu Meclis insan haklarına dayalı bir

⁶²⁸ Alıntılar için bkz. Paine, **İnsan Hakları**, s. 50-55, 127.

⁶²⁹ Paine, 1789 Bildirisi’nin tüm insanlık için mutlak bir değer taşıdığını ileri sürmektedir: “Hükümeti varlığını o maddelerdeki prensiplerden almayan ve o prensipleri tertemiz muhafazaya devam etmeyen bir memlekete asla hür denemez. Bu bakımdan, İnsan Hakları Beyannamesinin dünya için şimdiye kadar yayımlanmış ve ilan edilmiş bütün kanunlardan ve statülerden daha büyük kıymeti vardır ve dünyaya onlardan daha çok faydası olacaktır.” **A.g.e.**, s. 128.

⁶³⁰ Paine’e göre, insan haklarına dayanan meşru yönetim bireysel iradeler üzerinde yükselen bir sözleşmeyle oluşmaktadır: “...fertlerin bizzat *kendileri*, her biri kişisel egemenlik hakkına dayanarak,

Anayasa vücuda getirme işini üstlenerek gerçekte halkın *üstüne* değil *içinden* çıkan bir yönetim oluşturmaktadır.⁶³¹

Paine bu noktada Burke'e cevap olmak üzere İngiltere-Fransa karşılaştırmasına yönelmektedir. Burke'ün önerdiği gibi İngiliz Anayasası Fransa için bir örnek teşkil edemez. Çünkü İngiltere'de gerçek anlamda bir *Anayasa* yoktur.⁶³² Paine İngiltere'de yazılı bir Anayasa olmamasını, alınan kararlardaki keyfiliği, eşitsizliklere ve ayrıcalıklara dayalı kurumları, temsil sistemindeki adaletsizlikleri (oy hakkı verilenlerin çok az olması, bu konuda bir standardın olmaması vb.), soya dayalı tekelleri ve kısıtlamaları vb. tek tek ele almakta ve tüm bunlar nedeniyle İngiltere'ye Fransız Devrimi'ni örnek olarak sunmaktadır.⁶³³ Paine'e göre, İngiltere'deki sistem çoğu zaman aktarıldığı gibi olmamakla beraber gerçekte olması gerekenin tam tersi bir görünüm sergilemektedir. Dolayısıyla yapılacak kısmi düzeltmeler de bu hantal yapının iyileşmesi için yeterli olmayacaktır. Çünkü "bir şey temelinden yanlış olunca, onda yapılan değişikliklerin onu doğrultmayacağı, her zaman için doğru olan bir oluttur (vakiadır)."⁶³⁴ İki ülkede de yürütme erki kral unvanını taşıyan bir şahsın elindedir. Ancak Fransızlar "krallık ile egemenliği birbirinden ayırarak krallığı sadece resmi bir makam saymakta, egemenliği ise millete vermektedir... Fransa'da halkın veya milletin birer hak olarak kendinde bulundurduğu... hususlar, İngiltere'de taç denen hükümdarlık makamının elinden çıkan, birer ihsan diye anılmakta sanki onun bir bağışlaması imiş gibi tutulmaktadır. İngiltere'de parlamento, her iki kamarası ile, fatihin neslinden gelenlerin fermanları ile kurulmuş idi. Avam Kamarası, milletin oraya kendi vekillerini göndermek veya seçmek hakkından doğmamıştır, ancak bir ihsan[dan] meydana gelmiştir." Bu ve benzeri çeşitli farklılıklara değinen Paine, 1688 Devrimi'nin olayların zoruyla değerinden fazla büyütüldüğünü, "aklın gittikçe

bir hükümet meydana getirmek üzere, *birbiriyle bir sözleşme yapmışlardır*: hükümetlere doğmak hakkını veren tek usul, onlara yaşamak hakkını veren biricik prensip budur." **A.g.e.**, s. 59.

⁶³¹ **A.g.e.**, s. 55-59.

⁶³² "İngiliz Hükümeti halkın içinden çıkmamıştır, bir fetihden doğan hükümetler arasındadır; bunun bir sonucu olarak da halkın *üstüne* çıkmıştır; ...bundan dolayı bir anayasadan yoksundur." **A.g.e.**, s. 61.

⁶³³ "...ben eminim ki, İngiltere halkı bu konular üzerinde düşünecek olursa, bu eski zorbalık alametlerini, bu fethedilmiş bir memleket olmaktan kalma izleri, Fransa'nın yaptığı şekilde ortadan kaldıracaktır." **A.g.e.**, s. 66.

⁶³⁴ **A.g.e.**, s. 72.

genişleyip yayılması ve Amerika ve Fransa'nın nurlu inkılapları karşısında eski parlaklığını" yitirdiğini dile getirmektedir. Burke'e karşıt şekilde Fransız devrimcilerin düzenlemelerini öven Paine'e göre, "Fransız Anayasasına baktığımız zaman onda eşyanın akla uygun düzenini görürüz".⁶³⁵

Paine'e göre, Burke'ün Fransız Devrimi'nin soyluluk ve din ya da soylular ve din adamları konusundaki düzenlemelerine yönelik eleştirileri de temelsiz ve haksızdır. Devrimciler asalet unvanlarını kaldırarak gerçekte soyluları "İNSAN mertebesine yükseltmiştir". Aklın karşısında saçma sözler olan unvanların kaldırılmasından çok, "bunların herhangi bir memlekette muhafaza edilmekte olmaları" şaşırtıcıdır.⁶³⁶ Aristokrasiyi ve bununla ilgili bütün kural ve düzenlemeleri doğaya aykırı bulan Paine, bu aykırılığın nedenlerini uzun uzadıya açıklamaktadır. Devrimcilerin dine ve din adamlarına ilişkin düzenlemeleri de gerçekte Burke'ün ileri sürdüğü gibi yok etmeye değil ıslah etmeye yöneliktir. Devrimciler din adamları arasındaki büyük gelir farklılığını yok etmiş ve adalete uygun düzenlemeler yapmıştır.⁶³⁷

Paine'e göre, Burke Fransız Devrimi'ni anlamamaktadır: "...Muhakkak olan bir şey varsa o da bu zatın [Burke'ün] Fransız Devrimini anlamadığıdır. Zahirde bu ihtilal bir kargaşadan yoktan olurcasına çıkıvermiş gibi görünür ise de, gerçekte Fransa'da ondan daha önce vücuda gelmiş bir zihniyet inkılabının neticesinden başka bir şey değildir. Evvela milletin zihniyeti değişmişti; bu yeni düşünce nizamını pek tabii olarak eşyanın yeni bir nizamı takip etmiştir."⁶³⁸ Krala ve soylulara yönelik şiddeti abartarak aktaran Burke, insan ve prensip arasındaki farkı görememektedir. Devrim kralın ya da belirli kişilerin şahsına yönelik değil kökleri yüzyıllar öncesine dayanan müstebit hükümet prensiplerine (ırsi yönetim ilkelerine, toplumsal/siyasal

⁶³⁵ A.g.e., s. 89-95.

⁶³⁶ "Fransızlar bu unvanları, kurban taşı önünde yakarak, AKIL'a adak etmişlerdir." A.g.e., s. 77.

⁶³⁷ A.g.e., s. 74-89.

⁶³⁸ A.g.e., s. 96; Alexis de Tocqueville de Devrim'e ilişkin benzeri bir yorumda bulunmaktadır: "Bütün yüzyıllarda ve Ortaçağ'a varıncaya kadar, tikel adetleri değiştirmek için insan toplumlarının genel yasalarına çağrıda bulunmuş ve ülkelerindeki siyasal yapılanmanın karşısına insanlığın doğal haklarını çıkarmaya girişmiş kışkırtıcılar olmuştur. Ancak, bütün bu girişimler başarısız kalmıştır: XVIII. yüzyılda Avrupa'yı ateşe vermiş olan aynı meşale XV. yüzyılda kolayca söndürüldü. Bu türden gerekçelerin ihtilaller yaratabilmesi için, gerçekten de yaşama koşullarında, adetlerde ve örflerde daha önce ortaya çıkmış kimi değişikliklerin insan zihnini o gerekçeleri kabule hazırlamış olması gerekmektedir." Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 62-63.

adaletsizlikler ve eşitsizliklere) karşı isyandır. Her şeye sirayet etmiş olan bu prensipler,⁶³⁹ “tam ve genel bir ihtilalden başka hiçbir şey” tarafından temizlenemeyecek durumdadır. Oysa Burke mevcut gerçeklikteki bu olumsuzluklardan bahsetmemekte; krala ve saray çevresine yapılanları bir dramın tiyatrodaki sahnelenmesi gibi sunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, belirli bir kesim dışındaki insanların ıstıraplarına, acılarına karşı kördür. Paine, Burke’ün devrimcilere yönelttiği duygudaşlık yetisinin yitirilmesi eleştirisini kendisine karşı ileri sürmektedir.⁶⁴⁰ Ayrıca Burke olayları çarpıtarak ve işine geldiği gibi sunmaktadır. “Okuyucuların muhayyileleri üzerinde tesir yapmak gayretiyle giriştiği feci tasvirler” gerçek dışı uydurmalarıdır ve bir tarihçiden çok oyun yazarının kaleminden çıkmış gibidir. Paine’e göre soylular sınıfının “borazancıbaşı olan Mr. Burke” Devrim’in şiddetini aşırı derecede abartmaktadır. Gerçekte Devrim hem insanları değil belirli prensipleri hedeflemektedir hem de daha önce yaşanmış birçok olaya göre daha az kanlıdır.⁶⁴¹

Burke’ün taraflı anlatımına çeşitli örnekler veren Paine, üstü örtülen ya da hiç değinilmeyen bazı konuları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Örneğin Burke, Bastille’in yıkılması sürecini es geçmekte; Ulusal Meclis üyelerine karşı planlanan suikast girişimlerine hiç değinmemekte; Versailles üzerine yapılan yürüyüşü anlatışında ise bazı olayları susup geçmekte bazılarını da birtakım kalem oyunları ile

⁶³⁹ “Fransa’da olduğu gibi, bir memlekette istibdat asırlardan beri yerleşmiş bulunursa, buna yalnız kralın şahsında mevcut bir şeymiş denemez... Her yerde onun bayrağı vardır. Her resmi makam ve dairenin göreneğe dayanan kendine mahsus bir istibdadı vardır. Kralın şahsında görünen menşedeki irsi istibdat, binlerce kılık ve şekil altında bölüne bölüne, ta aşağılara kadar iner ve neticede istibdadın hepsi krala vekaleten icra edilmiş olur... Bu istibdat, vazife kılığına bürünerek yerini sağlamlaştırır, itaat bahanesiyle zulüm yapar.” Paine, **İnsan Hakları**, s. 23.

⁶⁴⁰ “Mr. Burke’ün baştan başa bütün kitabında, hapishanelerin en sefilinde [Bastille] ümitsiz bir hayatı ve ömürlerin en kötüsünü uzun zaman can çekişe çekişe sürüklemiş olanlara ayrılmış hiçbir acıma belirtisi, onların acılarını paylaşan hiçbir düşünce bulamıyorum... Bu zat ıstırapın, kalbine değen hakikisinden teessür duymuyor da, o ıstırapın kendi muhayyilesine vuran yapmacık benzerinden müteessir oluyor. Can çekişen kuşu unutuyor, tüylerine acıyor. Kendisinden benliğini çalan aristokrasinin elini öpmeye alışık olduğu için, yapmacıklara sapıp adileşiyor ve tabiatın saf ruhu kendisini terk ediyor. Onun yazılarındaki kadın erkek kahramanlar bir zindanın sessizliği içindeki yavaş yavaş ölüme sürüklenen gerçek sefalet mahkumları değil, her halde sahnede can veren birer dram kurbanı olmalıdırlar.” **A.g.e.**, s. 28-29.

⁶⁴¹ “Mr. Burke’ün korkunç tasvirlerine rağmen, Fransız İhtilalinin, başka memleketlerin ihtilallerine ölçülünce, bu kadar az kurban vermiş olmasına şaşılır... Sayıları zaten az olan ölenler içinde hiçbir tane önceden mimlenip de öyle öldürülmüş kişiye rastlanmaz.” **A.g.e.**, s. 27; bu satırların yazıldığı sırada henüz Devrim’in terör döneminin yaşanmadığını unutmamak gerekir.

değiştirmektedir.⁶⁴² Paine'e göre, karşı devrimin planladığı şiddet devrimcileri karşılık vermeye sevk etmiştir. Ayrıca Burke'ün betimlediği feci sahnelerin büyük bir kısmına esas olan cezalandırma tarzını, insanlar başlarındaki hükümetlerden öğrenmişlerdir; her zaman seyretmeye alışık oldukları cezalara bir misilleme yapmışlardır. Kısacası vahşetin kaynağı Devrim değildir; gerek İngiltere gerekse Fransa'da mutlak olan uygulamalardır.⁶⁴³ Toplumun en aşağı tabakasına tatbik edilmekte olan bu cezalar insanlar için bir örnek teşkil etmiş ve bu şiddet eylemlerini başkalarına uygulamışlardır. Bu şiddet hareketleri Devrim'in prensiplerinin sonucu değildir; önceki geri zihniyetin neticesidir.

Paine'e göre burada sorulması gereken soru, avam veya cahil halk diye adlandırılan kimselerden mürekkep böyle geniş insan gruplarının İngiltere de dahil olmak üzere Avrupa'da niye bu kadar çok olduğudur. Cevap ise Avrupa'daki devletlerin kötü kurulmuş olmasıdır. Bazı insanlar ve toplum kesimleri yüceltilirken diğer bazıları aşağılanmaktadır. Sonuçta tüm toplum gayri tabii bir hal almaktadır. “Devlet ve aristokrasi denen kukla oyununu daha parlak bir gösterişle ön safa almak için, geniş bir insan kitlesi, itibar ve haysiyetleri kırılmış bir şekilde, insanlık tablosunun arka planına atılmaktadır.”⁶⁴⁴ Devrim'in amacı da bu tabloyu değiştirmektir. Oysa Burke sebeplerini ortaya koymaksızın yalnız neticeleri önümüze sermektedir.⁶⁴⁵ Paine'e göre ise alt sınıfların şiddetini Devrim'le özdeşleştirmek

⁶⁴² “Mr. Burke bir hayli suikastlardan bahsetmiştir, fakat Milli Meclis ile milletin hürriyetleri aleyhindeki bu suikastın bir kerecik olsun lakırdısını bile etmemiştir; ve etmemek için de kendisini bundan bahsetmek zorunda bırakabilecek ne kadar olay varsa hepsini, susturmak ile geçiştirmiştir.” **A.g.e.**, s. 36-37; 42 vd.

⁶⁴³ “O halde baltayı ağacın köküne sallayınız ve ilkin, hükümetlere insaniyet öğretiniz. İnsanlığın ahlakını bozan şey, onların kanlı cezalarıdır. İngiltere’de bazı hallerde ceza asma, içini çıkarma, dörde bölme suretiyle infaz olunur; mahkumun yüreği sökülüp çıkarılarak halka gösterilir. Fransa’da bundan evvelki hükümet zamanında, cezalar bundan daha az vahşi değildi.” **A.g.e.**, s. 39; Devrim sürecinde yaşanan şiddet ve katliamlara ilişkin eleştirilerin, bu patlamalara yol açan önceki dehşet verici olayları/uygulamaları unutmada yapılması gerektiği düşüncesi Paine sonrası dönemde de çeşitli şekillerde tekrarlanmıştır. Örneğin Moore’a göre, “bu kan gölünün bazı trajik ve adaletsiz yönlerinin bulunduğunu hiçbir ciddi düşünür inkar edemez. Yine de olayı değerlendirirken, kendine tepki olarak bu sonucu doğuran toplumsal düzenin de baskıcı yanlarının bulunduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Toplumun egemen düzeninde, gereksiz yere ölenler ve öldürülenler, her zaman trajik ve uzun bir liste oluştururlar... ‘Normal’ denen zamanlarda olanları unutup, devrimde başvurulmuş şiddetin korkunçluğunu yineleyip durmak partizanca bir ikiyüzlülüktür başka bir şey değildir.” Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 142.

⁶⁴⁴ Paine, **İnsan Hakları**, s. 41.

⁶⁴⁵ “Bu türlü davranış dram sanatının kurallarından biridir. Eğer insanların cinayetleri onların çektikleri ıstıraplarla bir arada gösterilecek olsa, bazen sahne tesiri kaybolurdu ve seyirciler,

yanlıştır. Yaşananlar Devrim'in heyecanının ve olayların hızlı gelişmesinin ürünüdür. Gerçekte Devrim, bu halk tabakasının eğitilmesi ve özgür kılınması, bir diğer ifadeyle özgürlük için eğitilmesi amacıyla gerçekleşmiştir.⁶⁴⁶

Paine *İnsan Hakları*'nın ikinci bölümünde Burke'e yönelik eleştirilerini ve kendi argümanlarını tekrar dile getirmekle birlikte bazı somut önerilerde de bulunmaktadır. Buna göre krallar, saray çevresi ve ayrıcalıklı tabakalar çok fazla masrafa yol açmakta; hiçbir şey üretmedikleri halde halkın ürettiklerinin büyük kısmını gasp etmektedirler. Özellikle alt sınıflara yüklenen vergileri ve belirli tabakaların bu vergilerden çeşitli şekillerde kendilerini muaf tutarak kazandıkları ayrıcalıkları ayrıntılı şekilde ele alan Paine, şiddete ve aldatmaya dayanan⁶⁴⁷ eski yönetimlerin toplum için bir safra haline geldiğini ileri sürmektedir.⁶⁴⁸ Bu eşitsizlikçi yapının bütünüyle yok edilmesi ve toplumun ortak çıkarına ve dolayısıyla akla dayalı yeni bir yönetim kurulması gerekmektedir. Paine bundan elde edilecek gelirin toplumun alt kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamada kullanılmasına yönelik bir program önermektedir. Bu programa göre mülkiyet ve servetin daha eşit bir dağılımı hedeflenecektir. Paine, Godwin gibi mülkiyet karşıtlığından hareketle komünal bir ütopya tasarlamaz; mülkiyet ve onun güvenliği önemlidir ancak mülkiyetin eşitlikçi bir şekilde dağıtılması gerekir. Paine bunu sağlamaya yönelik olarak bazı vergilerin kaldırılmasını ve bazı yeni vergiler getirilmesini önermektedir.⁶⁴⁹ Paine'in ayrıntılı şekilde ele aldığı bu yeni vergiler ve düzenlemelerden elde edilen gelir yoksulların geçimi, çocukların eğitimi, yaşlıların bakımı, evlenenlerin ve yeni doğan çocukların ihtiyaçlarının karşılanması vb. gibi işler için kullanılacaktır. Paine özellikle kentsel

kendilerinden 'vah vah' demeleri beklenen yerde belki de 'oh olsun' demeye kayarlardı." **A.g.e.**, s. 42-43.

⁶⁴⁶ "Bir ihtilalin başlangıcında bu insanlar, hürriyet bayrağının arkasından yürüyenlerden ziyade bir ordunun peşinden giden kimseler gibidirler; bu bakımdan, o ihtilale nasıl saygı göstereceklerini onlara öğretmek lazımdır." **A.g.e.**, s. 41.

⁶⁴⁷ "Dünyada şimdiye kadar mevcut olmuş hükümetlerin, kutsal ve ahlaki her prensibin tamamıyla ihlalden başka bir yolla başlamış olmasına imkan yoktur... İlk önceleri soygunculuk olan şey, daha yumuşak bir deyim olan gelir adını aldı; başlangıçta gasp edilmiş olan iktidara da mirasla kalmış süsünü verdiler." **A.g.e.**, s. 203-204.

⁶⁴⁸ Paine'in aristokrasi, Lordlar Kamarası, loncalar, Taç, vergiler vb. gibi konulardaki eleştirilerinin ayrıntıları için bkz. **A.g.e.**, s. 280-362.

⁶⁴⁹ Paine buna ilişkin olarak ayrıntılı önerilerde bulunmaktadır: Ciddi bir oranda miras vergisi getirilmelidir; mülkiyetten elde edilen gelire artan oranlı bir vergi konmalıdır ki belirli bir miktarın üzerindeki gelirlerde vergi miktarı %100'e ulaşmaktadır; primogeniture (büyük evlat hakkı) kuralı kaldırılmalıdır. Paine'in bu ve benzeri önerileri toprakların/gayri menkullerin belirli ellerde toplanmasını engelleyerek parçalanmasını temin etmeye yöneliktir. Ayrıntılar için bkz. **A.g.e.**, s. 312-342.

bölgelerdeki yoksulluk problemi üzerinde durmakta ve bu sefaletin ancak toplumsal/siyasal düzenin yeniden organize edilmesiyle yok edilebileceğini belirtmektedir. Önerdiği düzenlemelerin amacı mülkiyeti yok etmek değil, mülkiyetin çekici olmasını engellemek ve küçük parçalara ayrılmasını sağlamaktır.⁶⁵⁰

Paine okuyucularına Adam Smith'in '*Wealth of Nations*'ını şiddetle önermekte ve gelişmiş bir toplum için itici bir güç olarak 'kişisel çıkar' kavramını onaylamaktadır. Ancak Condercet gibi bireysel davranışların ve devlet yönetiminin akıl tarafından yönetilmesi gerektiğini savunmakta ve aklın hakimiyetinin sonuçlarına ilişkin iyimser inançlar taşımaktadır.⁶⁵¹ Buna göre akıl, savaşların sona ermesi gerektiğini çünkü bunların yaşam, özgürlük ve mülkiyeti yıkıma uğrattığını ve irrasyonel bir hükmetme amacına hizmet ettiğini buyurmaktadır. Bu nedenle aklın hakimiyeti altında bulunan cumhuriyetler savaşa girmeyecektir.⁶⁵² Paine'e göre savaşların sebebi egemenliği millete vermeyen önceki yönetim sistemleridir. Bu yönetimler ağır vergiler ve savaşlar yoluyla halk kitlelerini denetim altında tutmakta; bu ise yoksulluk ve sefalete neden olmaktadır. Fransa'da olduğu gibi bu eski rejimler yıkılıp yerine "*res-publica*'yı kendisinin bütün ve biricik gayesi olarak"⁶⁵³ tutan cumhuriyetçi yönetimler kurulduğunda hatta "bütün Avrupa bir tek büyük

⁶⁵⁰ Paine'i de içermek üzere genel olarak Burke eleştirmenlerinin, Godwin'i istisna tutarsak, mülkiyeti yok etmek gibi bir amaçları ya da önerileri yoktur. Mülkiyetin daha eşitlikçi bir dağılımını savunsalar ve belirli toplumsal kesimlerin (başta soylular ve Kilise olmak üzere) haksız mülkiyetlerini eleştirseler de bir kurum olarak 'mülkiyet' düşüncelerindeki yerini korumaktadır. Aynı durum Fransız devrimciler için de geçerlidir ve Devrim'in sınıfsal sınırlarını açığa vurmaktadır. Ağaoğulları'nın ifadesiyle, "...meclisteki *Monarchiens* grubunun karşısındaki *Patriote*'ların (Yurtseverler) önderlerinden biri olan Barnave'nin 15 Temmuz 1791'de yaptığı söylevinde yer alan "özgürlük için bir adımın daha atılması krallığın [devletin], eşitlik için bir adımın daha atılması ise mülkiyetin yıkılışı olacaktır" şeklindeki sözleri, burjuva devrimcilerin çift yönlü kaygılarını açığa çıkarmaktadır: Eşitlik özel alanı kapsayacak bir boyut almayacak, ancak özel alan da yasaların koyduğu sınırları aşıp birliği (yani kamusal alanı ya da devleti) tehlike içine sokmayacaktır." Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 232-233.

⁶⁵¹ "Akıl, tıpkı zaman gibi kendi yolunda ilerleyecek; peşin hüküm ise menfaat [çıkar] ile aralarındaki bir çarpışmada ölecektir. İnsanın mutlu nasibi evrensel barış, uygarlık ve ticaret olacaksa, bu ancak hükümetlerin sisteminde bir devrim ile başarılabilir." Paine, **İnsan Hakları**, s. 192.

⁶⁵² Paine'in bu konuda optimist bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz: "...harp yerine başka bir usul bulunabilirdi. Eğer saraylar bu işe dürüstçe koyulsalar, yahut milletler sarayların oyuncağı olmayacak kadar aydınlatılmış bulunsalardı bu iş muhakkak yapılabilirdi." **A.g.e.**, s. 4; "...egemenliğin kendisi de asıl ve tabii sahibine, millete geri verilmiştir. Eğer bütün Avrupa böyle yapmış olsa idi, harplerin sebebi ortadan kaldırılmış olurdu." **A.g.e.**, s. 173.

⁶⁵³ **A.g.e.**, s. 218.

cumhuriyet ol[duğunda]”⁶⁵⁴ başta savaşlar olmak üzere eski rejimle ilişkili olan bütün bu sorunlar ortadan kalkacaktır.⁶⁵⁵

Paine’in açıklamalarına göre bireysel olarak yurttaşlar da aynı anda hem aklın hem de bireysel çıkarlarının güdümünde hareket etmektedir. Buna göre bireysel çıkar peşinde koşmak olumsuz sonuç doğurmamaktadır. Örneğin, kar amacına dayanan ticaret bireysel düzeyde olduğu gibi ulusal ve uluslararası düzeylerde de barış ve refah yaratacaktır.⁶⁵⁶ Sorun bireylerde ya da onların ticari ve medeni ilişkilerinde değil, yanlış olan yönetim sistemindedir. Bireyler birbirinin düşmanı değildir; doğaları gereği iyiliği istemekte ve iyiliğe yönelmektedirler; ancak bozuk olan sistem onları da bozmaktadır. Bu nedenle aklın ilkelerine dayanan devrimler yoluyla toplumsal ve siyasal düzenin değiştirilmesi gerekmektedir.⁶⁵⁷

Burke-Paine çatışmasının buradaki ağırlık noktası, devletin işlevi ya da faaliyetlerine ilişkin düşünceler çerçevesinde yer almaktadır. Paine, devletin işlevine ilişkin Burke’ün üçüncü bölümde ele alacağımız minimalist yaklaşımına karşı çıkmakta ve devleti, toplumsal alanı belirleyici bir güç olarak görmektedir. Her ne kadar eski yönetimlerin toplumsal alana haksız yere müdahale ettiklerini ve bu yolla medeniyetin gelişimini engellediklerini ileri sürse de, Paine’in çözüm önerisi, bireysel doğal haklardan hareket eden ancak ‘ortak çıkar’ ‘kamu yararı’ temelinde örgütlenen milletin/devletin belirleyiciliğine ulaşmaktadır. Buna göre kendisini, bütün eski gasıp yönetimlerden ulusal iradenin ürünü olmakla farklılaştıran devlet,

⁶⁵⁴ **A.g.e.**, s. 264.

⁶⁵⁵ Paine her türlü kötülüğün kaynağı olarak gördüğü eski yönetimlerle cumhuriyetçi yeni yönetimler arasındaki ilişkiyi bir kopuş ve yeni bir çağın başlangıcı olarak görmektedir. Burke’ün düşüncesinde vurgulanan toplumsal ve siyasal süreklilik anlayışına karşı çıkan Paine’e göre, tarihin olumsuz evresi kapanmakta ve yepyeni bir dönem başlamaktadır: “Sanki dünya yaratılırken yaşamışız gibi, birdenbire, hükümetin başlamasını görecektik noktaya getirilmiş bulunuyoruz.” **A.g.e.**, s. 228; “İçinde bulunduğumuz çağ ileride Akılçağı diye anılmaya layık olacak, bugünkü nesil yeni bir dünyanın Hazreti Adem’i gibi göreceklerdir.” **A.g.e.**, s. 355; Paine’in çözümlemelerinin ve optimizminin naifliğini vurgulayan Furniss, ‘insan hakları’ bayrağı altındaki mücadelenin yarattığı radikalizmin, sadece eski düzeni yıkmadığını aynı zamanda yeni düzenin temellerini (sermaye-emek ilişkileri) de tehdit ettiğini sezen Burke’ün çözümlemesini bu açıdan daha derinlikli bulmaktadır. Furniss, **Edmund Burke’s Aesthetic Ideology**, s. 187-188.

⁶⁵⁶ “Ticaret barışçı bir sistemdir; gerek fertleri, gerekse milletleri birbirine faydalı kılmak suretiyle insanları birbirine sevdirebilir... Ticaret, kaabil olduğu kadar dünya çapında işlemesine imkan bırakılırsa, harp sistemini kökünden söker ve hükümetlerin uygarsızca hallerinde bir devrim sağlar.” Paine, **İnsan Hakları**, s. 269.

⁶⁵⁷ “Arada batıl bir hükümet sistemi bulunmazsa, insan insanın düşmanı değildir. Onun için, kralların ihtirasından şikayet edecek yerde, asıl şikayet böyle hükümetlerin prensiplerine yöneltmek gerekir; ve ferdi ıslaha uğraşacak yerde bir millet, aklını, sistemin ıslahına sarfetmelidir.” **A.g.e.**, s. 175-176.

son kertede akla ve insan haklarına dayalı siyasalarıyla toplumsal/ekonomik alanı düzenlemeli ve bu yolla dönüştürmelidir. Daha eşitlikçi ve özgür bir düzeni Aydınlanmış siyasal iktidarın eylemlerine bağlayan Paine, bu yaklaşımıyla *les philosophes*'u takip etmekte ve ileri sürdüğü düşüncelerle (reform programıyla) tabiri caizse bir tür sosyal refah devleti programı⁶⁵⁸ önermektedir. Burke ise ulus ile özdeşleşen devletin bu yeniden dağıtımcı siyasalarına karşı çıkmakta; devletin müdahalesinin piyasanın dengesini bozacağını ve işleri daha da kötüleştireceğini savunmaktadır.⁶⁵⁹

Özcesi, Aydınlanma'nın aklın engellenemez ilerleyişi düşüncesine iman etmiş bir düşünür olan Paine, Fransız Devrimi'ni bunun siyasal bir yansıması olarak görmektedir. İnsan haklarına ve halkın egemenliğine dayanan yönetim aynı zamanda aklın yönetimidir. Buna göre Burke, Devrim'e yönelik eleştirileriyle nafile bir çabayla aklın ve bilginin ilerlemesini durdurmaya çalışmaktadır.⁶⁶⁰ Condorcet'nin geleceğe yönelik iyimserliğini paylaşan Paine'in nazarında bu 'gerici' çabanın bir sonucu olmayacaktır; çünkü aklın gelişimi evrensel ve kaçınılmaz bir olgu olarak kendisini göstermektedir.⁶⁶¹

⁶⁵⁸ Kuklick, "Introduction", **Thomas Paine: Political Writings**, s. xx; Himmelfarb, **The Roads to Modernity**, s. 101-102.

⁶⁵⁹ Burke, "Thoughts and Details on Scarcity", **The Portable Edmund Burke**, s. 194 vd.; Kramnick'e göre Burke, Paine'in siyasal iktidar vasıtasıyla ulaşmak istediği sosyal amaçların kaçınılmaz olarak devletin gücünü arttıracığının ve müdahaleci bir devlet yaratacağının farkındadır. Aynı şekilde devlete ilişkin basitleştirici retoriklerine rağmen, radikal Jakobenler de hedeflerini gerçekleştirmek için kaçınılmaz olarak devlete daha fazla müdahale hakkı verecekler ve bu yolla devletin gücünü kontrol edilemez derecede arttıracaklardır. Burke'ün bu çerçevede vurguladığı nokta '*sınırlı devlet*' ile '*radikal reform*' anlayışının uyumsuzluğudur. Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 159.

⁶⁶⁰ Paine, **İnsan Hakları**, s. 134.

⁶⁶¹ "...hakikatin öyle önüne geçilmez bir mahiyeti vardır ki onun tek istediği, tek muhtaç olduğu şey meydana çıkmak hürriyetidir. Güneşin karanlıktan ayırt edilmesi için tarife ihtiyacı yoktur." **A.g.e.**, s. 189; "Hükümet konusunda şafak sökmekte, insanoğlunun üzerine görülmedik bir akıl güneşi doğmaktadır." **A.g.e.**, s. 263.

b- Edmund Burke-Mary Wollstonecraft*

Burke'ün *Reflections*'ına yayımlanmış ilk cevabı veren Mary Wollstonecraft olmuştur.⁶⁶² Wollstonecraft eleştirilerini kitaptaki her bir konuya yöneltmediğini, kendisini Burke'ün toplumsal ve siyasal argümanlarının, değerlendirmelerinin temelini oluşturan kökenlere ya da büyük ilkelere (grand principles) saldırmakla, bunların aldatıcı örtüsünü kaldırmakla sınırladığını açıkça ifade etmektedir. Bu nedenle, Burke'ü 'doğal duygular ve ortak duyu (common sense)' temelinde sofistçe argümanlar üreten bir yazar olarak gören Wollstonecraft'ın eleştirileri, hem *Reflections*'a hem de *Enquiry*'ye yönelmektedir.⁶⁶³ Çünkü Wollstonecraft, *Enquiry*'deki moral teoriyi, *Reflections*'daki argümanların felsefi temeli olarak görmekte ve eleştirilerini bu bağlama oturtmaktadır. Bir diğer ifadeyle, Burke'teki moral teoriyle sosyal teorinin birbirini bütünleyen yapısının ve bunun pratikteki siyasal sonuçlarının farkındadır.

Wollstonecraft'a göre, İskoç düşünürlerde olduğu gibi, toplumsal koşullar ve yaşam biçiminin (mode of living) etkisi altında bir tür olarak insanın durumunda yavaş değişimler yaşanmış ve bireysel olgunlaşma sürecine benzer şekilde insanlık da tarihsel süreçte aşamalı olarak bir gelişme göstermiştir. Ancak Wollstonecraft bu gelişmeyi İskoçlar gibi insan doğasındaki itici güçlerle ilişkilendirmez; gelişmeyi yaratan, aklın beşeri alanlara sokulması ve bunun tarihsel süreçteki artan etkisinden insanoğlunun öğrendikleridir. Kısacası tarihsel süreçteki evrimsel gelişmede etkili unsur ya da açıklayıcı unsur, insan doğasındaki güdüler ya da itici güçler değil

* Modern feminizmin erken dönemdeki ilk temsilcisi olarak görülen Wollstonecraft'ın siyaset bilimi açısından önemli olan üç çalışması zikredilebilir: *A Vindication of the Rights of Men* (1790), *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), *A Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution and the Effect it has Produced in Europe* (1794). Konumuz açısından Wollstonecraft sadece Burke'e yönelik eleştirileri bağlamında ele alınacaktır.

⁶⁶² Doğrudan Burke'e cevap olarak yazılan metin *Reflections*'ın basımından bir ay sonra yayımlanmış; Aralık 1790'da küçük bazı değişikliklerle ikinci baskısı yapılmıştır. İlgili literatürde benimsendiği gibi atıflar için biz de ikinci baskıyı kullanıyoruz. Mary Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke", (ed.) Gregory Claeys, **Political Writings of the 1790s**, London: Pickering, 1995.

⁶⁶³ **A.g.e.**, s. 11, 13, 38; Henüz metnin başındaki açıklamalarından Wollstonecraft'ın Burke'ü, İskoç Aydınlanması ahlak felsefesi çerçevesinde düşünce üreten bir ortak duyu teorisini olarak gördüğünü ve eleştirilerini bu bağlamda oluşturduğunu çıkartabiliriz. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 209-210, 223.

akıldır.⁶⁶⁴ Wollstonecraft, ortak duyu ekolünün akıl yerine insandaki fitri güdüler, tutkuları ya da duyguları öne çıkartan yaklaşımına karşı çıkmakta; bu yaklaşımın son kertede mevcut toplumsal, siyasal ve cinsel (gender) eşitsizlikleri doğallaştırdığını ve meşrulaştırdığını ileri sürmektedir. Burke'ün argümanlarını taşıyan dil de, aynı şekilde ortak duyu ekolünün dilidir ve mevcut eşitsizliklerin üstünü örten ideolojik bir işlev görmektedir.⁶⁶⁵

Belirttiğimiz gibi, akıl yerine insandaki doğal duygulara, güdülere atıf yapan yaklaşıma karşı çıkan Wollstonecraft, aklın duygulara hakim olması, duyguları yönetmesi gerektiğini savunmaktadır. Burke düşüncelerini, insan doğasının özelliklerine ve özellikle bu temeldeki ortak duyuya ve doğal duygulara dayandırmaktadır. Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirileri de Devrim'in bu ortak insan doğasına ve bu doğaya ait duygulara karşıtlığı temelinde şekillenmektedir. Wollstonecraft'a göre, Burke okuyucularını ikna etmek için, şövalyelik bağlamındaki açıklamalarıyla tarihsel olarak da destekleyerek gerçekte sahte ve yanlış bir duyu savunuculuğu yapmaktadır.⁶⁶⁶ Bu savunuyu ortak insan doğası ve ortak duyu yaklaşımına dayandırarak, gösterdiği ahlaki tepkilerin doğallığını vurgulamaktadır. Burke'ün kullandığı bu duygulara dayalı jargon, aklın müdahalesini dışlamaktadır. Aklın kavrayamadığı bir tür içgüdü ile insan, etraflıca düşünme ve muhakeme etmeye gerek duymaksızın gerçeği sezebilmektedir. 'Ortak duyu (common sense)' ya da 'duyarlılık (sensitivity)' adı verilen ve karşı konulamaz gerçeği gösteren bu içgüdü'nün, insanın diğer yetilerine hakim olması gerekmektedir. Wollstonecraft, doğal ahlaki güdülere vurgu yapan ve aklı ikincilleştiren bu yaklaşımı tehlikeli ve aldatıcı bulmaktadır. Tam olarak ne olduğu anlaşılamayan bu yaklaşım belirli bir kurala tabi değildir ve aklın çalışmasını engellemektedir.⁶⁶⁷ Yaratıcının insana

⁶⁶⁴ O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 199.

⁶⁶⁵ A.g.e., s. 212-213.

⁶⁶⁶ Wollstonecraft bu çerçevede 'romantik' kavramını 'sahte ve yapay duygular' yüklü eserler ve yazarlar için kullandığını belirtmektedir. Basitliği ve açıklığı engelleyen bu romantik ruh, nazım ve nesir karışımı metinlerde sahte duygular üretmektedir. Burke de, bu bulanık ve içi boş retoriği kullanan ancak bu yolla bir tür doğallık, kendiliğindenlik ya da insan doğasına uygunluk savunusu yapan bir yazardır. Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Men", *Political Writings of the 1790s*, s. 30-31.

⁶⁶⁷ Wollstonecraft'a göre akla dayalı ilkelere dayanmayan bu 'ortak duyu' ya da 'duyarlılık' yaklaşımı, insana daha ustalıkla bir acımasızlık vermektedir. Bunun en güzel örneği de Burke'ün *Enquiry*'de ortaya koyduğu kadına ilişkin argümanlarda açığa çıkmaktadır. Burke'ün güzel ve yüceye ilişkin birinci bölümde incelediğimiz düşüncelerini ele alan Wollstonecraft kadınla özdeşleşen güzelin

verdiği akıl, onu diğer yaratıklardan ayırmakta ve üstün kılmaktadır. Neyin erdemli olduğu, ahlaki olarak doğru olduğu konusunda da aklın diğer tutkulara (passion) ya da güdülere hakim olması gerekir. İnsanın erdemli olması için aklın hakimiyeti altında olması ve Burke'ün savunduğu gibi, sadece önyargılar oldukları için önyargılarını benimsememesi gerekir. Hatta aklın çalışmasını engelleyen derin köklere sahip önyargılar, aklın gücüne dayanarak yok edilmelidir.⁶⁶⁸

Wollstonecraft'a göre Burke, aklın soğukkanlı ve ciddi önermelerini ya da uyarılarını dışlayan bir duygu savunuculuğu yapmakta; muhakemeyi aydınlatmak yerine imgelemi tahrik eden unsurları savunmaktadır.⁶⁶⁹ Burke “akla karşı ölümcül bir antipatiye sahiptir”. Onun temel argümanları geçmişin, tecrübenin bilgelik taşıyan ürünlerine, geleneklere, önyargılara karşı saygı gösterilmesi gerektiği; eğer bazı sorunlarla karşılaşırsak aklımızın değil doğamız ve duygularımızın bize yol göstereceğidir.⁶⁷⁰ Wollstonecraft'a göre, akıl yerine doğal duyguları vurgulayan bu yaklaşım eski toplumsal düzeni de doğallaştırmakta ve toplumu “donmuş bir hareketsizlik” içinde tutarak değişim için mücadele etmeyi engellemektedir. Ayrıcalıklı sınıfların çıkarına olan bu yaklaşımın öne çıkardığı gelenek ya da teamül ise “yenilik (innovation) karşısındaki ebedi bir sınır”dır.⁶⁷¹ Eleştirel aklı dışlayan bu yaklaşım, geçmişin kalıntıları olan adaletsiz ve akla ters değerleri, inançları,

zayıflık, önemsizlik, küçüklük vb. gibi niteliklerini, erkekle özdeşleşen yücenin daha güçlü ve önemli nitelikleriyle karşıt olarak tanımlanmasını eleştirmektedir. Burke kadına ilişkin argümanlarını, akıldan bağımsız olan ‘güzel’ kavramının Doğa’nın ürünü olduğunu ileri sürerek savunmakta ve kendisini temize çıkarmak istemektedir. Kısacası güzele ve dolayısıyla kadına ilişkin bütün özelliklere bir tür doğallık atfedilmektedir. Wollstonecraft'a göre güzele-kadına şefkat, merhamet, duyarlılık, duygusallık vs. temelinde getirilen bu açıklama aldattıcıdır ve gerçekte Burke'ün bu argümanlarını kabul etmek gayri ahlaki (immoral) sonuçlar doğurmaktadır: Ticaret toplumunun sosyal olarak inşa edilmiş bu güzel hanımefendisi duygusal bir romanı okurken gözyaşı dökmekte ancak aynı zamanda da Afrikalı köleleri için yeni işkence araçları bulmaktadır. **A.g.e.**, s. 44-45.

⁶⁶⁸ **A.g.e.**, s. 31-34.

⁶⁶⁹ **A.g.e.**, s. 13.

⁶⁷⁰ **A.g.e.**, s. 14; Burke'ün bu konudaki ifadelerini aktaran Wollstonecraft, uzun zaman boyunca edinilegelmiş duyguların/düşüncelerin nereden geldiğini, nasıl oluştuğunu ve nasıl ‘doğal’ olduğunu sormaktadır. Kilise katillerin sığınağı olduğunda, insanlar Tanrı yerine ekmeğe tapıklarında, kölelik yasalarıyla desteklendiğinde, Burke'ün ifadesiyle ‘görevimizin sadık bekçileri’ olan bu doğal duygular nerededir? **A.g.e.**, s. 33.

⁶⁷¹ **A.g.e.**, s. 14; Wollstonecraft'a göre Burke'ün dili, kullandığı argümanlar gerçek bir tartışma yapmanın önünü kapatmaktadır. Bu nedenle Wollstonecraft Burke'e retorik bir kenara bırakarak aklını kullanmasını önermektedir. **A.g.e.**, s. 13.

düşünceleri ve bunların sosyal yaşamdaki uygulamalarını eleştirme yeteneğini de yok etmektedir.⁶⁷²

Burke temel kabullerini tarihsel olarak da savunmaya çalışmaktadır. Daha önce açıkladığımız gibi insan doğasının itici güçleriyle tarihsel/toplumsal yapının somut şekillenışı arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır. Burke'ün bu bağlamdaki argümanları, evrimsel bir tarihsel gelişim çerçevesinde Avrupa medeniyeti için soyluluk ve dinin vazgeçilmez işlevini ve büyük önemini vurgulamaktadır. Wollstonecraft ise empirik gerçekliğe, bazı evrensel ilkelere hareketle farklı bir yorum getirmektedir. Buna göre, Avrupa'da oluşan medeniyet kısmi, eksik ve kusurludur; aklın soğukkanlı işleyişinde bir ağırlığı olmayan ve kalpte de bir kökü bulunmayan duygu ve düşünceler üreterek, değerler (morals) pahasına yaşam biçimini geliştirmiştir. Medeniyetin bu eksik yapısını aşarak gelişmesini engelleyen unsur, soya dayalı mülkiyet ve rütbelerdir. İnsan ya içine doğduğu rütbe ve bunun beraberinde getirdiği, insanın yetilerini uyuşturan bir sadakatle sahte bir ucubeye (artificial monster) dönüşecek ya da aklını kullanma gücüne sahip, bütün yetileri açığa çıkarken gerçek mutluluğun sadece eşit olanların (equals) sahip olduğu dostluk ve samimiyetten kaynaklandığının farkında olan bir varlık olacaktır.⁶⁷³ Wollstonecraft'a göre medenileşme sürecinin sahte duygu ve düşünceler üreten bu kusurlu yapısının değişmesi, ancak insanların eşit haklara sahip varlıklar olarak görülmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için de, cinsiyet ilişkileri de dahil olmak üzere bütün alanlarda adalet ve insanlığa saygıya dayanan bir eşitlik tesis edilmelidir.⁶⁷⁴ Ancak bu gerçekleştiğinde yoksullar, ki onların *incelikten yoksun*

⁶⁷² Bu noktada Wollstonecraft, Tanrıya olan inançla eleştirel akıl ve bireysellik anlayışının uyumluluğunu ileri sürmektedir. Burke'ün Tanrı ve yüce ilişkisine dair düşüncelerine karşı çıkan Wollstonecraft'a göre, yüce de güzel de hakikate (truth) dayanmaktadır; ikisinin de özünde hakikat bulunmaktadır. İnsan, Burke'ün ifade ettiği gibi, Tanrının karşı konulamaz irrasyonel gücüne ya da keyfi iradesine değil hakikati gösteren yanılmaz aklına teslim olmalıdır. Bu ilişkiden aklıyla çıkarsadığı ahlaki yasalara boyun eğmelidir. Tanrıyla olan ilişki krallara, din adamlarına ya da soylulara değil insanın kendisine saygı duymasına yol açmalıdır. *A.g.e.*, s. 12, 31, 34-35.

⁶⁷³ *A.g.e.*, s. 14-15.

⁶⁷⁴ Wollstonecraft, Avrupa medeniyetinin bu kısmi ya da kusurlu yapısının özellikle 'kadın'a ilişkin algılamasında açığa çıktığını vurgulamaktadır. Aklını kullanan, aynı haklara sahip, eşit yurttaş anlayışının bütün erkek ve kadınlar için savunulması gerektiğini belirten Wollstonecraft'a göre, birbirine karşıt hatta düşman olarak görülen düşünürlerde bile bu konuda bir ortaklık bulunmaktadır. Örneğin Rousseau ve Burke, kadın-erkek eşitsizliği, erkek egemenliği ve zayıf, ikincil, bağımlı kadın algılamasında ve bunun doğallaştırılmasında bütünüyle ortak hareket ederler. Dolayısıyla eşitlik düşünürü olarak algılanan Rousseau, amansız düşmanı olan Burke ile insan türünün yarısını oluşturan kadınları dışlama noktasında uzlaşmaktadır. Wollstonecraft için ise, sahip olduğu feminist

(*inelegant*)* acıları Burke’te tiksinti ve hayvani bir duygudaşlık karşımı bir duygu yaratmaktadır, Tanrı vergisi ve doğuştan kazandıkları eşit haklara sahip insanlar olarak görülecektir.⁶⁷⁵

Wollstonecraft, Burke’ün değerlendirmeleri açısından yaşamsal önem taşıyan Britanya tarihine ilişkin açıklamalarını da eleştirmektedir. Buna göre Burke hem tarihsel gelişmeleri saptırmaktadır hem de tarihi belirli bir bakış açısıyla ele alarak işine geldiği gibi yorumlamaktadır. Toplumların ilk aşamalarında iktidar ya tek bir liderin ya da küçük bir grubun elindedir. Tarihsel süreçte ihtiraslı bireylerin hukuksuz eylemleri, barbarların ahlak dışı talepleri ya da parlamentoların aldatıcı istekleri etkili olmuştur. Yönetim hakkaniyete dayalı sabit bazı ilkelerle düzenlenmemiş, tartışılmaz ve kesin haklarla sınırlanmamıştır. Kralın, soyluların, din adamlarının ve halkın birbiriyle bağdaşmayan ilkeleri ve kuralları olmuştur. Olayların gelişimine göre bunlardan birisi kendisini öne çıkarmaya çalışmıştır. Kral monarşik iktidarını üstün kılmaya çalışmış; kralın zayıflığı aristokratları ve din adamlarını öne çıkarmış; itibar ve saygınlığı en çok hak eden ve yönetimin asıl olarak kendisi için oluşturulduğu halk ise bu bütünün en zayıfı olmuştur. Gerçekte ortada bir ‘bütün’ de yoktur. Çünkü böyle heterojen ve farklı kurallara sahip bir kitlenin oluşturduğu yapıya ‘anayasa’ adı verilemez.⁶⁷⁶

Wollstonecraft, İngilizlerin 14. yüzyıl düşüncesinin saygınlığını kaybetmediklerini söyleyen Burke’e, bu saygınlığın nerede olduğunu sormaktadır. Bu yüzyılın övülen erdemlerinin hepsi, saçma bir gururun ve dikbaşlı bir barbarlığın

perspektiften dolayı özel ve kamusal alan arasında zorunlu ilişkiler vardır ve bu nedenle babanın, kocanın, kralın, din adamlarının, soyluların vs. ayrıcalıkları birbiriyle ilişkilidir. Dünya, aklın işlemesinden çıkartılan yasalarla yönetildiğinde bütün bu ayrıcalıklar ve eşitsiz ilişkiler yok olacaktır. Wollstonecraft bu çalışmasında eleştirilerini kadınlara siyasal katılım hakkı tanımayan devrimcilere, onların hazırladığı Anayasa taslağına ve Rousseau gibi düşünörlere yöneltmektedir. Wollstonecraft’ın modern feminizmin başlangıcına yerleştirilmesine yol açan düşünceleri ve eleştirilerinin ayrıntıları için bkz. Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Woman**, (ed.) Carol H. Poston, New York & London: W.W. Norton, 1988; Metnin ayrıntılı bir özeti ve değerlendirmesi için ise bkz. O’Neill, “Shattering the Paradigm: A ‘Revolution in Female Manners’ and the Birth of Modern Feminism”, Chapter 5, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 259-310.

* Wollstonecraft’ın kelime üzerindeki vurgusu, Burke’ün Marie Antoinette gibi zarif (*elegant*) bir varlığa yapılanları üzüntüyle anlattığı satırlara gönderme yapmakta ve onun gibi zarif olmayanlara yani yoksullara karşı hissettiği tiksintiyle karşılaştırmaktadır.

⁶⁷⁵ Wollstonecraft, “A Vindication of the Rights of Men”, **Political Writings of the 1790s**, s. 15.

⁶⁷⁶ **A.g.e.**, s. 15, 17; Wollstonecraft’ın bir diğer ifadesiyle, “eşit olmayanlar arasında toplum olamaz”. **A.g.e.**, s. 39.

damgasını taşımaktadır. İnsanlar erdemlerini kendi kendileri için çalışarak elde etmekten çok soylarından elde etmektedirler. Bu adı hak etmese de o çok övülen ‘anayasa’, insanların en kaba önyargıların ve en ahlak dışı hurafelerin tutsağı olduğu cehaletin en koyu günlerinde oluşmuştur. Ve sayın bilge filozof Burke, bu karanlık günlerin ürünü olan eşitsizlikçi yapıyı övmekte ve tavsiye etmektedir. Wollstonecraft ise bu geçmişte saygıya değer olanın ne olduğunu anlamadığını belirtmektedir. Bu süreçte oluşmuş kurumlar çeşitli açılardan bu dönemlerin cehaletinin damgasını taşımakta ve ayrıcalıkları meşrulaştırmaktadır. Burke’ün soyluluk ve din ya da Kilise hakkındaki tarihsel anlatısı, bu kurumların bozuk ve yozlaşmış yapısı üzerinde durmayarak tarihi çarpıtmaktadır.⁶⁷⁷ Burke’ün çok önem verdiği İngiliz Anayasası’nı oluşturan, örnek alınması ve saygı gösterilmesi gereken atalar, Wollstonecraft’a göre iktidarın koltuk değneği olmaksızın akıllarını kullanamamış ya da bundan korkmuşlardır. Bu nedenle ataların yaptıkları, çocukları için takip edilmesi gereken bir örnek olmayacaktır. Çünkü bu durum tarihsel ilerlemenin doğal bir sonucudur.⁶⁷⁸

Oysa Burke’ün saygıdeğer ve takip edilmesi gereken geçmiş ya da atalar anlayışı onu, geçmişten kalanları adaletsiz de olsa savunmaya, en eşitsizlikçi yasalara ve sosyal pratiklere bile eleştirel bakamamaya sevk etmektedir. Wollstonecraft bu çerçevede bazıları hala geçerli olan eski yasalardan örnekler vermekte ve bunların ne kadar zalimce ve acımasız olduklarını ve etkilerini orantısız şekilde yoksullar üzerinde gösterdiklerini belirtmektedir. Bu yasalar servet sahiplerinin çıkarlarını ve ayrıcalıklarını korumaktadır. Bunları destekleyen Burke de, ‘güç’ ve ‘hak’kı birleştirerek aynı çıkarların savunuculuğunu yapmaktadır. Burke’ün şampiyonluğunu yaptığı İngiliz özgürlük anlayışı iki kelimeyle ifade edilebilir: *Mülkiyetin güvenliği!* Bu bencil ilke için diğerleri feda edilmektedir. İngiltere’de mülkiyet özgürlükten daha çok korunmaktadır. Dürüst bir makine ustasının özgürlüğü, zenginlerin mülkiyetinin güvenliği için feda edilmektedir. Bu özgürlük ülkesinde nedense yoksul

⁶⁷⁷ Wollstonecraft bilge ve erdemli olan din adamlarını istisna tutarak, bir yapı olarak Kilise’nin yozlaşmış olduğunu, geçici çıkarların peşinde koştuğunu söylemektedir. Ruhban sınıfı ahlaki ilkelerin taşıyıcısı ya da temsilcisi değildir; kendisini sahtekarlık, şiddet, adaletsizlik ve zorbalık gibi kirlilerden arındıramamıştır. Din adamları görevlerini maddi kazanç sağlamak için kullanmaktadır. Aynı yozlaşma soyluluk için de geçerlidir. Ayrıntılar için bkz. **A.g.e.**, s. 35-41.

⁶⁷⁸ **A.g.e.**, s. 16-17, 23.

bir çiftçinin mülkiyetinin güvenliği, varlıklı olanlar karşısında hiç de güvenli değildir.⁶⁷⁹

Bir doğal hak savunucusu olan Wollstonecraft'a göre ise rasyonel varlıklar olarak insanların doğuştan sahip oldukları doğal hakları geçmişin uygulamaları, teamülleri ya da önyargılarınca geçersiz kılınmaz. "Teamül asla doğal haklara zarar veremez." Wollstonecraft, Burke'ün ifadelerini ironik şekilde kullanarak bu eşitsiz uygulamaların sadece bunlardan etkilenen yoksullarca, metafizik sofistler ve soğuk matematikçilerce fark edilebileceğini belirtmektedir. Nedense halkın sefaleti ve yaşadığı acılar Burke'ün kalbine ulaşmamaktadır. Burke'ün doğal duygudaşlık yetisi açıkça seçicidir; yüksek rütbeliler için harekete geçmektedir. Kraliçe ve prenseslerin acılarına duyarlı olan Burke için, çaresiz durumdaki sayısız anne ve çocuğunun çığlıkları kaba acılardır (vulgar sorrow) ve onun duygudaşlık yetisini harekete geçirmez. Bunlara sadaka vermek yeterlidir.⁶⁸⁰

Wollstonecraft'a göre İngiltere tarihinde açığa çıkan, temelde cehalete ve eşitsizliğe dayanan yapı Fransa için de geçerlidir. Bu nedenle milyonların mutluluğunu ilgilendiren yeni bir anayasa oluşturma işinde Fransız devrimcilerin "atalarının tahayyüli erdemlerinden daha yüksek bir model"e ve "tek meşru kaynak olan 'adaletle saygıya'" ihtiyaçları vardır.⁶⁸¹ Burke'e karşı Fransız devrimcilerin eylemlerini savunan Wollstonecraft, 'erdem'in oluşmasını engelleyen ayrıcalıklara dayalı eşitsizlikçi düzenin, aklın kılavuzluğundaki insan hakları ve özgürlük anlayışı

⁶⁷⁹ Buna ilişkin çeşitli örnekler ve ayrıntılar için bkz. **A.g.e.**, s. 17-20; Benzer şekilde Mooers da, 18. yüzyılın ilk yarısında hukukun mülk sahibi sınıfların çıkarlarına göre şekillendiğini dile getirmekte ve özellikle mülke karşı işlenen suçlarla ilgili ceza yasasında yer alan ölüm cezası gerektiren suçların sayısının artışı buna örnek olarak incelemektedir. Mooers'ın ifadesiyle, "Hukukun, kapitalist mülkiyet ilişkilerinin gerekliliklerine nasıl uydurulduğu belki de en açık ifadesini, tek bir kalemde avlanma kuralları ve kaçak avlanma ile ilgili elli yeni ölüm cezası çıkartan 1724 tarihli Waltham Black Yasası'nda bulmuştur. Ayrıca bu yasanın daha geniş bir anlamı da vardı: 'ekonomik olan' ile 'siyasal olan' arasında var olan ve yeni toplumsal ilişkileri karakterize eden ayrımın dolayımlanması 'hukukun üstünlüğü'ne tanınan özel rolün ifadesiydi." Colin Mooers, **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu -Mutlakçılık, Devrim ve İngiltere, Fransa, Almanya'da Kapitalizmin Yükselişi-**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, 1997, s. 202-203.

⁶⁸⁰ Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Men", **Political Writings of the 1790s**, s. 18-19; "Bu konulardaki sessizliğinizle, rütbeye olan saygınızın insanlığın ortak duygularını yok ettiğini göstermiş oldunuz efendim. Yoksulları, sadece malikanenin yaşayan malları, kalıtımsal soyluluğun püskülleri olarak görüyor gibisiniz." **A.g.e.**, s. 20; Kramnick, Burke'ün bu eleştirileri hak eden düşüncelerinin olduğunu ancak bunun bütünüyle doğru olmadığını ifade etmektedir. Burke'ün İrlanda'daki aristokratik baskıya karşı sıradan insanların haklarını savunması bunun bir örneğidir. Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 160.

⁶⁸¹ Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Men", **Political Writings of the 1790s**, s. 41.

ile değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu değişikliklerin, eski düzenin taşıyıcılığını yapan kesimler yani soylular ve din adamlarınca gerçekleştirileceğini, önyargıların akla yol vereceğini düşünmek saflık olacaktır. Çünkü toplumsal düzenin ve onun barındırdığı eşitsizliklerin devamını sağlayan anlam çerçevelerini bu kesimler üretmektedir. Bu nedenle despotizmin köşe taşları olan eşitsizlikleri yok etmek ancak feda edecek ayrıcalığı olmayanların yapabileceği bir eylemdir. Bazı istisnalar olmakla beraber Ulusal Meclis'in büyük çoğunluğu ayrıcalıkları olmayan insanlardır ve bu nedenle aklı takip ederek “erdemlin çıplak/yalın haysiyetine” bağlı kalabilirler.⁶⁸²

Wollstonecraft'a göre insanların erdemli olmasını engelleyen ayrıcalıklar, mülkiyete ilişkin eşitsiz düzenlemeler ve mülkiyetin eşitsiz dağılımının yol açtığı sorunlarla ilişkilidir. Mülkiyetin büyük bölümü soydan geçen ünvanlarca kuşatılmıştır; din adamları da büyük miktarda mülklere ve arpalıklara (sinecures) sahiptirler. Mülkiyetin birikimine ve aktarımına ilişkin kuralların değiştirilmesi ve daha eşitlikçi bir yapının oluşturulması gerekir. Toplumun büyük kesiminde, eşitlerinden daha iyi yaşamının bir yolunu bulmaya çalışmak, onlardan daha zengin görünmek gibi irrasyonel bir tutku bulunmaktadır. Bu tutku toplum için yıkıcı bir etki yaratmakta, bütün güzel erdemler “mülkiyetin demir elince ezilmektedir”. “Ünvana ve servete gösterilen saygı, ruhun her bir alicenap niyetini boğmaktadır.”⁶⁸³

Burke'ün savunduğu, soyluluk ve Kilise'nin temel taşlarını oluşturduğu eşitsizlikçi düzen tarihe başvurarak, gelenek ve teamülün erdeminden dem vurarak da meşrulaştırılmaz. Burke devrimcilerin eylemlerinin din adamları ve soylulara verdiği zarardan şikayet ederek, aziz mertebesine yükselttiği ataların (canonized forefathers) örnekliğini salık vermektedir. Wollstonecraft'a göre ise bütün adalet ve eşitlik ilkelerini çiğneyerek masum insanlardan zorla elde edilmiş mülklerin geleneğe ya da teamüle dayanarak savunusu yapılamaz. “Adaletsizliğin geleneğe ya da teamüle dayanma hakkı yoktur.” Devrimcilerin başta Kilise olmak üzere ayrıcalıklı kesimlerin mülklerini ‘adaletin doğal ilkelerine’ göre müsadere etmeleri yerinde bir eylemdir. Çünkü ahlak için, Burke'ün ileri sürdüğü gibi, geçen zamanın ve bu

⁶⁸² A.g.e., s. 46-47.

⁶⁸³ A.g.e., s. 26-27.

süreçte oluşan teamülün zorla ve haksız şekilde elde edilen mülkleri yani işlenen suçları kutsallaştıracağını ya da meşru kılacağını söylemekten daha yıkıcı (subversive) bir düşünce olamaz. Eğer bunu kabul edersek, bütün adaletsizliklerin bir şekilde meşrulaştırılması mümkün hale gelecektir. Örneğin köle sahipleri de ya da Hindistan'daki kast sisteminin savunucuları da bu argümanı ileri sürebilir.⁶⁸⁴

Ayrıca Wollstonecraft'a göre, toplumsal faydası ya da toplumsal yapıdaki işlevi nedeniyle de bir adaletsizliği ya da eşitsiz bir ilişkiyi savunmak doğru değildir. Çünkü bu durumda, her bir adaletsizliği bir şekilde toplumsal işlevini öne sürerek savunmak mümkün hale gelecektir. Wollstonecraft, eğer elimizde gelenek ya da teamülün sağladığından başka bir standart yoksa ahlaki ilkelerin nasıl belirleneceğini sormaktadır. Tarihsel süreçte oluşmuş mevcut sosyal ilişki kodları, bir diğer ifadeyle buna ilişkin empirik konsensüs moral standartlar için yeterli bir temel değildir. Çünkü insanların kendi önyargıları, ülkelerinin ve çağlarının önyargıları işe karıştığı için, belirli bir sosyal gelenekten ya da konsensüsten ayrı olarak bağımsız bir moral standart olmalıdır. Ayrıca yaşam biçimi sonsuz şekilde değiştiği için, ahlakın standart yani evrensel bir temele dayanması gerekir. Aksi takdirde tarihsel süreçte sosyal olarak inşa edilmiş yani belirli inançların, değerlerin, yaşam biçimlerinin ürünü olan ilişki tarzları sanki evrenselmiş, doğalmış ve değişmezmiş gibi algılanacaktır. Bu nedenle mutlaka eleştirel aklın bu ilişkilere uygulanması gerekir.⁶⁸⁵

Kısacası ortak duygudaşlık yetisi ve bunun dayandığı empirik konsensüs, ahlaki davranışı açıklamak için yeterli değildir. Ahlaki davranış aklın ilkelerine göre anlaşılmalıdır.⁶⁸⁶ Burke aklın eleştireliliğini kabul etmeyip, ortak duyu ya da

⁶⁸⁴ A.g.e., s. 47-50; Wollstonecraft Burke'ün devrimciler için kullandığı ucube (monsters) kelimesini ayrıcalıklı kesimler ve özellikle ruhban sınıfı için kullanmaktadır. Burke'e, bu ucubelere sadece uzun dönemdir var oldukları ve kutsal görkemli Mülkiyet'i çiğnenmemiş şekilde sürdürmek ve Kilise'yi bozulmamış ihtişamı içinde tutmak için ileri sürülen haksız iddialarından dolayı mı saygı göstereceklerini sormaktadır. Wollstonecraft'a göre, doğamızın bizi böyle bir saygıya sevk ettiğini söylemek aşık bir safsatadır. A.g.e., s. 47-48.

⁶⁸⁵ Wollstonecraft'ın ifadesiyle, "insan aklının ve bedeninin doğasını ne kadar çok keşfederse, aklın emirlerine göre hareket etmenin Tanrının yasasına uymak olduğuna o kadar çok açıklıkla kani olacaktır." A.g.e., s. 50.

⁶⁸⁶ Wollstonecraft bu noktada Burke ile birlikte Adam Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ini de eleştirmektedir. Duygudaşlık yetisi ve bu çerçevede oluşan empirik konsensüsün, moral teorinin temeline yerleştirilmesi yanlıştır. Hiçbir kültürel uzlaşma, toplumsal yapının temel kurumlarında ve

duygulardan hareket ederek mevcut eşitsizlikleri doğallaştırmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Burke'ün duygudaşlık yetisi din adamları ve soylular için tepki göstermekte, yoksulların kötü durumundan ise etkilenmemektedir. Burke bu 'doğal eşitsizliği', alçakgönüllülük ve Tanrının iradesine boyun eğiş kisvesi altında sunmaktadır. Oysa eşitsizliği yok etmek ve yoksulları bu dünyada daha mutlu kılmak mümkündür. Bunun için Fransız devrimcilerin yaptığı gibi akıllı kullanmak ve bütün alanlarda uygulamak gerekmektedir. Akıl bize adaletin ilkelerini gösterecektir.⁶⁸⁷

Bu çerçevede Wollstonecraft'ın eleştirilerini, Burke'e radikal bir karşı çıkış olarak okuyabiliriz. Burke'ün düşüncelerinin eşitsizlikleri meşrulaştıran yapısını vurgulayan Wollstonecraft, birbirinden ayrılmaları imkansız olan siyaset ve adaletin bir el çabukluğuyla ayrıldığını ve adaletsizliklerin siyaset dünyasının gerekliliği olarak sunulduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede Burke'ün İngiliz Anayasası'na ve Fransız Devrimi'ne ilişkin düşünceleri, rasyonel temellerde kolayca bertaraf edilebilecek olan duygusal ve taraflı tepkiler olarak görülmektedir.⁶⁸⁸

Wollstonecraft 1790'da doğrudan Burke'e cevap olarak yazdığı satırları, daha sonraki yıllarda destekleyen ve geliştiren başka metinler de kaleme almıştır. 1792-1795 yılları arasında Paris'te yaşayan düşünür, Fransız Devrimi'ni birinci elden tecrübe etmiş ve değerlendirmiştir. Buna göre, Devrim gibi bir olayı doğru şekilde yorumlamak için öncelikle eski önyargıların etkisinden kurtulmuş bir akla sahip olmak gerekir. Önyargılar ve duygular Devrim'in şiddetinden dolayı, onun bütünüyle mahkum edilmesine yol açacaktır. Ancak adil bir değerlendirme için yapılması gereken şey, devrimci mücadelenin yarattığı olumsuz durumlar ile eski sistemin yol açtığı sefalet ve haksızlıkların karşılıklı olarak teraziye konmasıdır. Bu kıyaslama gösterecektir ki, bütün şiddetine rağmen Devrim kısa süreli bir coşkunluğun ya da keyfiliğin tezahürü değildir; toplumsal yapıdaki gelişim sürecinin ve entelektüel

sosyal pratiklerde kökleşmiş de olsa, moral ilkelerin standardını oluşturamaz. Ancak tüm bunlardan bağımsız olan akıl bize standartları verebilir. O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 299.

⁶⁸⁷ Wollstonecraft, Burke'ü dehşete düşürecek şekilde İngilizlerin de, Fransızlar gibi aklın ilkelerine uymalarını önermektedir. Wollstonecraft, "A Vindication of the Rights of Men", **Political Writings of the 1790s**, s. 51-58.

⁶⁸⁸ Wollstonecraft yazdığı cevabın en sonunda Burke'ü bir konuda takdir etmektedir: Burke'ün zenginliğe ve rütbeye (soyluluğa) verdiği önemi açıkça ifade etmesi samimi ve tutarlı bir duruştur. Çünkü bazı aydınlanmış (enlightened) filozoflar, coşkuyla insan haklarından bahsettikleri halde bu konuda tutarsızdırlar. İnsan haklarına dayalı süslü söylemlerinin arkasında gerçekte erdemden çok mülkiyeti ve zenginliği önemsemekte, rütbe karşısında eğilmektedirler. **A.g.e.**, s. 58.

ilerlemenin doğal bir sonucudur. Burke'ün iddia ettiği gibi soylular ve din adamlarına vurulan darbeler, medeniyetin yıkımına değil tam tersine medeniyetin gelişmesine yönelik girişimlerdir.⁶⁸⁹

Wollstonecraft'ın Fransız Devrimi'ni yorumlama tarzı arka planında belirli bir tarihsel değişim anlayışını barındırmaktadır. Buna göre bir medenileşme süreci olarak tarih, vahşilikten ve barbarlıktan medeniyete doğru evrilmiştir. Ancak bu değişim mutlak bir ilerleme olarak yaşanmamıştır. Burke'ün medenileşme sürecinde olumlu roller atfettiği din/Kilise ve soyluluk, gerçekte tam tersi yönde sonuçlar doğurmuştur. Kilise insanları Tanrıyı kullanarak kandırmış ve gücünü kendi dünyevi iktidarı için kullanmıştır. Soyluluk ve Kilise'nin en önemli parçalarını oluşturduğu feodal düzen, kitleleri köleleştirmiş ve medenileşmenin değil baskı ve zulmün aracı kurumlarını yaratmıştır.⁶⁹⁰ Avrupa'nın medenileşmesindeki asıl etken, teknolojiye ve entelektüel hayattaki gelişmeler ve bunların bilimlere, sanatlara, ticarete ve geniş anlamda yaşam biçimine etkileridir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bilim ve sanatlar ilerleme gerçekleşirken beşeri ilişkilerde baskı, zulüm, eşitsizlik ve adaletsizlikler devam etmiştir. Sosyal ve siyasal alandaki hiyerarşiler, askeri gücün diğer insanlar üzerinde tahakküm kurmak için kullanılması, zenginlik ve mülkiyete sahip olma ve onları koruma hırsının köleliğe yol açması, kadınların köleye benzer konumları vb. gibi örnekler medeniyet sürecinin kısmiliğinin göstergeleridir.⁶⁹¹

Yukarıda da aktardığımız gibi, yapılması gereken şey tüm bu adaletsizlik ve eşitsizlik yaratan kurumlara, kurallara, teamüllere, geleneklere, ilişki biçimlerine eleştirel aklın argümanlarıyla bakmak ve buna uygun olarak değişiklik yapmaktır. Geçmişte icra ettikleri sınırlı olumlu işlevleri nedeniyle mevcut durumda bunların devamını savunmak, insanın rasyonalitesine dayalı bir ilerlemeye inanan Wollstonecraft için, bireysel ve toplumsal gelişmenin altının oyulmasıdır. İlerleme

⁶⁸⁹ Mary Wollstonecraft, **The Works of Mary Wollstonecraft**, (ed.) Janet Todd ve Marilyn Butler, London: W. Pickering, cilt VI, 1989, s. 6-7.

⁶⁹⁰ **A.g.e.**, s. 113; Ancak Wollstonecraft bu uzun tarihsel sürecin yekpare bir bütün olmadığını da ifade etmektedir. Bu evrimsel süreçte Haçlı Seferleri, Protestan Reformasyonu ve şövalyeliğin yükselişi gibi olayların olumlu sonuçlarına değinen Wollstonecraft'a göre, yine de bunlar sınırlı bir çerçevede kalmıştır. Örneğin şövalyeliğin getirdiği davranış kodları, Burke'ün de belirttiği gibi, Avrupalı halkların yaşam biçimini yumuşatmış ve insancillaştırmıştır; ancak bu değişim geçici, eksik ve sınırlıdır; çünkü akla dayalı gerçek ahlaki değerler üzerine kurulan bir sistem değildir. **A.g.e.**, s. 23-24, 113.

⁶⁹¹ **A.g.e.**, s. 15-18, 109-110.

sürecini bebeklikten ergenliğe ve içinde bulunulan dönemde de olgunluğa geçişle niteleyen Wollstonecraft'a göre, insanın rasyonelitesini sosyal ve siyasal ilişkiler alanına uygulamasının ve artan maddi gelişmenin ürünü olan bu geçişin sorunsuz ve sarsıntısız olmasını beklemek saflık olacaktır. Fransız Devrimi'nin yarattığı şiddeti bu bağlam içinde yorumlamak gerekir.⁶⁹²

Aklın bu ilerleyişi ve ona dayalı olarak bilimin ve bilginin yayılması ve özellikle “siyaset biliminin gelişmesi”, tedricen devletlerin ve yurttaşlarının durumunu değiştirecek, ayrıcalıkların kaldırılmasına, yurttaşların özgürlüğünün güvence altına alınmasına yol açacaktır. Eğer tarihsel gelişme süreci bu yönde ilerliyorsa, insanların önyargılarını ani ve radikal bir şekilde yıkmamanın, onları, sonuçları kanlı olacak hızlı bir değişime zorlanmanın ne gereği vardır? Böyle bir girişim, hem birçok masum insanın devrimci amaçlara kurban edilmesine hem de Burke gibi düşünürlere gereksiz yere mühimmat sağlanmasına neden olacaktır. Ancak Wollstonecraft'a göre koşullar, böyle iyimser bir tablonun gerçekleşmesini engellemektedir. Toplumun yüksek tabakaları (Kilise ve soyluluk) o kadar yozlaşmıştır ki, alt kesimler üzerindeki baskılarına, gasplarının ürünlerini bencilce devşirmeye ve değişim yönündeki her insancıl çabayı engellemeye devam etmektedirler. Bu nedenle hastalığın iyileşmesi için, tüm şiddetine rağmen Devrim'in radikalizminden başka bir tedavi yöntemi yok gibi görünmektedir. Bu noktada insanların zora başvurmasını meşru kılan şey, bunu, kendilerine yöneltilen baskıyı püskürtmek için yapıyor olmalarıdır: “...Yurttaşların zulmün demir pençesi altındaki sessiz ıstırapları,... Fransa'da yaşanmakta olan şiddetli sarsıntıların yol açtığı felaketlerden çok daha büyüktür.” Bu nedenle “ülkeyi yeniden inşa etmek” ve “beşeri saadetin çok büyük bölümünü zehirleyen zararlı bitkilerin kökünü kurutmak” için, Fransa'daki gibi önlemlere başvurmak siyasal açıdan haklıdır/adildir (just). Devrim'in yarattığı şiddeti kaçınılmaz kılan, tarihsel süreçteki eşitsizliklerin ve baskıların şiddetidir. Yüzyıllardır yoksulları despotça yöneten ve sömüren ayrıcalıklı kesimler, “iktidara sahip olduğunda nasıl davranılacağını onlara öğretenlerdir ve şimdi bunun sonuçlarına katlanmalıdırlar”.⁶⁹³

⁶⁹² A.g.e., s. 20-24, 108-109.

⁶⁹³ A.g.e., s. 45-47.

Wollstonecraft Fransız Devrimi'ni aklın önyargıya, eşitlik ve özgürlüğün ayrıcalıklara ve bağımlılıklara başkaldırışının bir ifadesi olarak görmektedir. Avrupa medeniyetinin taraflı ve kusurlu yapısını değiştirme yönündeki sürecin başlangıcı olarak Devrim, sosyal gerçekliği eşitlik temelinde yeniden inşa edecektir. Kadınların ve yoksulların da aktif yurttaş oldukları, toplumsal, ekonomik, siyasal ve cinsel (her düzeydeki kadın-erkek ilişkileri) alanda bütün ayrıcalık ve eşitsizliklerin yok edildiği bir düzenin başlangıcıdır Devrim. Aynı değişimlerin İngiltere'de de yaşanması gerekmektedir. Burke'ün hayran olduğu İngiliz Anayasası kadınların ve yoksulların temsiline izin vermeyerek, gerçekte despotizmin kullanışlı bir aracını ifade etmektedir.⁶⁹⁴ Ancak Wollstonecraft'ın Devrim'den beklentisi kısa dönemli değil uzun dönemlidir. Avrupa bir süre daha çatışma ve mücadelelere sahne olacaktır. Çünkü düşünce ve duyguların değişmesi, gelenek ve teamüllerin etkisinin kırılması, davranış ve yaşam biçimlerinin dönüşmesi kısa dönemde gerçekleşemez. Eşit ve özgür bir düzenin kendi dengesini bulması için uzun bir zaman gereklidir.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ O'Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 305.

⁶⁹⁵ Wollstonecraft, **The Works of Mary Wollstonecraft**, s. 46-47; "Aklın en güçlü inancı, belirli düşünüş ve davranış tarzlarının tedricen ürettiği yaşam biçimi şöyle dursun, beden bir alışkanlığını bile çabucak değiştiremez." **A.g.e.**, s. 53; Ayrıca Wollstonecraft'ın Devrim'in uzun dönemli sonuçlarını görebilecek kadar uzun yaşamadığını, 1797'de yani Burke'le aynı yılda öldüğünü belirttim.

F- Burke'ü 'Toplumsal Yapı ve Değişim' Anlayışının Etkileri *

Burke'ün yukarıda açıklamaya çalıştığımız toplumsal yapı, tarih ve toplumsal değişime ilişkin düşünceleri gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemde ciddi bir yankı bulmuştur. 'Toplumsal'a ilişkin olarak akla dayalı teorik kavrayışlara karşı çıkan, teori karşıtı bir düşünür olarak görülse ve sunulsa da, Burke'ün değerlendirmelerini sonsuz çeşitlilikteki empirik verilere dayanan ve koşullara göre değişen pragmatik bir tutumun yansımaları olarak okumamak gerekir. Birinci bölümde epistemoloji ve moral teori çerçevesindeki düşünceleri bağlamında tartıştığımız ve ileri sürdüğümüz gibi Burke'ün argümanları, empirik temelde meşrulaştırılmaya çalışılsa da son kertede evrensel bir insan doğası algılamasına dayanmaktadır. Rasyonalist insan doğası anlayışlarından kendisini toplumsal ve tarihsel olanı önceleyerek ayırtırmaya çalışan bu yaklaşım, Burke'ün toplumsal yapı ve değişime ilişkin yorumlarının da temelinde yer almaktadır. Bir başka şekilde ifade edersek, birinci bölümde ele aldığımız 'epistemolojik-moral kurgu' ile sosyal teoriye ilişkin argümanlar birbirinden ayrılamaz bir bütünselliğe sahiptir. Burke'ün Aydınlanma aklı ve akılcılığına yönelik eleştirilerine dayanan düşünceleri doğrudan sosyal teorinin temel önermelerini doğurmaktadır.

Burke bir siyasetçi ve devlet adamı olarak güncelliğin içine çok fazla batmış olsa ve bu durum zaman zaman yazdıklarında ya da kullandığı dilde farklılıklara yol açmış olsa da, bütün konuşma ve yazılarında ileri sürdüğü argümanların spesifik bazı öncüllere dayandığını söyleyebiliriz. Entelektüel açıdan İskoç Aydınlanması'nın toprağında kök salan bu öncüller de asıl olarak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, 'toplumsal insan doğası' kavrayışına dayanmaktadır. Bu kavrayış üzerinde yükselen ve Burke'ün çeşitli yazılarına dağılmış olan bakış açısı ya da değerlendirme tarzı, çeşitli şekillerde sonraki düşünürlerde de açığa çıkmaktadır. Buradan hareketle,

* Bu başlık altında Burke'ün 'toplumsal yapı ve değişim'e ilişkin daha önce ele aldığımız düşünceleri tekrar edilmeyecektir. Temel amaç, Burke'ün sosyal teoriye ilişkin argümanlarının diğer düşünürlerdeki karşılığını ve genel olarak sosyolojik önemini incelemektir. Bunu yaparken, birinci bölümde olduğu gibi baskın olan belirli temalar ve düşünürler seçici olarak incelenecektir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Burke'ün Fransız Devrimi ve Jakobenizm eleştirisinin siyasal açıdan nasıl bir etki yarattığı ve daha sonraki siyasal çatışmalarda nasıl kullanıldığına ilişkin açıklamalar üçüncü bölümün sonunda yapılacaktır.

‘toplumsal yapı ve değişim’e ilişkin olan ve kendi tarihselliği açısından ‘devrim karşıtlığı’ temelinde şekillenen bu bakış açısının temel unsurlarını ele alabiliriz.

Öncelikle en önemli nokta Burke’ün toplumsal olanın önceliğini kabul etmesidir. Yukarıda açıkladığımız gibi Burke, Fransız Aydınlanması’nın atomistik bireyciliği ve toplumsal sözleşme kurgusuna dayalı birey-toplum algılayışına karşı Hume, Ferguson ve Millar gibi İskoç düşünörlere ve Montesquieu’ye yakın görünmektedir. Toplumsala ilişkin rasyonalist kurguların eleştirisine dayalı Burke’ü yaklaşım toplumu, bireysel iradeler üzerinde yükselen yapay bir kurum olarak değil, çoğu zaman ‘irrasyonel’ görölebilen geleneksel unsurların aktif rol oynadığı süreklilik taşıyan organik bir bütün olarak görmektedir. Bu yaklaşımda toplumsal kurumlar ve kurallar, gelenekler, teamüller, davranış biçimleri, ortak inançlar ve değerler kısacası bireyi aşan toplumsal ve tarihsel unsurlar vurgulanmaktadır. Soyut birey kurgusuna ve bu kurguya dayanan Aydınlanma’nın ve devrimcilerin bireyciliğine karşı çıkan Burke’ü yaklaşım, bireyi toplumsal ve tarihsel bir inşaa olarak görmekte; birey-toplum-devlet ilişkisini bu çerçevede değerlendirmektedir.

Burke’ün daha önce ayrıntılı olarak ele aldığımız bu çerçevedeki düşünceleri farklı bağlamlarda çeşitli düşünörlerde kendisini göstermektedir. Burke, akıl eleştirisi çerçevesinde Maistre, Bonald, Lamennais ve Chateaubriand gibi Kıta Avrupası’nın tepkici düşünörlерinden daha sofistike argümanlar geliştirmiş ve onların siyasal alandaki monarşist savunularını paylaşmıyor olsa da, özellikle sosyal teoriye ilişkin konularda üzerlerinde büyük etki yaratmıştır. Onaylayarak sıklıkla Burke’ten alıntılar yapan Maistre’yi, John Morley “Fransız Burke” olarak tasvir etmektedir. Mevcut toplumsal düzeni eleştirmek için, ondan bütünüyle bağımsızlaşarak keşfettiklerini sandıkları ‘toplum sözleşmesi’ ve ‘doğal hak’ kuramlarından hareket eden; toplumsal ve siyasal düşüncelerini, *a priori* bir muhakemenin ürünü olan bu soyut kurgulara dayandıran filozoflara şiddetle karşı çıkan Maistre, bu yaklaşımın insanın rasyonel düşünce ve eylem kapasitesini aşırı derecede abarttığını ileri sürmektedir. Maistre’ye göre, mevcut empirik gerçeklikten kopuk akla dayalı argümanlarla belirli ideal tasarılarını hayata geçirme peşinde olan bu bakış açısı, gerçek bir sosyal ve tarihsel analizi dışlamaktadır. Burke’ün de ifade ettiği gibi, bu yanlış teorik bakış açısı toplumsal ve siyasal alanda yıkıcı pratiklere yol açmaktadır. Maistre Fransız

Devrimi'ni Aydınlanma'nın rasyonel kurgularını gerçekleştirme teşebbüsü olarak görmekte ve yarattığı terörü bu temele dayandırmaktadır. *A priori* akıl yürütmenin yıkıcılığına karşı, mevcut toplumsal yapı ve tarihsel deneyime dayanan bir ihtiyatlılık önermektedir. Maistre'nin bu ve benzeri argümanları Burke'ün etkisinin kanıtları olarak sunulmaktadır.⁶⁹⁶

Benzer şekilde Bonald'ın sosyal teoriye ilişkin düşünceleri de birçok noktada Burke'ün etkisini açığa vurmaktadır. Bonald'a göre, kendi başına çaresiz olan birey her yerde zincire vurulmuş değildir; tam tersine bireyin oluşum ve gelişmesinin ilksel gücü ve yaşamsal bağlamı toplumdur.⁶⁹⁷ Toplumun bireyler üzerindeki biçimlendirici, eğitici ve oluşturuıcı etkisinden ayrı olarak sözcükler ve fikirler bile tasavvur edilemez. Dile ilişkin olan bu çözümleme, ahlakı ve sosyal ilişkileri de kapsayacak şekilde genişletilir. Bunların kaynağı akılda değil, toplumda ve toplumun birey üzerindeki etkisinde bulunabilir.

Toplumsal yaşamın temel amacı, mutlak bir özgürlük ya da eşitlik değildir. Toplumsal yaşam özgürlükle otoriteyi dengeler ve çoğu zaman zorunluluklara ve sınırlılıklara sahiptir. Birey aile, yerel cemaat, Kilise vb. gibi toplumsal ilişki biçimleri (ara mekanizmalar) içinde olgunlaşır ve toplumsal düzen için zorunlu olan değerleri/inançları/fikirleri edinir.⁶⁹⁸ Toplumsal bağların özünde hiyerarşi vardır; her düzeydeki eşitlik arayışı boştur ve gerçek dışıdır. Soyut birey kurgusu, doğal haklar

⁶⁹⁶ Burke'ün Maistre üzerindeki etkisi için bkz. Lively (ed.), "Introduction", Joseph de Maistre, **The Works of Joseph de Maistre**, s. 3-4.

⁶⁹⁷ "Birey, diye yazar genç Lamennais, bir düşlemden, bir düşün gölgesinden başka bir şey değildir. Hegel de aynı şekilde, bireyci-rasyonalist çabaları, toplumsal olanı salt bireysel itkilerin veya akıl edimlerinin sırasına indirgemekle eleştiriyordu." Nisbet, "Muhafazakarlık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 112.

⁶⁹⁸ Bonald da, Burke gibi, Fransız Devrimi'nin birey-devlet arasındaki ara erkleri yok etmesini şiddetle eleştirmekte ve bütün iktidarın devlette toplanmasının despotik sonuçlarını vurgulamaktadır. Nisbet'in ifadesiyle, "Bonald'ın gerek siyasal devlete, gerekse bireye yönelik eleştirel tutumu, ilgisini aradaki cemiyetlere (*intermediate associations*) yöneltir. Devrim bireyle devlet arasında aracılık yapan kilise, lonca ve diğer cemiyet biçimlerini sert bir biçimde olumsuz olarak etkilemişti; kardeşlik adına yapılmıştı bu; kardeşlik Jakobenler için *siyasal* kardeşlik anlamına geliyordu ve Jakobenler Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'deki (1762) tavsiyesine uyup varolan ara kümeleri kaldırarak, sonra da yenilerini yasaklayarak bu kardeşliği katıksız biçimde sürdürmeyi kararlaştırmışlardı... Ama Bonald'a göre insan ile devlet arasında cemiyet (*association*) katmanları bulunmadığı takdirde 'yasal' -yani meşru- toplum olanaksızdır. Bu tür ara toplumsal-ekonomik kümeler... siyasal hükümetin iktidarının sınırları olmakla kalmazlar, 'bunların insanlar servet ve statü belirsizliğine mahkum edildiğinde üyelik duygusu verme ve birlik halinde insanlara yaşamda önemli olma duygusu sağlama gibi bir başka üstünlüğü vardır'. Durkheim yüzyılın sonunda Bonald'inkine çok benzeyen bir önermeye,... 'mesleki cemiyetler' önermesine tamamıyla laik anlatımını kazandıracaktır." **A.g.e.**, s. 107.

fikri ve devletin otoritesinin doğa halindeki bireyler arasında gerçekleşen bir sözleşmeden kaynaklandığını söylemek mantıksal açıdan saçma, tarihsel açıdan da temelsizdir. Bireysel aklın argümanlarına dayalı bir devrimle toplumsal/siyasal düzeni değiştirmenin sonucu felakettir ve bu değişim uzun dönemde kendi kendisini hezimete uğratacaktır. Sağlıklı bir değişim, tarihsel ve toplumsal unsurlara saygı gösteren uzun dönemli ve evrimsel süreçlerin sonucudur.⁶⁹⁹

Dine ilişkin olarak geliştirilen sosyolojik perspektif de Burke'ün bakış açısını yansıtmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Burke dinsel ya da kutsal olanı doğrudan toplumsal olanla ilişkilendirmektedir. İngiliz Tarihi üzerine olan çalışmasında da açığa çıktığı gibi dinsel inanç, kurum ve değerler aynı zamanda belirli toplumsallık formlarıdır ve diğer toplumsal ilişkiler/değerler için destekleyici anlamda önemli işlevleri bulunmaktadır. *Les philosophes*'un, toplumun idamesinde hiçbir kayda değer ve pozitif rol oynamayan, çemberin dışında ve geçmişin kalıntısı öğeler olarak gördüğü dinsel inançların/fikirlerin/kurumların, toplumsal düzen açısından sosyolojik anlamdaki destekleyici rollerine/işlevlerine dikkat çeken bakış açısını Bonald da paylaşmaktadır. Bonald'a göre de, dinin yarattığı anlam çerçevesi sadece inanç ya da ahlaki ilkeler olarak değil bunların somutlaştığı ayinler, törenler, kurumlar ve pratikler setiyle bir bütün olarak, toplumsal düzen için zorunlu bir unsurdur. Geniş anlamıyla din, toplumsal pratiklerle iç içe geçmiştir ve toplumsal olandan dini ayırmanın imkanı yoktur. Din ve toplumsallık ilişkisinin bu yorumlanma tarzı, hemen hemen sonraki bütün muhafazakar düşünürlerin paylaştıkları bir perspektifi oluşturmuştur.⁷⁰⁰

Burke'ün toplumun farklılıklara dayalı, hiyerarşik ve eşitsizlikçi yapısına ilişkin düşünceleri, bir başka ifadeyle eşitlik karşıtlığı ve eşitleştirici çabalar karşısındaki sosyolojik argümanları sonraki kuşaklarca da benimsenmiş; hatta içeriği

⁶⁹⁹ Hampsher-Monk'un ifadesiyle, "Burke'ün Jakobenizmi, bu uygar Avrupa Hristiyanlık dünyasının dinsel, yasal, ahlaksal ya da toplumsal her düşünce ve uygulamasından ayrılmış laik bir din olarak değerlendirmesi, daha sonraki kuşağın muhafazakar kuramcılar tarafından kabul edilmiştir. - Fransa'da De Maistre ve Bonald, İngiltere'de Coleridge ve Wordsworth, Almanya'da Gentz ve Müller- Fransız Devrimi'ni açıklamayı umarak hem ulusal kimlik gelenekleri hem de toplumbilimsel kuramsallaştırmalar yapmaya ilişkin önemli kaynaklar oldular." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 348.

⁷⁰⁰ Robert A. Nisbet, **The Sociological Tradition**, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2. Baskı, 1994, s. 221-231.

zamanla farklılaşsa da, günümüze dek ulaşan önemli (ideolojik açıdan) ayrıştırıcı bir unsur olmuştur.⁷⁰¹ Bonald da, Maistre de eşitlik düşüncesine karşı çıkmış; belirli toplumsal işlevlerin yerine getirilmesi için sınıfları/tabakaları kaçınılmaz olarak görmüş; Hristiyan-Ortaçağ düşüncesinde önem verilen ‘büyük varlık zinciri’ gibi düşüncelerle, en küçük organizmadan Tanrıya dek ulaşan hiyerarşik bir dünya/evren algılamasıyla eşitsizlikleri doğallaştırmışlardır. Farklı bir bağlamda uygar/sivil toplumun çeşitli katmanlar halinde alt-bölmelere ayrılışını kaçınılmaz gören Hegel’e göre, “aile, devletin ilk ön-koşulu olmakla birlikte, sınıf ayrımları da ikincisidir”. Toplumsal sınıfların mevcudiyetini ve eşitsiz yapıyı meşrulaştırmanın önemli bir nedeni de Burke’un ifadesiyle, “tutunumsuz, şaşkınlık içindeki kalabalık” olan “yığınlar”dan duyulan korku ile ilişkilidir. Çünkü “aşağı düzeydeki cemaati bir arada tutan ilişkileri parçalamaya ve bu cemaati dağıtarak toplumsal-olmayan, sivil-olmayan, bağları-olmayan bir temel ilkeler kaosu haline getirmeye” çalışan devrimciler, bu yığınlara dayanarak merkezi ve despotik bir iktidar kurmayı amaçlamaktadır. Özcesi, bu merkezi ve despotik iktidara karşı duyulan korku, yığınlardan ve onların potansiyel düzensizliklerinden duyulan korkuyla yakından bağlantılıdır.⁷⁰²

Benzeri argümanları Alexis de Tocqueville’de de bulmak mümkündür. Tocqueville’e göre eşitlik yönündeki gelişmeler, gittikçe karmaşıklaşan toplumda bireyleri atomlar haline getirerek yalnızlaştıracak ve siyasal iktidar karşısında güçsüzleştirecektir. Anarşiye ya da tek kişinin despotizmine yol açabilir olan bu durum, özgürlüğün yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bir diğer deyişle, eşitleşen bireyler gittikçe birbirine benzemekte ve bu durum farklılıklara ve bununla ilişkili yaratıcılığa dayanan özgürlüğün altını oymaktadır. Eşitlik siyasal olarak despotizmi getirmekte, düşünsel olarak da yaratıcılığı engellemektedir. Tocqueville bu tehlikeye karşı aile, din, yerel cemaat ve örgütlenmeler gibi kurumların önemine dikkati

⁷⁰¹ Burke’ten beri süregelen klasik muhafazakar düşünce ile yeni sağ politikaların ideolojik eklemelerinden birisi olan yeni muhafazakarlık arasındaki kopuş ve süreklilikleri inceleyen Nuray Mert, özellikle süreklilikleri vurgulamakta ve bu bağlamda *eşitsizlikler karşısındaki meşrulaştırıcı ortak tavrın* altını çizmektedir. Nuray Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık”, **Toplumbilim**, 7, 1997, s. 58 vd.

⁷⁰² Nisbet, “Muhafazakarlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 115-117.

çekmekte, siyasal iktidarın bölünmesi ve yerel yönetimlerin güçlenmesini önermektedir.⁷⁰³

Burke ve Tocqueville'in düşüncelerini çeşitli açılardan karşılaştıran Sanford Lakoff, farklılıkları da belirtmekle birlikte özellikle benzerliklerin altını çizmekte ve bunları ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Buna göre iki düşünür kolonilere ilişkin özgürlük düşüncesi, eşitlik karşıtlığı, mülk sahibi ve eğitilmiş bir elit tabakanın (natural aristocracy) gerekliliği, mülkiyetin önemi ve sosyalizm korkusu, rasyonalizm eleştirisi, sosyal düzenin temeli olarak dinin olumlanması, geleneksel düşünce ve kurumlara saygı, özgürlüğü korumak için çoğulculuğun gerekliliği, homojenleştirme ve merkezileştirme karşıtlığı, sıradanlık (mediocrity) korkusu ve çoğunluğun despotizmi gibi konularda ortak düşüncelere sahiptir. Lakoff'a göre bu iki düşünür, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Raymond Aron ve Michael Oakeshott'un çalışmalarında entelektüel ifadesini bulan ve bir tür liberalizm-muhafazakarlık sentezi olan modern liberal muhafazakarlığın selefleridir.⁷⁰⁴

Nisbet'e göre Burke ile başlayan ve Maistre, Bonald, Lamennais ve Chateaubriand gibi düşünürlerde ifadesini bulan insan ve topluma dair önermeler, daha sonraki toplum bilimin/sosyolojinin temellerini oluşturacaktır. Birbiriyle yakından ilişkili olan bu argümanlar şöyle sıralanmaktadır: 1- Toplum bireysel parçacıkların mekanik bir toplamı değil, kökleri geçmişte bulunan ve işlevleri hemen fark edilmeyen kurumların ve bireylerin sonsuz sayıdaki ilişkilerinin organik bütünüdür. 2- Toplumsal olan bireysel olana tarihsel, mantıksal ve ahlaksal açıdan önceldir. 3- Toplum, analitik amaçlar için bile olsa, bireylere ayrıştırılamaz. 4- Toplumsal olan her şey karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde bulunur. 5- Kurgusal doğal haklar değil insanın değişmez gereksinimleri (needs) birincildir. 6- Her kişi, gelenek ve kurum beşeri hayattaki bazı temel ihtiyaçları karşılar ve diğer gelenek ve kurumların varlığı için gerekli olan işlevleri yerine getirir. 7- Toplumdaki küçük

⁷⁰³ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi Yayınları, 5. Baskı, 2004, s. 206-214.

⁷⁰⁴ Sanford Lakoff, "Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism", **The Review of Politics**, 60, 3, Summer 1998, s. 435-464; Stephen Miller de, Burke'ten doğan nehrin 19. yüzyılın aşırı muhafazakar (ultraconservative) düşüncesine değil, Alexis de Tocqueville'in ilerici muhafazakarlığına (progressive conservatism) aktığını ileri sürmektedir. Miller, "Edmund Burke Revisited", **Partisan Review**, s. 571.

sosyal gruplar (aile, yerel, dini ve mesleki çeşitli gruplar vb.) sosyal düzen için büyük önem taşır. 8- Beşeri varoluşun kutsal, rasyonel olmayan ve faydasız gibi görünen unsurları gerçekte önemli işlevlere sahiptir. 9- Toplumsal yapı farklılıklara ve hiyerarşiye dayanır. Hiyerarşi olmaksızın istikrar (stability) da olmaz. Bu nedenle eşitlik üzerindeki devrimci ve rasyonalist vurgu toplumsal düzenin altını oyar. 10- Otoritenin meşruluğu soyut hak ya da akıl aksiyomlarından değil, tarihsel ve toplumsal düzende kök salmış olan inançlardan, alışkanlıklardan ve geleneklerden kaynaklanır.⁷⁰⁵

Nisbet Burke'le başlattığı geniş anlamıyla muhafazakar düşünce geleneğinin, siyasal ya da dinsel nedenlerle övmek ya da yermek suretiyle saptadıkları argümanların, 19. yüzyıldaki sosyoloji ekollerinde 'bilimsel' bir içerikle devam ettirildiğini ve günümüze dek ulaştığını ileri sürmektedir. Burke'le başlayan sosyal teoriye ilişkin argümanların, Kıta Avrupası'nın muhafazakar düşünürleri vasıtasıyla Comte'a,⁷⁰⁶ Hegel'e⁷⁰⁷ ve Durkheim'a⁷⁰⁸ kadar izinin sürülebileceğini dile getiren

⁷⁰⁵ Her bir argümanın ayrıntıları için bkz. Robert A. Nisbet, "Conservatism and Sociology", **The American Journal of Sociology**, Volume 58, Number 2, 1952, s. 167-175.

⁷⁰⁶ Nisbet'e göre, Comte "Batı dünyasının illeti" ve Avrupa'nın bunalımı olduğuna inandığı bireyciliğin belirgin şekilde açığa çıkmasını sağladıkları için, "geriye dönük okul (retrograde school)" olarak adlandırdığı muhafazakar düşünürleri övmektedir. Kendi sistemi çeşitli açılardan farklılıklar taşımakla beraber Comte, sosyolojisinin iki büyük bölümünden birisi olan 'toplumsal statikler'in kökenini, bu muhafazakar düşünürlerin toplumsal düzen ve istikrar çözümlemelerinde bulmaktadır. Nisbet'e göre, bu nedenle, Fransız muhafazakarlığının devam eden geleneğinde yer alan muhafazakarların, değişmeksizin Comte'a methiyeler düzmesi, hem de Comte onların benimsedikleri Roma Katolisizmini resmen inkar ettiği halde, şaşırtıcı değildir. Nisbet, **The Sociological Tradition**, s. 56-57.

⁷⁰⁷ Çeşitli kayıtlar koyarak da olsa Nisbet, bu düşünce geleneğini Hegel'e de uzatmaktadır. Nisbet'in ifadesiyle, "Hegel'in rasyonalizmi, Akıl Çağı'nıkinden veya Aydınlanma'nıkinden farklı olarak, çoğunlukla fark edilmemekle birlikte, bizzat tarihte ve tarihin ürünleri olan kurumlarda yatan akla dayanır." Nisbet, "Muhafazakarlık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 113; Benzer şekilde George Sabine de, Burke-Hegel ilişkisine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Hegel'in idealizminde tamlığa erişen ve ondokuzuncu yüzyılda tabii hukuk sisteminin yerine geçen bu etkileyici fakat romantik felsefi yapıya Burke'un önemli katkısı oldu... Tanrısallığın toplum düzeninin içinde olduğu ve bunun tarih içindeki gelişimi duygusu, Burke'ü Hegel'e şaşırtıcı derecede yaklaştırmaktadır... Burke'un bütün dağınık ilkelerini sistematik bir şekilde kendi felsefesinde toplayan Hegel... Burke'un Hegel'i dolaysız bir şekilde etkilemiş olması söz konusu değildir... Hegel, Burke'un hiç sözünü etmiyor. Ne var ki Burke'un varsaydığı şeyi, Hegel kanıtlamaya çalıştı: bölük pörçük görünen toplumsal gelenek, bir genel toplumsal evrim sistemi içine yerleştirilebilir. Hegel, Burke'un düşünmediği bir başka şeyi de ortaya koydu: bu evrimin ussal biçimi, genel olarak felsefe ve toplum bilimlerine uygulanan bir yöntem şekline getirilebilir." George Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi II- Yeni Çağ**, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969, s. 298, 309, 311.

⁷⁰⁸ Kitabında Durkheim'ı, 'Tutuculuğun Kuramları' bölümünde 'Akla Karşı Başkaldırı' başlıklı kısma yerleştiren Burns, Burke'le arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Burns'e göre Durkheim, bireylerin kafalarındaki tüm 'önkavramları (preconceptions)' söküp atmalarını istemesine ve

Nisbet'e göre, bunlar öncekilerde daha dinsel bir paradigma içinden ifade edilirken, sonrakilerde dinsel referanslar tamamen yok olmuş ancak metodolojik argümanlar korunmuştur. Ayrıca önceki metinlerde polemik düzeyinde bulunan argümanlar, sonrakilerin elinde entelektüel analiz araçlarına dönüşmüştür. Nisbet bunun farklı alanlara ilişkin çeşitli örneklerini sunarak, muhafazakar düşünürlerde bazen açık ancak çoğu zaman örtük halde bulunan sosyal teoriye ilişkin argümanların, sonraki sosyoloji geleneğindeki sürekliliğini ayrıntılı şekilde göstermeye çalışmaktadır.⁷⁰⁹

Burke'ün sosyal teori çerçevesindeki argümanlarının yansımalarını farklı düşünürlerde bulmak mümkündür. Ancak tüm bu ortak argümanlara rağmen, birinci bölümde ayrıntılı olarak açıkladığımız gibi, Kıta Avrupası'nın tepkici düşünürleriyle İskoç Aydınlanması geleneğinde yer alan Burke'ü aynı kulvara yerleştirmek gerekir. Sosyal teori açısından bazı ortak sonuçlara ulaşırsak da, bunların temelinde yer alan argümantasyon ve entelektüel kökenler farklılık arz etmektedir. Özellikle Kıta Avrupası'nın Fransız tepkici düşünürlerindeki teolojik dilin ağırlığını, ortaçağa yönelik hayranlığın derinliğini ve Reform hareketleriyle başlayan tarihsel düşüş/yozaşma anlayışından hareketle Aydınlanma'ya yönelik toptan reddiyelerini dikkate aldığımızda, Burke'ün farklılığını daha iyi anlayabiliriz. Bu açıdan Muller'in 'teokratik muhafazakarlar'⁷¹⁰ olarak nitelediği Maistre ve Bonald gibi düşünürleri, entelektüel açıdan İskoç Aydınlanması'ndan beslenen bir 'Old Whig' olan Burke'ten

okuyucularını önyargıların sinsi doğasına karşı uyarmasına rağmen, "bireyin uslamamalarından çok daha önemli bulduğu bir tür toplumsal "düşünüş"ün varlığına inandı. Toplum, Durkheim'a göre, bireysel kafalar arasındaki eylemlerin ve tepkilerin ürünü olan, fakat doğrudan doğruya onlardan doğmayan "temsiller (representations)" yaratır... "Kuşkusuz her bireyde bu 'temsil'in bir parçası bulunur, ama tümü hiçbir bireyde bulunmaz [Durkheim'dan alıntı]". Durkheim'ın 'temsiller' ile anlatmak istediği şey, anlaşılan, belli bir toplumun gelenekleri, görenekleri ve idealleri idi. '*Toplum*' terimini özünde Edmund Burke'ün 'tür (species)' sözüne verdiği anlama ve amaca benzeyen bir anlam ve amaç vererek kullandı. Burke'ün bireyin aptal ancak türün akıllı olduğunu söylemesi gibi, Durkheim da, bireyin düşünüşünü düzeysel ve geçici bir düşünüş olarak gördü. Durkheim'a göre, düşüncelerin kalıcı değerler olmalarını sağlayan bilgelik ve derinlik yalnızca toplumun geleneklerinde ve düzenleyici kurallarında vardır." Edward McNall Burns, **Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950**, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984, s. 272-273.

⁷⁰⁹ Örneğin Nisbet'e göre, "Toplumsal olanın bireysel olan üzerindeki zorlayıcılığı, kolektif tasarımların bireysel olanlara önceliği ve ne bireysel, ne de psikolojik, ama daima toplumsal olan sosyolojik açıklamaların gerekliliği -ilk olarak muhafazakarların düşüncesinde ortaya çıkan bu önermeler- Durkheim'ın yöntembilgisel savlarının tam olarak esasını oluşturur." Nisbet, "Muhafazakarlık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 126, 118-127; Nisbet'in *The Sociological Tradition* başlıklı çalışması, esas ağırlığını Fransız ve İngiliz muhafazakarlığına verildiği Avrupa muhafazakarlığını, sosyolojinin ortaya çıkışının bir temeli olarak ele almaktadır ve bütünüyle bunu göstermeye/kanıtlamaya hasredilmiştir.

⁷¹⁰ Muller (ed.), "Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?", **Conservatism - An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present-**, s. 6.

tefrik etmek gerekir. Bu durum gerçekte 20. yüzyılın ikinci yarısında neden Maistre ya da Bonald'ın değil de Burke'ün düşüncelerinin önem kazandığını da açıklamaktadır. Burke'ün İskoç Aydınlanması çerçevesindeki liberal gelenekle bağlantısı ve ona atfedilen muhafazakarlığın liberal özü nedeniyle farklı olduğunu söyleyebiliriz.*

Bu noktada Burke, bu bölümün başında ifade ettiğimiz gibi, İskoç Aydınlanması'nda açığa çıkan anti-rasyonalist liberal geleneğin evrimci sosyal teorisi ile buluşmaktadır. Aklın işleyişine ve toplumsal insan doğasının niteliklerine dair ortak düşünceler üzerinde, ortak bir sosyal teorinin temel argümanları yükselmektedir. Kurucu rasyonalizm, doğa hali ve toplum sözleşmesi kurgularının eleştirisine dayanan bu yaklaşım, empirik bir perspektiften hareketle toplumsal insanı ve onun eylemlerinin ürünü olan ancak bilinçli bir tasarımı olmayan toplumsal kural ve kurumların tarihsel süreçteki evrimsel gelişimini incelemektedir.⁷¹¹ Rasyonel temelde kurgulanan soyut bir bireyden değil geniş anlamıyla toplumsal bireyden hareket edilmekte, sosyal yapı ve değişim bu çerçevede ele alınmaktadır.⁷¹²

* Burke'ün ve İskoç Aydınlanması düşünürlerinin sosyal teoriye ilişkin düşünceleri ve bunlar arasındaki ortak noktalar için, bu bölümün başında yer alan “ ‘Sosyal Teori’nin Temel Argümanları” başlıklı kısma bakılmalıdır.

⁷¹¹ “...bu ‘anti-rasyonalist bakış’, onların [Smith, Hume, Ferguson, Burke vb.] ilk defa müesseseler ve değerlerin, dil ve hukukun kümülatif büyüme süreciyle nasıl evrimleşmiş olduğunu ve beşeri aklın ancak bu çerçeve ile ve bu çerçeve içinde gelişmiş olduğunu ve başarıyla işleyebildiğini kavramalarına imkan verdi. Bu insanların argümanı tamamıyla, bu müesseseleri icat etmiş bağımsız ve mukaddem şekilde mevcut bir beşeri aklı ihtiva eden Kartezyen anlayışı ve sivil toplumun orjinal bir ‘sosyal mukavele’ ya da akıl bir orjinal kanun koyucu tarafından oluşturulduğu anlayışını hedef almaktadır.” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 47.

⁷¹² İskoç Aydınlanması düşünürleri ve Burke ilişkisini, birinci bölümde aktardıklarımıza ek olarak, çeşitli yorumcular dile getirmektedir. Örneğin Sabine, 18. yüzyıl rasyonalizminin düşmanları olarak Hume ve Burke’ü “Uylaşım ve Gelenek” başlığı altında birlikte incelemektedir. Sabine’in ifadesiyle, “...Burke, bir anlamda Hume’un us ve doğa yasasına ilişkin yadsımasını kabul ediyordu. Onun... toplumun tek başına usun ürünü olmadığını, topluma ilişkin ölçülerinin uylaşımlara, karanlık içgüdü ve eğilimlere, hatta önyargılara dayandığını söylemesinde meydan okuyan bir hava sezilir... Burke, Hume’un akıl ve tabii hukuka ilişkin ölümsüz doğrulara vurduğu darbeyi izleyen tepkiyi dile getirmektedir. Apaçık olan haklardan boşalan yere duygu, gelenek, idealleştirilmiş tarih geçti; birey kültürünün yerini topluluk kültürü aldı.” Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi II- Yeni Çağ**, s. 299; Stephen Miller’e göre Burke, “İskoç Aydınlanması’nın şerefli bir üyesidir”. Isaac Kramnick’in Burke için kullandığı “Aydınlanma’nın mezar kazıcısı” ibaresine karşı çıkan Miller, bu bütüncül ifadenin Burke için geçerli olmadığını, bu nedenle “Fransız Aydınlanması’nın mezar kazıcısı” demek gerektiğini ileri sürmektedir. Miller, “Edmund Burke Revisited”, **Partisan Review**, s. 562-563; Hampsher-Monk ise, “siyasal düşünce tarihçilerinin bundan sonra Burke üzerine yapacakları çalışmaların İskoç Aydınlanması ve özellikle Smith ve Hume ile ilişkileri üzerinde yoğunlaşması beklenebilir” diye yazmaktadır. Fırat Mollaer, “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakarlık: Burke’ten Hayek’e”, **Muhafazakar Düşünce**, yıl 1, sayı 2, güz 2004, s. 174.

Bu bağlamda Burke'ün sosyal teoriye ilişkin argümanlarını, İskoç Aydınlanması'ndan Hayek'e kadar uzanan anti-rasyonalist düşünce geleneği içine yerleştirebiliriz. Birinci bölümde ele aldığımız gibi Burke ve Hayek'in insan doğasına, aklın bilgi ve yargı sürecindeki güçsüzlüğüne ve sınırlılığına, beşeri bilginin sınırlılığına, insan zihninin işleyişinde ve sosyal davranışlarda zımni ya da ifade edilmemiş bilginin önemine ve işlevlerine, kurucu rasyonalizm eleştirisine dayalı evrimcilik savunusuna ilişkin düşünceleri birbirine paraleldir. Doğal olarak bunların bir çıktısı olan sosyal teoriye ilişkin argümanlar da benzeşmektedir. Akli tarihsel süreçteki evrimin dışında değil içinde gören Hayek, insanın “zorunlu ve giderilmesi mümkün olmayan bilgisizliği”nden⁷¹³ hareketle, “müdahale ile yön verilemez olan ve rasyonel-olmayan (non-rational) mahiyetteki vazgeçilmez çerçeveye sahip çıkmamız gerektiğini”⁷¹⁴ ileri sürerek, metodolojik açıdan, Burke'ün aklın işleyişinin temeli olarak gördüğü ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan geleneksel unsurlara yönelik vurgusuyla buluşmaktadır. İki düşünür de bu bağlamda, çoğu zaman soyut bir rasyonel muhakeme ile anlaşılamayan tecrübeler, geleneklere, tarihsel ürünlere ve kurumlara referansta bulunmaktadır.⁷¹⁵

Hayek'in kurucu rasyonalizm eleştirisi sosyal teori açısından, geleneksel/yerleşik kurumlar ve teamüllere karşı soyut aklın argümanlarının yüceltilmesine, ifade edilmeyen (inarticulate) ya da tarihsel sürecin ürünü olana karşı ‘bilinçli olarak’ ya da ‘önceden tasarlanarak’ yapılmış olanının savunulmasına eleştirel yaklaşmaktadır. Bu savununun epistemolojik ve moral açıdan imkansızlığının yanında, toplumsal ve siyasal açıdan da yıkıcı bir niteliği vardır. Hayek, Burke'ün de bir savunucusu olduğunu düşündüğü gerçek bireyciliğin, beşeri ilişkilerde açığa çıkan sosyal düzeni, bireysel eylemlerin öngörülmemiş, önceden hesaplanmamış/tasarlanmamış bir sonucu olarak gördüğünü ileri sürmektedir.⁷¹⁶

⁷¹³ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 21.

⁷¹⁴ Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 57.

⁷¹⁵ Hayek'in ifadesiyle, “gelişmiş kurumlara, gelenek ve alışkanlıklara ve ‘uzun bir geçmişi olan düstur ve kadim usullerin tanziminden doğan bütün özgürlük teminatları’na sahici bir saygı olmaksızın, belki hiçbir zaman özgürlüğe samimi bir inanç mevcut olmamış, ve tabi ki özgür bir toplumu işletmeye yönelik hiçbir başarılı teşebbüs olmamıştır. *Paradoks olarak görülebilir ama, iyi işleyen özgür bir toplumun, her zaman büyük ölçüde gelenek-bağlı bir toplum olacağı herhalde doğrudur.*” **A.g.m.**, s. 51 (vurgu bizim).

⁷¹⁶ Bu konuda benzeri düşünceleri dile getiren Popper'a göre, “Toplumsal ortamımızın yapısının belli bir anlamda insan yapısı olduğu, kurum ve geleneklerinin ne Tanrı'nın ne de doğanın ürünü olmadıkları, aksine insan davranış ve kararlarının sonucu oldukları ve onlar tarafından

Ansiklopedistlerin, Rousseau'nun ve Fizyokratların kurucu rasyonalizme dayanan sahte bireyciliğinin karşıtı olan ve Hume, Smith, Burke, Tocqueville vb. gibi düşünürlerde ifadesini bulan bu bireycilik anlayışı, insanın, onu sosyal sürece yönelik bir alçak gönüllülük tavrını benimsemeye teşvik eden sınırlılıklarının bilincinin ürünüdür.⁷¹⁷

Aklın kendi işleyişinin dayandığı kuralları açıklayamaması gibi birey de, sosyal hayatımızda yeri olan bilginin parçalılığı (fragmentation of knowledge) ve insan bilgisinin yapısal sınırlılıkları yani insanın her zaman bir 'bilmezlik' (cehalet) perdesi ardında hareket etmesi nedeniyle, toplumun işleyişinin dayandığı kuralları açıklamada yetersizdir. Sciabarra'nın ifadesiyle, "Hayek'e göre, yaşamlarımızı yöneten kuralları, gelenekleri ve alışkanlıkları onun ötesinde ifade edemediğimiz bir sınır bulunmaktadır. Biz, bu kurallara *içseliz (internal)* ve dışsal, aşkın bir rol oynayamayız. Sonuç olarak bu kurallar [zihnin ya da aklın] işlemesinin kendisine *içsel* olduğu için, bilincimiz bile farkında olmadığımız kurallara göre çalışmaktadır."⁷¹⁸ Özcesi, kurucu akıl toplumsal hayatın kural ve kurumlarının temeline yerleştirilemez; tüm bunlar insan doğasının işleyişinin sonucu olarak tarihsel evrim sürecinde kendiliğinden oluşmaktadır. Bu bakış açısı bireysel aklın sınırlarını aşan geleneklerin, göreneklerin, alışkanlıkların, tarihsel birikimin ve tarihsel süreçte oluşmuş davranış kodlarının önemini vurgulamaktadır. Hayek'e göre, "...başkalarıyla ilişkilerimizde ifadesini bulan ve bazısı eleştirel soruşturmanın dışında kalan pratik bilginin en önemli bölümünün çoğu, gelenekler ve uygulamalar temelli kültürel aktarımda, [Burke'ün de ileri sürdüğü gibi] *taklit yoluyla* geçer. Toplumsal dünyayla tüm ilişkilerimizde düşünce ve davranışlarımızda kaplayıcı olduğunu bildiğimiz, ancak içeriğini pek kestiremediğimiz bu zımni bilgi

değiştirilebilecekleri itiraf edilmelidir. Ama bu, onların bilinçli olarak tasarlandıkları ve gereksinmelere, umutlara ya da itilere dayanılarak açıklanabilecekleri anlamına gelmez. Tam aksine, bilinçli ve niyetli insan davranışları sonucunda ortaya çıkanlar bile, genel olarak, *bu türlü hareketlerin dolaylı, niyet edilmemiş olan, hatta çoğu zaman istenmeyen sonuçlarıdır*lar. Daha önce de dediğim gibi, "toplum kurallarının ancak küçük bir azınlığı bilinçli olarak tasarlanmışlardır, oysa büyük çoğunluğu insanların niyete dayanmayan davranışları sonucu 'türeyivermiş'lerdir." (vurgu orijinal metinde). Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt II, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı, 2000, s. 90.

⁷¹⁷ Yayla, **Liberalizm**, s. 157-158; "Birincisi [gerçek/anti-rasyonalist bireycilik] insanı tevazuya ve sosyal işbirliği sürecine katılmaya yönlendirirken, ikincisi [sahte/rasyonalist bireycilik] aklın gücüne aşırı bir inanç besler ve akıl tarafından biçimlendirilmemiş veya aklın kavrayamadığı her şeyi küçümsemeye teşvik eder." Yayla, **Özgürlük Yolu -Hayek'in Sosyal Teorisi-**, s. 98.

⁷¹⁸ Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 21.

unsurlarıyla bilgilendirilir ve güçlendiriliriz.”⁷¹⁹ Medeniyetin de temellerini oluşturan ve beşeri hayatın kültürel mirası olarak şekillenen bu kurum ve kurallar, insanların kurucu aklın argümanlarına başvurmaksızın kendiliğinden belirli bir düzen içinde yaşamalarını mümkün kılmaktadır.⁷²⁰

Burke’e benzer şekilde Hayek’te de vurgu, kurucu akıl eleştirisi üzerinde temellenen gelenek, alışkanlık ve tecrübenin önemine kaymaktadır. Hayek’in ifadesiyle, “toplumun, amaçlarımızın başarıyla takibinin vazgeçilmez şartları olan müesseselerinin çoğu, hakikatte, ne icat edilmiş olan, ne de görünürde böyle bir amaçla riayet edilen adetlerin, alışkanlıkların veya tecrübelerin ürünüdür.”⁷²¹ Kurucu aklın ürünü olmayan toplumsal kural ve kurumlar anlayışı, aklın sınırlarının altını çizdiği gibi siyasal alanın da sınırlarını çizmekte ve toplumsalın kendiliğinden gelişimini ve bu gelişimin insan doğasıyla bütünleşmiş yapısını vurgulamaktadır. Hayek’in, aklın terk edilmesi değil gerçek konumunun fark edilmesinin ürünü olarak gördüğü ‘evrimci rasyonalizm’ anlayışına göre, akıl ya da bunun taşıyıcılığını yapan özneler (bireyler, siyasal aktörler, devlet vb.) tarihsel evrimin ürünü olan ‘rasyonel olmayan çerçeve’ içinde hareket etmelidir. Ayrıca bu çerçeveye bütüncül şekilde müdahalede bulunmaya da teşebbüs etmemelidir. Burke’ün devrim karşıtı argümanlarını paylaşan Hayek’in ifadesiyle, “geliştirme konusundaki bütün gayretlerimizde her zaman bu veri bütün dairesinde çalışmalı, külliden ziyade cüzi inşayı amaç edinmeliyiz ve her aşamada eldeki tarihi malzemeyi kullanıp, bütünü yeniden dizayn etme teşebbüsü yerine, adım adım ayrıntıları geliştirmeliyiz.”⁷²²

⁷¹⁹ John Gray, **Post-Liberalizm -Siyasal Düşünce İncelemeleri-**, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004, s. 47.

⁷²⁰ Hayek’e göre toplumsal düzenin başarısı, “...çoğu zaman uygarlığımızın üyelerinin tasarım mahsulü olmayan davranış kalıplarına itaat etmeleri sayesinde, keza, üyelerin zorlama veya talimatların neticesi olarak değil, hatta bilinen kurallara herhangi bilinçli bir bağlılığın sonucu olarak da değil, ama, sağlam bir şekilde yerleşmiş alışkanlık ve geleneklerin neticesi olarak hareketlerinde bir düzenlilik sergilemeleri sayesinde. Teamüllerin önemini bilmesek ve hatta onların varlığına şuurlu biçimde vakıf olmasak bile, onlara genel riayet, içinde yaşadığımız dünyanın muntazamlığının ve bu dünyada yolumuzu bulmaya muktedir olabilmemizin zaruri bir koşuludur.” Ayrıca yine Hayek’e göre, “tasarım mahsulü olmayan kural ve teamüllere bu itaat ve geleneksel olana bu saygı... işleyen özgür bir toplum için elzemdir.” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 51-52.

⁷²¹ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 19.

⁷²² Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 58; Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 39.

İki düşünürde de, akıl ve akılcılığa ilişkin ortak kavrayışlar, sosyal ve siyasal teorideki argümanların da temelini oluşturmaktadır. Gray’ın, ‘*Bir Muhafazakar Olarak Hayek*’ başlığı altında yer alan, Hayek’e ilişkin aşağıdaki ifadeleri bütünüyle Burke için de geçerlidir: “...Hayek’in, bazıları bilinç araştırmasının dışında olması gereken kurallarla yönlendirilen insan aklı kavramının en büyük sonuçları toplumsal felsefeye yöneliktir. Çünkü Bacon, Descartes ve Spinoza tarafından çeşitli biçimlerde üstlenilen, akli sistematik bir gelenek ve önyargı tasfiyesine tabi kılan rasyonalist projenin iflasını gerektirir. Bizim açık bilgimiz muazzam bir zımni bilgi stokunun sadece görünen yüzeyi olduğundan kendi aklımızın gelenek ve önyargıları yönlendirebileceği konusundaki yeterliliğini asla bilemeyiz. Bu yüzden, aklın kendisini yönetmesine ilişkin rasyonalist ideal yanıltıcıdır.” Bu temel kavrayışın toplumsal ve siyasal sonuçları da Burke ve Hayek için aynıdır: “Modern radikal hareketlerin hepsi -Marksizm kadar genç Mill’den sonraki liberalizm de- Hayek için imkansız başarmaya yönelik girişimlerdir. Çünkü onlar zımni bilgiyi açık bilgiye çevirme ve toplumsal yaşamı kuramla yönlendirme arayışındadırlar.”⁷²³

Burke, İskoç Aydınlanması düşünürleri ve Hayek arasındaki ortaklıkları sıralayarak bu düşünce geleneğini, sosyal teoride ‘evrimci yaklaşım’ olarak niteleyen Sciabarra, bu yaklaşım tarzının kurucu rasyonalizme yönelik eleştirilerinin beş temel noktada toplandığını ileri sürmektedir. Buna göre, kurucu rasyonalizm: “1- mevcut toplumun sosyal ve tarihsel bağlamını dikkate almamaktadır; 2- teorisyen ve onun sosyal ve tarihsel ortamı arasındaki içsel ilişkiyi anlamamaktadır; 3- insanın rasyonalitesini, onun sosyal ve tarihsel özgüllüğünden soyutlanmış bir yeti olarak şeyleştirmektedir/somutlaştırmaktadır (reifies); 4-bilinçli beşeri amaç ve beşeri etkileşimin amaçlanmamış sonuçları arasındaki boşluğu kapatmak için düalist kuruculuğa dayanmaktadır; 5- açıkça ifade edilmiş (articulate) ve edilmemiş (inarticulate) sosyal pratikler ve bilgi tarafından oluşturulan sosyal eylemin

⁷²³ Gray, **Post-Liberalizm -Siyasal Düşünce İncelemeleri-**, s. 47; Mustafa Erdoğan da Hayek’teki liberal-muhafazakar sentezin altını çizmektedir: “Onun [Hayek’in] yazdıkları hem çok uzun bir zaman dilimine yayılmış olduğu, hem de çok çeşitli konuları içerdiği için; hakkındaki sağlıklı yargılardan çok, lehte veya aleyhteki abartmalı görüşler ağır basmaktadır. Fakat herhalde belli olan bir şey vardır: Hayek’in sosyal felsefesinde liberal ve muhafazakar unsurlar içiçe geçmiş durumdadır. Nitekim bazı yazarlar onu, “muhafazakar bir neo-liberal” olarak tanımlamaktadır.” Mustafa Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993, s. 34.

karmaşıklığını anlamamaktadır.”⁷²⁴ Sciabarra’ya göre evrimci perspektifin bu temel argümanları, Burke’ü entelektüel gelenekteki anahtar unsurların cisimleştirilmiş halidir. Bu çerçevede Sciabarra, Burke’ü muhafazakar entelektüel gelenek ile rasyonalist olmayan liberal düşünce geleneği arasındaki temel uzlaşmayı vurgulamaktadır.⁷²⁵

Toplumsala ilişkin düşünce ve argümanlarda kendisini gösteren bu uzlaşma gelenek, alışkanlık ve tecrübenin önemini vurgulamakta; tarihsel süreklilik algılamasına dayalı bir bakış açısıyla toplumsal kural ve kurumların evrimci niteliğine işaret etmektedir. Analizlere empirik bir perspektiften hareketle ‘birey’ temel alınarak başlanmakla birlikte, bu birey belirli toplumsal ve tarihsel koşullar içinde kavranmaktadır. Sciabarra’ya göre, atomistik bireyciliğin karşısında yer alan bu evrimci düşünce geleneği toplumun ailelerle, birliklerle, çeşitli gruplarla bir ilgisi ve bağlantısı olmayan, tecrit edilmiş soyut bireylere bölünemeyeceğini ileri sürmektedir.⁷²⁶ Tarihsel evrim sürecinin önemini vurgulayan bu düşünürlere göre,

⁷²⁴ Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 30; her bir argümana ilişkin açıklamalar için bkz. **A.g.e.**, s. 30-78.

⁷²⁵ Sciabarra’nın ifadesiyle, “Burke’ü muhafazakarlık ve İskoç liberalizmi aynı kumaşandır”. Ayrıca Sciabarra, Hayek’le birlikte Karl Popper ve Michael Polanyi’yi de bu evrimci sosyal düşünce geleneğine dahil etmektedir. **A.g.e.**, s. 32-38; Nuray Mert de, daha kapsayıcı bir ifadeyle de olsa, aynı düşünceyi dile getirmektedir: “...muhafazakarlık ve liberalizm, öteden beri, ittifak halinde olmasalar da, toplumsal-siyasal sonuçları itibarıyla, paralellik arz eden kuramsal temellere sahip görüşlerdir. Klasik liberalizm de, muhafazakarlık da, toplumsal düzenin insanın kavrayışı ve müdahalesinin ötesinde bir işleyişe dayalı olduğu görüşünü paylaşırlar. Muhafazakarlık, bu düzeni bazen ilahi bir düzenlemenin yansıması, bazen insan tecrübesinin tarihin süzgecinde damıttığı mirası olarak ifade ediyor, ama her iki durumda da vurgulanan husus; tek bir insanın veya birey olarak insanın bu karmaşık işleyişe akıl erdirmesinin ve müdahalesinin imkansız olduğudur. Muhafazakarlık, bu nedenle, büyük toplumsal idealleri, değişim özlemlerini anlamsız ve yararsız bulur... en klasik ifadesini Adam Smith’in ‘görünmez el’ kavramsallaştırmasında bulan, liberalizmin dayandığı piyasanın doğal bir denge mekanizması olduğu fikri, muhafazakarların toplumu tanımlayış biçimine büyük bir paralellik gösterir. Ekonomik liberalizmin yakın geçmişteki en büyük ismi Hayek, aynı şeyi ‘kendiliğinden düzen (‘spontaneous order’) olarak ifade eder, Hayek’e göre, toplumları oluşturan ‘düzenli yapılar birçok insanın eseridir, fakat insan kurgusu değildir’, kendiliğinden düzenlerin ‘bütünselliğini herkesin anlaması gerekmez, bu bütünsellik öyle karmaşık koşullara kadar gidebilir ki hiçbir akıl onu kavrayamaz.” Nitekim, ekonomik liberalizmin, devletin piyasaya müdahalesine karşı çıkmasını temellendirdiği düşünce budur.” Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık”, **Toplumbilim**, s. 59-60.

⁷²⁶ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Burke atomistik birey kurgularına karşı çıkmakta, toplumsal ve tarihsel olanı vurgulamaktadır. Ancak tekrar altını çizmek gerekir ki, Burke’ü toplumsal insan doğası anlayışına ulaştıran temel çıkış noktası empirizmden hareketle insan zihninin, davranışının, yargılarının yapı ve işleyişini açıklama çabasıdır (*Enquiry*’deki temel argümanlar). İskoç Aydınlanması’nın ‘insan bilim’ anlayışında olduğu gibi inceleme nesnesi ‘birey’dir; ancak rasyonalist bir kurgu olarak değil mevcut sosyalite içindeki bireydir. Metodolojik olarak ‘birey’den hareket edilmekte fakat tarihsel evrim sürecinde oluşmuş, bireyi aşan ve insan doğasında yer etmiş olan unsurlar vurgulanmaktadır. Bu yaklaşımın sosyal ve siyasal teori açısından sonucu şudur: Birey

toplum ya da medeni düzen akla dayalı kurgularla yeni baştan inşa edilemez; çünkü toplumsal düzenin akılcı kavrayışın sınırlarını aşan bir yapısı vardır. Hemen göze çarpmayan nüanslara ve anlaşılması zor bir karmaşıklığa sahip olan toplumsal kurumların, aklın *a priori* ilkelerine dayanarak anlaşılması ve kurgulanması mümkün değildir.⁷²⁷

Burke'ün toplumsalın organik, işlevselci ve evrimci yapısına ilişkin daha önce ele aldığımız düşünceleri ve bu düşünceler üzerinde yükselen müdahale karışıklığını, sonraki dönemde farklı bağlamlarda bulmak mümkündür. Buna göre toplumsal yaşamın, akılcı kavrayışı aşan karmaşık yapısını kendi iç dinamiği ile yenileme gibi bir özelliği vardır. Bu nedenle tarihsel evrimin ürünü olan kendiliğinden değişime/gelişime dışarıdan yapılacak suni müdahaleler, toplumun yapısını bozacak ve öngörülemez olan sonuçlara yol açabilecektir. Toplumun bir kurumuna ya da bölümüne dışarıdan yapılacak müdahale sadece onunla sınırlı kalmayacak ve bütün bir yapıyı etkileyecektir. Bu durum, toplumsalın organik doğasının dolaysız bir sonucudur. Çaha'nın ifadesiyle, "Amerikalı muhafazakar sosyolog David Easton'ın geliştirmiş olduğu sistem teorisi tam da bunun altını çizer. Easton'a göre sistem, değişik organların birbirine işlevsel yöntemle bağlandığı bir bütünlüğü arz eder. Bu bütündeki organlar zamanla değişim geçirirler. Bir organdaki değişim diğerlerine de yansiyarak sistemin tümünde bir değişime yol açar. Bu bakımdan sistemin önemli iki özelliği Easton'a göre 'değişim' ve 'intibak'tır. Sistem,

müstakil bir ahlaki birimdir fakat tarihsel ve toplumsal bir yerleşik gelenek çerçevesinde mevcuttur ve geleceğe yönelik olarak da ancak böyle bir gelenek çerçevesinde gelişme gösterebilir ve özgür olabilir. Bireyin özgürlüğü geleneğin zincirinin kırılıp atılması ile değil ancak gelenek içinde mümkündür.

⁷²⁷ Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 36-41; Benzer düşünceleri Karl Popper da dile getirmektedir. Popper'a göre sanatçı-siyasetçilerin yeni bir toplumsal sistem oluşturmak için mevcut kurum ve geleneklerin kökünü kazımayı önermeleri, "bir yenisi boyanmazdan önce silinip temizlenmesi gereken bir tuval üstündeki resme pek benzemektedir". Ancak bunu yapmak mümkün değildir. Bunun temel nedeni, "ressamın ve onunla işbirliği yapanlarla birlikte, yaşamalarını olanaklı kılanların, daha iyi bir dünya düşlerinin ve planlarının, doğru dürüstlük ve ahlaklılık ölçülerinin hep toplumsal sistemin, yani silinecek resmin parçaları olmasıdır. Tuval gerçekten temizlenecekse, kendilerini ve ütopyacı planlarını da yok etmeleri gerekecektir... Siyasal sanatçı, tıpkı Arkhimedes gibi, kaldıracını dayayabilmek için toplumsal dünyanın dışında tutunacak bir yer bulmaya özenir. Fakat böyle bir yer var olamaz; toplumsal dünya, herhangi bir yeniden-kuruluş sırasında da işlemeye devam etmek zorundadır. Toplumsal yapıcılıkta daha çok deneyim edinene kadar, kurumlarını niçin azar azar düzeltmek zorunda olduğumuzun basit nedeni budur." Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt I, s. 163; Popper'ın, kitabının başına Burke'ten yaptığı bir alıntıyı yerleştirdiğini de belirttim.

kendi içsel dinamiğiyle yeni değişimlere intibak sağlayacak bir özelliğe sahiptir.”⁷²⁸ Özellikle işlevselci sosyoloji ekollerinde açığa çıkan ve toplumsalın kendi iç işleyişini ve dinamizmini vurgulayan bu yaklaşım, dışsal müdahalenin olumsuz etkilerini vurgulayarak ideolojik anlamda muhafazakar argümanların savunusunu dile getirmektedir. Buna göre toplum, bir bina gibi dışarıdan müdahalelerle şekil verilebilecek bir yapı değildir. Her bir müdahale onun doğal dengesini bozacaktır. Bu nedenle toplumsal değişim kendi doğal evrimi içinde gerçekleşmelidir.⁷²⁹

Benzer şekilde Burke’ün toplumsal kurum ya da kuralların akılcı kavrayışın sınırlarını aşan ve her zaman aşıkâr şekilde anlaşılamayan zımni işlevlerini vurgulayan düşünceleri de değişik şekillerde ifade edilmiştir. Toplumsal eylemlere ilişkin *niyette olmayan sonuçlar* ilkesi ile birlikte, bu ilkeyi bütünleyen *zımni işlev* vurgusu da, Burke sonrası için süreklilik taşıyan düşünsel araçlar olmuştur. *Zımni işlev* vurgusu, çoğu zaman çıplak akla ters düşebilen kuralların, kurumların, geleneklerin, alışkanlıkların ya da davranışların yaşamlarımız için çok önemli, sosyal düzen için vazgeçilmez olan ve ortadan kalkmadıkça tecrübe edilemeyecek olan zımni işlevleri olduğunu ileri sürmektedir. Harries’in ifadesiyle, “Burke’ün sezgisel ve pragmatik olarak anladığı şey, yirminci yüzyılda antropoloji ve sosyolojide önemli bir görüş olarak ciddi bir amacı yokmuş ya da sadece dekoratif hatta Nuh nebiden kalma görünen kurumlar ve uygulamaların zımni işlevlerinin araştırılmasının bir temel büyüme sanayiine dönüşmesinde olduğu gibi ortaya çık[mıştır].”⁷³⁰ İnsan eyleminin önceden tasarlanmamış etkilerinin önemini vurgulayan *niyette olmayan sonuçlar* ilkesi de, Hirschman’a göre Burke’ün Fransız Devrimi’ne gösterdiği tepkiden başlayarak günümüze dek siyasal, toplumsal ve ekonomik düzende iyileştirme için önerilen/yapılan bir amaçlı eylemin daha olumsuz sonuçlar doğuracağı ya da çare aranan durumun şiddetlenmesine hizmet edeceği şeklindeki argümanlarda kullanılmıştır.⁷³¹ Buna göre, kamu yararını amaçlayan

⁷²⁸ Ömer Çaha, “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, **Liberal Düşünce**, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, s. 19.

⁷²⁹ Sosyolojik işlevselciliğin bu konuya ilişkin argümanları için bkz. Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 265-296.

⁷³⁰ Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, s. 94.

⁷³¹ Hirschman da Burke’ün bu çerçevedeki toplumsal ve siyasal argümanlarının entelektüel kökeninin İskoç Aydınlanması olduğunu dile getirmektedir: “...kendisi [Burke] İskoç Aydınlanma düşüncesi içinde yer aldı. Bu düşünce insan eyleminin önceden tasarlanmamış etkilerinin önemi üzerinde

devrimci çabaların toplumsal sonucu kötülük, felaket ve iddia edilen hedef ve umutların tam tersi olacaktır; “özgürlüğe ulaşma girişimleri toplumu köleliğe sürükleyecek, demokrasi isteği oligarşi ve tiranlığı üretecek, sosyal refah programları daha çok ya da eskisi kadar yoksulluk yaratacaktır”.⁷³² Hirschman, ilk kez Burke’ün Devrim eleştirisinde siyasal ifadesini bulan bu argümantasyonun daha sonra, 19. yüzyılda oy kullanma hakkının genişletilmesi taleplerine ve yoksul yasalarına (Poor Laws), 20. yüzyılda ise refah devletini oluşturan ekonomik ve sosyal politikalara karşı kullanıldığını ifade etmektedir.⁷³³

Burke’ün toplumsal yapı ve değişime ilişkin düşünceleri mantıksal olarak devrim karşıtlığını doğurmaktadır. Bir diğer deyişle toplumsal insan doğasının nitelikleri, birey-toplum ilişkisinin yapısı, toplumsal yapının organik bütünlüğü vb. gibi gerçekte birbirine göndermede bulunan ve birbirini bütünleyen anlayışların Burke’teki doğrudan sonucu devrim karşıtlığıdır. Bir anlamda devrim, doğal olana karşıtlıktır ve medeniyetin gelişimi açısından bir sapmadır. Burke’ün devrime ilişkin yorumları, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi insan, toplum ve tarihe ilişkin belirli bir bakış açısının ürünüdür ve bunun temelinde de İskoç Aydınlanması’nın oluşturduğu söylemsel çerçeve yer almaktadır. Aralarındaki farklılıklar saklı kalmak kaydıyla, İskoç düşünürlerin ve Burke’ün düşünceleri akılcılık eleştirisi temelinde yükselen bir tarihsel evrim ve kendiliğinden düzen savunusudur. Bu açıdan Kıta Avrupası’nın radikal siyaset anlayışını ve bununla ilişkili olan devrimciliğini reddetmektedir. İnsan, toplum ve siyasete ilişkin birbirini bütünleyen belirli argümanların oluşturduğu bu düşünsel yapı, daha sonraki dönemde de radikal değişim ve devrim eleştirisi bağlamında kullanılacaktır/kullanılmıştır.*

Aynı düşünce geleneğinde yer alan Hayek’in düşünceleri de, yukarıda aktardığımız gibi Popper’ın değerlendirmeleri de, toplumsala ilişkin benzer argümanlardan hareketle radikalizm/devrim karşıtlığını ifade etmektedir. Sosyolojideki işlevselci ekollerin de, çatışmacı ekollere karşıt olarak, mevcut

durmuştu. Bu nosyonun en iyi bilinen uygulaması, Burke’ün ekonomik görüşlerini topyekün kabul ettiğini ifade ettiği Adam Smith’in Görünmez El doktrini idi.” Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, s. 26.

⁷³² A.g.e., s. 24.

⁷³³ Hirschman’ın tek tek düşünürler bazında verdiği ayrıntılı örnekler için bkz. A.g.e., s. 23-54.

* Bu konudaki açıklamalar üçüncü bölümde yapılacaktır.

toplumsal-siyasal düzenin desteklenmesi ve ayakta kalmasının yollarının gösterilmesine ilişkin düşünceler ürettiği ve bu çerçevede radikal değişim ya da devrimlerin engellenmesini amaçladığı söylenebilir. İşlevselciliğin toplumsala ilişkin argümanları ilginç şekilde bazı açılardan Burke'ün düşüncelerini çağrıştırmaktadır.⁷³⁴ Buradan hareketle, işlevselciliğin özellikle Marksizm gibi çatışmacı ve devrimci düşüncelere karşı savunulmasını ve karşıtlarınca tutucu sonuçlar doğurmakla itham edilmesini daha iyi anlamak mümkün olacaktır.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Burke'ün Avrupa medeniyetinin tarihsel gelişimi bağlamında din adamları ve soylular sınıfını savunan yorumları onun elitizmini ve sınıfsal konumunu göstermektedir; ancak burada bizim için önemli olan, bu toplumsal tabakaların çıkarlarını savunmanın ötesine geçen (Montesquieu'de olduğu gibi) sosyolojik argümanlardır. Ayrıca buradaki din ve soyluluk çerçevesindeki savunu, dogmatik bir statiklik olarak değil tarihsel değişimin dinamizmi içinde yer almaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Burke istikrarlı bir toplumsal düzen için hiyerarşinin kaçınılmazlığını, aşırı bir eşitleştirme çabasının despotizme yol açacağını düşünmektedir; bu öngörü burjuva toplumu ya da ticari toplum için de geçerlidir.⁷³⁵ Ticari toplum da hiyerarşiye, sınıfsal farklılıklara, otoriteye, belirli sorumluluklara, dinin ve geleneklerin sağladığı değer ve inançlara, kısacası Burke'ün nazarında kurulu bir düzenin unsurlarına gereksinim duymaktadır. Bu nedenle Burke, Fransa'daki radikal dönüşümü bu gerekliliklerin bilincinde olmamakla eleştirmekte⁷³⁶ ve aşırılığın despotizme yol açacağını belirtmektedir. Sonuçta yapılanların, özgürlükleri mevcut durumdan da geriye götüreceğini, bir diğer

⁷³⁴ Talcott Parsons'ın Rus Devrimi'ne ilişkin analizindeki eleştirileri; radikal değişimin mümkün olmadığı ve eski toplumun temel değerlerinin kendilerini yeniden dayattıkları düşüncesi; değişimin ancak süreklilik içinde yaşandığı argümanı vb. Burke'ün düşüncelerini çağrıştırmaktadır. Sosyolog Lewis Coser'in toplumsal çatışmanın işlevlerine ilişkin argümanları da, yine devrimci değişim olasılığına karşı mevcut toplumdaki farklı kesimlerin uzlaşmazlıklarını veri almakta ve bundan çıkan (çatışmalı da olsa) uyumun altını çizmektedir. Coser'e göre totaliter sistemler ideolojik açıdan kapalı bir konsensüs ortamında bu çatışmaları istikrarlı şekilde taşıyamamakta ve devrimci eğilimlere yol açmaktadır. Ayrıca işlevselci tabakalaşma analizi de, Burke'ün düşüncesinde olduğu gibi, toplumsal eşitsizliğin doğallığını, gerekliliğini, kaçınılmazlığını ve bu nedenle meşruluğunu ileri süren argümanlar içermektedir. Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 287-296.

⁷³⁵ C. B. Macpherson, **Burke**, Oxford: Oxford University Press, 1980, s. 69.

⁷³⁶ Furniss'in ifadesiyle, "Burke'ün Devrim korkusu[nun nedeni şudur]... O [Fransız Devrimi], İngiltere'de o zamana değin kapitalist tasarımı/projeyi besleyen/taşıyan ve güzelleştiren gelenekleri ve usulleri bir kenara fırlatmanın ve kapitalizmi dünyaya yalın/çıplak halde sunmanın habercisidir. Bu nedenle şövalyelik çağına yönelik hayıflanma, [gerçekte] insan haklarına ilişkin düşüncelerin bütün boyun eğme ilkelerini kökünden söktüğü bir toplumda ticaretin muhtemel yazgısına yönelik hayıflanmadır." Furniss, **Edmund Burke's Aesthetic Ideology**, s. 182.

deyişle, Weberci anlamda bir ideal tip olarak ‘toplumsal düzen’in istikrarını sağlamayacağını savunmaktadır. Süreklilik içindeki değişimi, düzen ve otoritenin gerekliliklerini vurgulayan bu çerçevedeki argümanlar, daha sonraki bazı düşünürlerde ve düzeni sürdürmeyi amaçlayan sosyoloji geleneğinde yerini alacaktır. Bazı düşünürler bunları, Burke’ten daha dini bir tonlamayla savunurken, çoğu düşünür ise dinsel unsurları arındırılmış bir şekilde teorikleştirecektir. Burke’ü önemli kılan, modernlik için çok önemli olan Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi çerçevesinde, sistematik olmasa da bu düşünceleri etkili şekilde pratik siyaset sorunlarıyla birleştirerek ifade eden ilk düşünür olmasıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİDE VE PRATİKTE SİYASET

Burke'ün siyasal alana ilişkin düşünceleri, birinci ve ikinci bölümde ayrıntılı olarak incelediğimiz argümanlarının siyasal sonuçları olarak görülebilir. Bir diğer ifadeyle, epistemolojik-moral kurgu ve sosyal teoriye ilişkin argümanlar, teoride ve pratikte siyasetin algılanma biçimini dolaysız şekilde etkilemektedir. Ancak Burke'ün bu çerçevedeki düşüncelerini Hobbes, Locke ya da Rousseau'da olduğu gibi sistematik bir şekilde işlediği bir eseri yoktur. Dolayısıyla siyasal argümanlar, özellikle Fransız Devrimi başta olmak üzere çeşitli pratik siyasal çatışmalar içinden çıkartılmak zorundadır. Bu durum gerçekte, Burke'ün siyasetin doğasına ilişkin anlayışıyla da uyumludur. Burke'e göre siyasetin ilkeleri bir kitap içinde toplanamayacağı için, kaçınılmaz olarak reel gerçeklikten, tarihsel süreçteki tecrübe ve deneyimlerden devşirilmek ve pratikteki sonuçları açısından değerlendirilmek zorundadır.

A- Siyasette Rasyonalizm ya da Radikal Siyaset

Burke'ün Aydınlanma akılcılığına karşıt epistemolojik ve moral kurgusu, doğrudan politik alana ilişkin varsayımlarını belirlemektedir. Buna göre akılcı temelde meşrulaştırılan belirli siyasal ideallerin ya da formüllerin benimsenmesi, pratikte doğru olanın nasıl gerçekleştirileceği sorununu çözmez. Bir diğer ifadeyle, belirli siyasal düşüncelerin ve kuralların kabul edilmesi zorunlu olarak iyi yönetimi oluşturmayacaktır. Bu siyasal düşünce ve kurallar ancak diğer sosyal ve kültürel unsurlarla karşılıklı etkileşimle sağlıklı bir siyaset için olumlu sonuçlar doğurabilir. Burke'ün açıklamalarında genel ilke ve prensiplerin önemini kabul eden, ancak bunu koşulların belirleyiciliği içine yerleştiren bir bakış açısı bulunmaktadır.⁷³⁷

⁷³⁷ Burke'ün ifadesiyle, "...büyük mutsuzluklara yol açan hataların hemen hepsinin aynı kaynaktan çıktığını görüyoruz. O da, koşulları, zamanı, mekanı, konjonktürü ve aktörleri dikkate almaksızın birtakım genel ilkelere saplanma hatasıdır. Bütün bu faktörleri titizlikle ele almadığımız takdirde, bugünün ilacı yarının zehiri oluyor demektir." Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", *Reflections* içinde *Appendix*, s. 285.

Burke'e göre, hiçbir aklı başında insan kendisini soyut ve evrensel düşüncelere göre yönetmez. Ancak bu durum tarihsel/toplumsal gelişmenin içinde şekillenmiş, sağduyuya dayanan sağlıklı prensiplerin olmadığı anlamına da gelmez. Bir diğer ifadeyle, evrensel moral, toplumsal ve siyasal ilkelerin, zorunlulukların rasyonel olarak doğrulanamaması bunların hiç olmadığı ya da hiç doğrulanamayacağı anlamına gelmez.⁷³⁸ Çünkü bu tarz ilkelerin rehberliği ve ışığı olmaksızın, diğer her şeyde olduğu gibi siyasetteki kararlarımız da tikel olgu ve olayların karmakarışık düzensizliğini yansıtacaktır. Burke'ün pratik akıl/sağduyu (prudence) savunusu burada kendisini göstermektedir. Buna göre, siyasal konulara ilişkin hiçbir evrensel ilke rasyonel olarak (rationally) doğrulanamaz; "saf metafizik soyutlama" bu konularda geçerli değildir. Çünkü siyaset kural dışı durumları, farklılıkları, istisnaları ve tadilatları gerektirmektedir. "Bu kural dışılıklar ve tadilatlar, mantıksal yöntemle değil pratik aklın/sağduyunun ilkelerince anlaşılabilir. Sağduyu, siyasal ve moral erdemlerin sadece en başta geleni değil aynı zamanda hepsinin [bütün erdemlerin] yöneticisi, düzenleyicisi ve standardıdır."⁷³⁹

Bu noktada Burke, devlet adamı ile üniversitedeki profesörün perspektifindeki farklılığı vurgulamaktadır. Profesör yalnızca genel bir toplum görüşüne sahiptir; devlet adamı ise bu genel düşüncelerle birleştirmesi ve hesaba katması gereken sayısız durumla karşı karşıyadır. Bu durumlar sonsuzdur, değişkendir, geçicidir ve sınırsız şekilde birleşir ve ayrılırlar. Burke'ün ifadesiyle, "bunları dikkate almayan bir devlet adamı sadece hatalı değil, katıksız bir delidir". Devlet adamının eylemlerine, tarihsel/toplumsal evrimin ürünü olan genel ilkelerin ışığını kaybetmeksizin, bu koşullar rehberlik edecektir. Çünkü devlet adamı, içinde bulunulan zamanın/koşulların zorunluluklarına ters bir eylemle ülkesini yıkıma uğratabilir.⁷⁴⁰

Burke, siyasetin soyut aklın ilkelerine uydurulması gerektiğini savunanları çok şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve onları 'ucube metafizikçiler (monster

⁷³⁸ Russell Kirk, "Burke and the Philosophy of Prescription", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, 1953, s. 374-375.

⁷³⁹ Burke, "An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)", *Selected Writings and Speeches*, s. 628.

⁷⁴⁰ Burke, "Speech on the Petition of the Unitarian Society (1792)", *Selected Writings and Speeches*, s. 377.

metaphysician)’ olarak adlandırmaktadır. ‘Ahlaki imgelemin gardırobundan’ tedarik edilen geleneksel unsurları önemsemeyen hatta onları aklın önündeki engeller olarak gören, Voltaire’in ‘iyi yasalar yapmanın tek yolunun mevcut bütün yasaları yakarak işe yeni baştan başlamak’ olduğuna dair sözlerinde ifadesini bulan yaklaşım Burke’e göre, gelecekteki hayli belirsiz bir iyilik adına mevcut insanlara çok büyük zarar vermeyi meşru hale getirmektedir. Metafizikçilerin siyasal ve toplumsal olana bakışı, geometricinin ya da kimyacının inceleme nesnesine bakışındaki eğilimlerini yansıtmaktadır. Siyasal ve toplumsal yapının doğasını matematik gerçeklikler gibi soyut olarak algılayan ve çözüm yollarını bu soyutluk üzerine kuran metafizikçilerin gözünde insanlar, deneylerinde kullandıkları farelerden daha değerli olarak görülmezler. Bunun nedeni, metafizikçilerin geleneksel unsurlardan kopmalarının bencil iradelerinin keyfiliğini sınırlandıran tahayyüli çerçeveleri yok etmesi ve bunların beraberinde taşıdığı hikmetten, sağduyudan ve erdemlerden uzaklaştıkları için insaniyetlerini (humanity) yitirmeye başlamalarıdır.⁷⁴¹

Burke’ün Fransız Devrimi bağlamındaki ‘radikal siyaset’ eleştirisinin temelinde, metafizikçilerin gerçekliği algılayışlarının çarpıklığına yaptığı vurgu yer almaktadır. Buna göre, insanın evrenle, Tanrıyla ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde kusurlu doğasının ve acizliğinin farkında olarak benimsediği alçakgönüllü ve temkinli tutum, metafizikçiler bu bakışı yitirdikleri için onlarda yerini, kendini Tanrı yerine koymaya bırakmıştır. Bir diğer ifadeyle, metafizikçilerin ‘büyük varlık zinciri’ içindeki yerlerini terk edip Tanrıyı oynamaya çalışan bir gerçeklik algılayışları ve bunun beslediği ruh halleri vardır. Geleneksel çerçeveleri ve referans noktalarını reddetmeleri, toplumsal-siyasal yapının organik bütünlüğünü ve tarihsel sürekliliğini göz ardı eden, ahlaki ve pratik sonuçları açısından tehlikeli olacak bir gerçeklik algılayışını doğurmuştur. Ahlaki açıdan, kontrolsüz tutkuları nedeniyle diğer insanları tam anlamıyla insan olarak göremez ve onları kendi politik idealleri için araçsallaştırırlar. Bunun pratikteki sonucu ise bireyler ve toplum için yıkım ve büyük

⁷⁴¹ Burke, “A Letter to a Noble Lord on the Attacks Made upon Mr. Burke and His Pension in the House of Lords”, **Selected Writings and Speeches**, s. 692-694.

acıdır (Fransız Devrimi'nin terörü gibi). Burke'e göre siyasetteki rasyonalizm ya da radikalizmin temelinde bu gerçeklik algısı ya da kurgusu yatmaktadır.*

Burke için siyaset, reel toplumsal çeşitliliğin sonucu olan farklı çıkarların mevcut düzeni ve bu düzen içinde oluşan anlamı bozmayacak yöntemlerle, en iyi şekilde uzlaştırılmasıdır. Bu nedenle siyasetin ilkelerini bir kitap içinde toplamak imkansızdır.⁷⁴² Çünkü siyaset, tarihsel durumlara bağlı olarak özgürlükle-zorunluluğu uyumlu bir birlik içinde sağlamayı amaçlayan incelik gerektiren pratik bir bilimdir. Bu nedenle soyut ilkelerden oluşan bir siyaset/devlet bilimi, empirik gerçeklikten kopuk bir metafiziğin ifadesi olacaktır. Burke'ün ifadesiyle, "bir devlet/millet (commonwealth) inşa etme, onu yenileme ya da reforme etmeye ilişkin bilim, deneye dayalı (experimental) diğer bilimler gibi *a priori* öğretilemez. Bu pratik bilimde bize yol gösterecek olan kısa bir tecrübe değildir; çünkü moral saiklerin gerçek sonuçları/etkileri her zaman hemen ortaya çıkmaz; evveleminde zararlı görülen şey, daha uzun süreli işleyişinde mükemmel olabilir ve onun üstünlüğü başlangıçta neden olduğu kötü sonuçlardan neşet edebilir. Aynı zamanda tersi de olabilir; çok memnuniyet verici başlayan akla yatkın projeler, çoğu zaman yüzkarası ve berbat olan sonuçlara yol açar. Devletlerde, ilk bakışta kısa bir an için görünen ve devletin refahının ve sıkıntılarının büyük bir kısmının temelde kendisine dayandığı, ekseriya muğlak ve adeta gizil olan bazı saikler vardır. Bu nedenle haddi zatında pratik olan ve böyle pratik gayeleri amaçlayan yönetim/devlet bilimi (the science of government), tecrübe gerektiren ve hatta ne kadar bilge ve gözlemci olursa olsun bir insanın bütün hayatı boyunca edinebileceği tecrübeden daha fazlasını gerektiren bir öze sahiptir. Bu bilim, yüzyıllardır toplumun ortak amaçlarına tahammül edilebilir derecede cevap vermiş olan bir yapıyı yıkmaya ya da onu tekrar

* Burke'ün karşı çıktığı bu gerçeklik algılayışını daha iyi anlamak için, birinci bölümde incelediğimiz Aydınlanma aklı ve akılcılığına karşı eleştirilerine bakılmalıdır.

⁷⁴² Burke siyasetin teknokratik bir yaklaşım açısıyla değerlendirilmesine karşı çıkar. Buna göre kendi uzmanlık alanlarında çok iyi olmakla birlikte kendilerini bu teknik alana çok fazla hasreden kişiler, devlet (state) olarak adlandırılan çok yönlü oluşumun gerektirdiği niteliklerden uzak olurlar. Çünkü bir çok veçheye sahip devlet denen oluşum için bütün olarak insanlığın bilgisine, karışık ilişkilerdeki tecrübeye, anlaşılması zor çeşitli dışsal ve içsel çıkarların kapsamlı ve birbiriyle ilişkili görünümüne dayanan şeylerde ehliyeteye sahip olmak gerekir. Burke, **Reflections**, s. 44-45.

inşa etmeye, gözlerinin önünde muteber fayda (utility) kalıpları ve modelleri olmaksızın, teşebbüs eden bir insan için sonsuz uyarılar taşır.”⁷⁴³

Yukarıdaki uzun pasajın işaret ettiği gibi Burke için siyaset biliminin yapısı, Rousseau’nun olguları bir yana bırakarak normatif yaklaşımı benimsemesinin tam tersi şekilde, *a priori* bir temelde değil bütünüyle empirik temellerde kavranmaktadır. Bu hususta yöntemsel açıdan Montesquieu ve İskoç düşünürlerle aynı düşünen Burke, siyaset bilimini gözleme, tecrübeye ve deneyime dayandırmakta ve bireylerin rasyonel kapasitesini aşan, yüzyılların ürünü olan bir tür çok yönlülük ve karmaşıklıkla tanımlamaktadır. Gerçekte bu bakış açısı, Burke’ün insan ve toplumun doğasına ilişkin düşüncelerinin mantıksal sonucudur. Çünkü siyaset, insanların ve toplumların kaderi üzerine verilen yaşamsal kararları belirlediği ve içeriğinde çok geniş bir yelpazeye yayılan birçok unsuru barındırdığı için, bu pratik ve durumsal karmaşıklık niteliği Burke’e kaçınılmaz görünmektedir. Burke’ün ifadesiyle, “insanın doğası karmaşıktır; toplumun amaçları muhtemel en büyük karmaşıklığa sahiptir; bu nedenle iktidarın hiçbir basit tasarrufu ve talimatı, hem insanın doğasına hem de onun ilişkilerinin keyfiyetine uygun değildir. Yeni siyasal yapılarla/anayasalarla övünmeyi amaçlayan bir mekanizmanın basitliğini işittiğinde, şaşkınlık içinde bu sanatçıların yaptıkları işten bütünüyle bihaber olduklarına ya da külliye görevlerini savsakladıklarına hükmediyorum. Basit yönetimler/devletler kökünden bozuktur...”⁷⁴⁴

Görüldüğü üzere insan ve toplumun karmaşık doğası, siyaset biliminin de *a priori* bazı ilkelere indirgenmesini engellemektedir. Burke bu tarz çabaların, siyaset

⁷⁴³ A.g.e., s. 61; ayrıca bkz. Gérard Gengembre, “Burke”, (ed.) Joseph Losco ve Leonard Williams, **Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views-**, New York: St. Martin’s Press, 1992, s. 394-395.

⁷⁴⁴ Burke, **Reflections**, s. 61-62; Bu bağlamda Burke’e paralel düşünen Hayek, İngiliz gelenek hukukunun ve Roma Anayasası’nın evrimsel oluşumunu örnek vererek, özgürlüğün koşullarına ilişkin birbirine zıt iki düşünce geleneğinin farkını vurgulamaktadır: “Cicero, Cato’nun Roma anayasasının ‘tek bir insanın dehasına değil, birçok insanın dehasına dayanması, yani bir kuşak içinde değil de yüzyılları ve nesilleri içine alan uzun bir dönemde teşekkül etmiş olması’ münasebetiyle diğer devletlerin anayasaları karşısında üstün olduğunu söylediğini aktarır... Ne cumhuriyetçi Roma ne de Atina -antik çağın iki özgür ulusu- bu cihetle rasyonalistler için bir örnek teşkil edebilirdi. Rasyonalist geleneğin kurucu piri Descartes’e göre, modeli sunan aslında Sparta idi; Sparta’nın gücü ve refahı ‘kanunların tek tek iyi olmasından değil... fakat sadece tek bir adam tarafından icat edilen kanunların hepsinin aynı gaye istikametinde olması sayesindeydi.’ Binaenaleyh Robespierre, Saint-Just ve ‘sosyal’ ya da ‘totaliter demokrasi’nin daha sonraki sözcülerinin çoğu için olduğu gibi, Rousseau için de özgürlük ideali Sparta idi.” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 48.

bilimini basite indirgediğini, yapılan işin ya da görevin hakkını vermediğini ve bu açıdan cehalet ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Burke'e göre siyaset bilimi, empirik gerçekliğin karmaşıklığını, çeşitliliğini ve çok etkenliliğini göz önüne alan, uzun tarihsel süreçteki tecrübeye ve deneyimlere dayanan, insan doğasının yapı ve işleyişine ve toplumun organik yapısına vakıf bir çerçevede şekillenmelidir. Yukarıdaki alıntıda ifade ettiği gibi Burke, toplumsal ve siyasal eylemlerin niyetlenilmemiş (tasarlanmamış) sonuçlarına özellikle vurgu yapmaktadır. Buna göre, başlangıçta çok iyi görünen akılcı ya da akla uygun projeler sonuçta felaketlere yol açabilir; akıl dışı ya da zararlı görülenler ise uzun vadeli sonuçları açısından daha üstün ve faydalı olabilir. Açıkça görüldüğü üzere Burke, daha sonraları sosyal ve siyasal teoride 'tasarlanmamış sonuçlar yasası (the law of unintended consequences)' olarak adlandırılacak bu argümanlarında İskoç Aydınlanması düşünürlerine benzer açıklamalarda bulunmaktadır.

Burke, rasyonalist bakışın siyaset-toplum ilişkisini kurgulama tarzına yönelik eleştirileri çerçevesinde kendi anlayışının temel argümanlarını da ortaya koymaktadır. Daha açıklayıcı olması bakımından metafor kullanacak olursak siyasi faaliyet, deney ruhu ve özgür yenilenmeye dayanan bir tür '*toplumsal mühendislik*' olarak değil, toplumsal yapının kendi iç gelişimine dayanan bir tür '*toplumsal bahçıvanlık*' olarak kavranmalıdır. Bir diğer ifadeyle, Burke'ün yaklaşımı mekanik bir bakışı yansıtan mühendisliğe değil, organik bakışa gönderme yapan bahçıvanlığa benzetilebilir.⁷⁴⁵ Aydınlanma filozoflarının '*siyasal alanın belirleyiciliği*' anlayışının karşısına '*toplumsal alanın belirleyiciliği*' anlayışını geçiren Burke, siyasetin toplumsal yapının doğasına ve işleyişine uygun olması gerektiğini vurgulamaktadır. Burke'e göre bu bağlamdaki en güzel örnek İngiliz Anayasası'dır. Bu anayasa, genel olarak insanın toplumsal doğasına ilişkin Burke'ün kabul ettiği temel nitelikleri kendisinde somutlaştıran bir politik oluşumdur. İngiliz Anayasası tarihsel sürekliliği koruyarak, değişimi bu süreklilik içinde gerçekleştirip esnekliği ve kendiliğinden gelişimi sağlayarak, radikal yeniliklerle mevcut düzende kriz ya da kaos yaratmayarak insan doğasına uyum sağlamış bir yapıda şekillenmiştir.

⁷⁴⁵ Jennifer M. Welsh, **Edmund Burke and International Relations -The Commonwealth of Europe and the Crusade against the French Revolution-**, New York: St. Martin Press, 1995, s. 94.

Burke’ün ifadesiyle: “Bu politika, bana derinlikli düşünmenin sonucu gibi geliyor ya da düşünmeden ari (without reflection) ve onun üstünde bir bilgelik olan doğanın izinde yürümenin sevindirici mahsulü... Doğanın örnekliğinde işleyen anayasal bir politika vasıtasıyla, mülkümüze ve yaşamlarımıza sahip olduğumuz ve onları naklettiğimiz şekilde hükümetimizi ve ayrıcalıklarımızı elimizde tutar ve naklederiz... Siyasal sistemimiz, dünyanın düzeni ve geçici parçalardan oluşan kalıcı bir bünyeye sahip varoluş türüyle tam bir uyum ve simetri içindedir; insan ırkının büyük, esrarlı ortaklığına şekil veren etkileyici bir hikmetin düzenlemesiyle, bütün, herhangi bir zamanda, asla yaşlı, orta-yaşlı veya genç değildir. Fakat değiştirilemez bir sabitlik durumu içinde çürüme, düşme, yenilenme ve ilerlemenin sürekli değişen akışıyla hareket eder. Böylece devletin idaresinde, doğanın yöntemini koruyarak geliştirmeye çalıştığımız şeyde asla tamamıyla yeni değiliz; elimizde tutmaya çalıştığımız şeyde de asla tamamıyla eski değiliz... Topluluğun tarihsel sürekliliği, daimi değişimi gerekli kılar. Toplum her zaman siyasi faaliyet için uygun vesile olabilecek anormallikler, suistimaller, gerilimler, tehlikeler ve bunun yanında ilerleme için verili potansiyellerle karşı karşıyadır.”⁷⁴⁶

Diğer konularda olduğu gibi burada da İngiliz-Fransız karşılaştırmasına başvuran Burke’e göre, İngilizler siyasal alandaki geleneklerine saygıyla sahip çıkmakta, tarihsel evrimin ve bilgeliğin ürünü olarak gördükleri devlete ilişkin teamülleri (governmental prescription), Fransızların yaptığı gibi elbise değiştirircesine yenilememektedir. Çünkü insan doğasının empirik somutlaşmasını yansıtan yaşam biçiminin tarihsel süreçteki evriminin ürünü olan devlete ilişkin teamüller ya da anayasal biçimler/kurallar, bu özelliklerinden dolayı çok yavaş bir değişim geçirirler. Bu nedenle kendilerine intikal eden mirasa (*entailed inheritance*) saygıyla yaklaşan İngilizler, “aklın zayıf tertiplerini tahkim etmek için emin ve güçlü olan içgüdülerini yardıma çağırarak... devlet yönetiminde doğanın yöntemini takip etmektedirler.”⁷⁴⁷ Bu yöntem, siyasal düzeyde hiçbir değişim yaşanmaması anlamına gelmez. Genel bir ifadeyle yaşam biçimindeki değişimler doğal olarak siyasal alana da etki edecektir. Ancak Burke, toplumsal alanda olduğu gibi siyasal düzeyde de, değişimlerin tarihsel sürekliliği ve istikrarı bozmayacak şekilde yavaş ve aşamalı

⁷⁴⁶ Burke, *Reflections*, s. 33 vd.

⁷⁴⁷ A.g.e., s. 34.

gerçekleşmesi gerektiğini savunmaktadır.⁷⁴⁸ Doğanın yöntemi ve onu örnek alan İngilizlerin yöntemi budur.

Burke'e göre bu yaklaşım, filozofların ve devrimcilerin iddia ettiği gibi geçmişin akıl dışı hurafelerini takip etmek değildir; tarihe bencil bir yenilenme ruhuyla ve kendini Tanrı yerine koyarak bakmak yerine, kusurlu doğasının ve mütevazı konumunun bilincinde olan bir tutumla bakan “felsefi bir kıyas ruhu”dur.⁷⁴⁹ Bu ruhla hareket eden İngilizler, spekülasyonları değil doğalarını takip etmekte; filozofların duygusuz icatlarını değil yüreklerinin sesini dinlemektedir. Bunun tam tersini yapan Fransızlar ise, insan doğasını ve toplumsal gerçekliği dikkate almayan aklın soyut argümanlarını takip etmektedir. Burke'e göre, bunun sonucunda filozofların teorileri ve devrimcilerin eylemleriyle Fransa bir deney sahası haline gelmiştir. Ancak toplumsal ve siyasal alanda deney ruhuyla hareket etmenin sonucu kaçınılmaz olarak anarşi ve kaostur. Hampsher-Monk'un ifadesiyle, “[Burke'e göre] İngiltere'de olduğu gibi zaman içinde gelişmiş olan anayasalar, 'çeşitli zorunlulukların ve çarelerin sonuçlarıdır... Bu sonuçlar, deneyimle öğrenilmiş araçları' sağlarlar. Fransızlar ise, bunun tersine bir yeri yıkıp temizleyen müteahhitler gibi davranırlar. Böyle yaparak eylemlerini dayandırabilecekleri eski her uygulamada ve yerleşik yasanın yetkesini yok edip insanların koşul ve alışkanlıklarında ani değişiklikler yaratarak işleri kendileri için daha zor hale getirirler. Siyaset, baskıdan ayrı olarak, sürekli bir konsensüs oluşturmayı gerektirir... Devrimciler, varlıklarını sürdüren alışkanlıklardan, geleneklerden ve kurumlardan kurtulabilecekleri yanılsaması içinde iş görmüşlerdir. Bu, ya olanaksız olduğu için ya da eğer etkisini

⁷⁴⁸ Burke'ün bu çerçevedeki düşünceleri yönetsel açıdan Montesquieu'ye benzemektedir. “Montesquieu'nün her tür ideal devlet kurgusunu somut gerçekliğe aykırılık gerekçesiyle yadsıması, bilimsel olarak nitelenebilecek bir yaklaşımdır. Fakat aynı zamanda Montesquieu, geleneksel yasaların ve kurumların ülkenin özel koşullarına uygun düşmesinden dolayı bunların zorla değiştirilmemesini salık vererek tutuculuğa (muhafazakarlığa) ‘bilimsel’ bir temel de kazandırmış olmaktadır. Ona göre bir siyasal değişim, koşullar (ulusun ruhu) temelinde yaşanan uzun süreli değişikliklerin kendiliğinden ulaştığı zorunlu bir sonuç olmalıdır. Böyle bir değişim, doğa ile ilkenin her birinin, ülkede huzursuzluk yaratmadan kendini diğerine göre ayarlaması demektir. Oysa, koşulların getirdiği bir zorunluluk olmaksızın siyasal yapıyı tepeden inmece bir şekilde, bir devrim yoluyla değiştirmeye kalkışmak, ilke ile doğanın arasındaki uyumu bozar, ülkeyi düzensizliğe sürükler. Önemli olan düzen ise (ki birçok düşünür gibi Montesquieu için de öyledir), düzensizliğe yol açacak bir zorlamada bulunmak gerekir; çünkü her devrim bir sonraki devrimi çağırır.” Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 394-395.

⁷⁴⁹ Burke, **Reflections**, s. 34.

göstermişse, siyasetin salt güç uygulanmasına karşıt olmasını olanaksızlaştırarak en feci sonuçları doğuracağı için bir yanılısamadır.”⁷⁵⁰

Burke bu çerçevede Fransa’daki devrimci yönetimi, siyasette rasyonalizmin ya da radikal siyasetin bir örneği olarak görmektedir. Buna göre Fransızlar, eski döneme ait olanı hor görüp her şeyi yeni baştan inşa etmeye çalışarak, “ticaretlerine sermayesiz başlamışlardır.”⁷⁵¹ Burke’e göre yönetimin aşırılıklarını düzeltmenin yolu her şeye sıfırdan başlamak değildir; bakışları eski geleneklere, Avrupa’nın kadim ortak yasasına çevirerek düzeltmeler yapmaktır. Fransızlar bunu kendi tarihlerinden çıkartabilirler; eğer atalarının kurduğu yapının silinmiş fizyonomisini yeniden bulmanın imkansız olduğunu düşünüyorlarsa bakışlarını İngilizlere çevirmeleri yeterlidir. Bu ortak temele dayanarak yıpranmış unsurlar tekrar tamir edilebilir.⁷⁵² Ancak Burke Fransızlara İngiltere’yi örnek almalarını tavsiye ederken, bunu yöntemsel anlamda ve kendi koşullarını dikkate alarak yapmaları gerektiğinin de altını çizmektedir: “Ben İngiliz Anayasası’nı överken ve iyice incelenmesini salık verirken, onun dış biçiminin ve tam tertibatının sizin için ya da onu kölece taklit edecek herhangi bir halk için model olmasını kastetmedim. Ben size, onu meydana getiren ana *ilkeleri* ve sizde de ortak olan öğelerden faydalanarak, anayasanın geliştirilme tarzını salık vermek istedim. Bunun, benim ortaya attığım hayali bir teori olmadığından eminim... Siz de onları [*ilkeleri*] bizim yaptığımız gibi geliştirebilir, devlete, zamanın ihtiyaçlarına ve ülkenizdeki mülkiyetin durumuna göre

⁷⁵⁰ Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 360; ayrıca bkz. Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 34-36.

⁷⁵¹ Burke, **Reflections**, s. 36.

⁷⁵² A. Tocqueville, Burke’ün bu çağrısını şaşkınlıkla karşılamakta ve Devrim’in özgün karakterini anlamamanın bir işareti olarak görmektedir: “...bu ihtilalin, birçok yüzyıl boyunca Avrupa halklarının çoğunda ortak kabul etmeksizin hüküm sürmüş olan ve genellikle feodal kurumlar adı altında tanımlanan o siyasal kurumları, koşulların eşitliğini temel alan daha tekdüze ve daha basit bir toplumsal ve siyasal düzeni ikame etmek üzere, ortadan kaldırmaktan başkaca bir etkisi olmadığı açıkça görülür... Eğer [Devrim] olmamış olsaydı da eskimiş toplumsal yapı her yerde, burada daha önce, orada daha sonra, çöküp dağılmaktan geri durmayacaktı; yalnızca birdenbire yıkılacak yerde parça parça dökülmeye devam edecekti. Devrim, uzun sürede yavaş yavaş ve kendiliğinden tamamlanacak olan şeyi, ihtilaçlı ve ıstıraplı bir çabayla, geçiş olmaksızın, önlem olmaksızın, hiçbir şeye aldırmadan, aniden tamamlamıştır. Yaptığı iş bu olmuştur. Bugün fark edilmesi bunca kolay görünen şeyin, en uzak görüşlüler için bile onca karışık ve onca gizli kalması şaşırtıcıdır... Burke, gözlerinin önünde bulunan şeyin, özellikle Avrupa’nın o eski ortak yasasını ortadan kaldırmak zorundaki ihtilal olduğunu görmemektedir; söz konusu olanın, başka bir şey değil, tastamam bu olduğunun farkında değildir.” Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 72-73.

uyarlayabilirdiniz kanısındaım. Tabii, bu mülkiyetin muhafazasını ve monarşinizin hakiki temelini korumayı tüm reformlarınızda öngörmek şartıyla.”⁷⁵³

Burke, bu ortak temelde, toplumu oluşturan farklı unsurların ya da tabakaların uyumlu birlikteliğinin kurumsal mekanizmalarını görmektedir. Fransa’nın eski düzeninde ve İngiltere’nin mevcut anayasasında yansıtılan bu yapıda çatışan çıkarlardan, birbiriyle çelişen güçlerin karşılıklı mücadelesinden toplumsal ve siyasal alanda bir uyum çıkmaktadır. Devrimci yönetimin eski düzendeki büyük bir kusur olarak gördüğü bu çelişkili ve karışık çıkarlar, gerçekte ani ve aceleci düzenlemeler ya da değişimler için faydalı bir denetim ya da fren (check) işlevi görmektedir. Çatışan farklı çıkarları uyum içine sokan bu yapı, “bütün değişimleri doğal olarak ılımlılığa yol açan bir *uzlaşma* konusu yapmakta; şerir, kaba/ham ve niteliksiz iyileştirme çabalarını engelleyerek *ölçülülük* üretmekte; azınlık ya da çoğunluktan kaynaklanan keyfi iktidarın bütün pervasız eylemlerini uygulanamaz kılmaktadır.”⁷⁵⁴ Bu gerçek monarşide (real monarchy) farklı ve çatışan çıkarlara sahip tabakalar/kesimler uzlaşmak zorunda kalmaktadır.⁷⁵⁵ Burke’e göre tarihsel evrim sürecinin ürünü olan bu yapı bir anda oluşturulamaz: “Anayasamızın çeşitli bölümleri kendilerini, uzun bir süreçte, tedricen ve neredeyse farkına varılmayacak bir şekilde diğer bölümlere ve kendi ayrı amaçlarıyla birlikte ortak amaçlara uyumlu hale getirmişlerdir. Ancak çatışan bölümlerin uyuşması, bizim ülkemizde olduğu gibi sizin ülkenizde de ya da herhangi başka bir ülkede, basit anlık bir düzenlemenin sonucu değildir; hiçbir sağlıklı kafa onu bu şekilde yapmayı düşünmemiştir.”⁷⁵⁶

Burke’e göre, Fransızlar uzun zaman içinde oluşmuş tarihsel bilgeliğin ürünü olan ve içinde “anın bayağı pratiğinin ötesinde bir erdem ve hikmet standardı”⁷⁵⁷ barındıran bu yapıyı, iyileştirmeler yaparak kendi mevcut durumlarına adapte etseler ve devam ettirselerdi, gerçek özgürlüğü ve eşitliği sağlayabilir; despotizmi

⁷⁵³ Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 286.

⁷⁵⁴ Burke, **Reflections**, s. 35 (vurgular Burke’e aittir).

⁷⁵⁵ Burke’ün İngiltere’deki sistemin niteliğine ilişkin düşüncesini Hume da paylaşmaktadır: “Bir İngiliz olan Hume, içinde yaşadığı siyasal düzenden hoşnuttur. Ancak özgürlükle bir tuttuğu İngiltere’deki siyasal sistemi, saf bir monarşi olarak değil, karma bir anayasa olarak algılar: ‘Yönetimimizin karma yapısı, bizim ne monarşi ne de cumhuriyet olmamıza yol açar... Özgürlüğe biraz monarşi katılınca, yönetim daha fazla özgür olur.’ Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 347.

⁷⁵⁶ Burke, “Letter to a Member of the National Assembly”, **Reflections** içinde *Appendix*, s. 288.

⁷⁵⁷ Burke, **Reflections**, s. 36.

yeryüzünden silebilirlerdi. Böylece özgür bir anayasaya, güçlü bir monarşiye, disiplinli bir orduya, reforme edilmiş ve saygıdeğer bir din adamları sınıfına, yumuşatılmış fakat canlı bir soylular sınıfına ve alt sınıfların ya da halkın da içinde olduğu bir liberal düzene sahip olabilirlerdi. Oysa Fransızlar, insanlığın *gerçek moral eşitliğini* (*the real moral equality of mankind*) sağlayan koşullarda erdemle mutluluğu amaçlayan, halinden memnun, çalışkan ve itaatkar bir halka sahip olmak yerine; canavarlar yaratan kurguları ve insanlara yanlış ve nafil beklentiler aşıl原因an düşünceleriyle, sadece hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak olan *gerçek eşitsizliği* (*real inequality*) daha da kötüleştiren ve ağırlaştıran bir durum yaratmışlardır.⁷⁵⁸

Burke'ün yukarıdaki ifadeleri 'eşitlik' konusundaki yaklaşımını da açığa vurmaktadır. Buna göre insanlar ancak ahlaki düzeyde gerçek bir eşitliğe sahip olabilirler; toplumsal ve siyasal düzeyde ise hiçbir zaman bütünüyle yok edilemeyecek olan bir gerçek eşitsizlik mevcuttur.⁷⁵⁹ Önemli olan bu gerçek eşitsizliği katlanılabilir düzeyde tutmak ya da mümkün olan iyileştirmeleri yapmaktır. Yoksa ideal bir eşitlik kurgusundan hareket etmek mevcut eşitsizliği daha da arttıracaktır. Burke'ün ifadesiyle, "...aynı düzeye getirme girişiminde bulunanlar asla eşitlemezler. Muhtelif yurttaş tanımlarına sahip bütün toplumlarda bir tanım en başta gelmelidir. Bu nedenle düzleyiciler (levellers) sadece şeylerin doğal düzenini değiştirir ve çarpıtırlar; onlar toplumun yapısını, sağlamlığın gerektirdiği zemin üzerinde olması gerekeni havaya yerleştirmeye çalışarak kurmaktadır."⁷⁶⁰

Burke'e göre, Fransa'daki yönetim aldığı kararlarla ve uygulamalarıyla doğal gelişim sürecine ters hareket etmektedir. Fransızların takip ettiği sofistler* de, insan doğasını ve toplumsal düzenin somut koşullarını dikkate almadıkları için hiçbir zaman daha özgür ve eşit bir sistem önerememişlerdir.⁷⁶¹ Burke'e göre Fransızların yaptığı gibi bazı iyimser teorilerden, soyut bir devlet ya da özgürlük anlayışından

⁷⁵⁸ A.g.e., s. 36-37; Burke'ün bu çerçevedeki yorumları, Hirschman'ın tutucu retoriğin üç temel tezinden birisi olarak sunduğu, '*aksi tesir tezi*'nin tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Bu teze göre, "siyasal, toplumsal ya da ekonomik düzenin bir özelliğini iyileştirmek için yapılan her amaçlı eylem ancak çare aranan durumun şiddetlenmesine hizmet eder". Fransız devrimcilerin eşitlik yönündeki çabaları, gerçekte eşitsizliğin daha da artmasına yol açmıştır. Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, s. 19, 24 vd.

⁷⁵⁹ Gengembre, "Burke", **Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views-**, s. 395-396.

⁷⁶⁰ Burke, **Reflections**, s. 49.

* Burke *les philosophes*'u sofistler olarak nitelemektedir.

⁷⁶¹ A.g.e., s. 35.

hareketle, denenmemiş siyasetlerin tehlikeli maceralarına atılmak hiçbir akıllı insanın yapacağı iş değildir. Siyasal alandaki yozlaşmaları somut koşulları dikkate alarak, belirli hazırlıklar ve tedbirler içinde çözmeye çalışmak gerekir. Bunları dikkate almayan Fransızlar yasaları altüst etmiş, yargı kurumlarını yıkıma uğratmış, endüstri ve ticareti güçten düşürmüştü, Kilise'yi yağmalamış yine de devletin iflasını engelleyememiş, halkı yoksullaştırmış, sivil ve askeri anarşiyi yeni anayasa haline getirmiş,⁷⁶² beşeri ve kutsal her şeyi kamu kredisi (public credit) putuna kurban etmiştir.⁷⁶³

Burke'ün bu bağlamdaki Fransız-İngiliz karşılaştırması ve Fransa'da devrim sürecinde alınan siyasal kararlara ve gelişmelere ilişkin düşünceleri, karşı çıktığı radikal siyaset anlayışını betimlemekte ve bunun temelinde bulunan bir tür siyaset sosyolojisinin içeriğini oluşturmaktadır. Burke öncelikle ikinci bir meclis ya da Senato'nun oluşturulmamasına karşı çıkmaktadır. Daha önce bir cumhuriyet tasarlayanlar, teoride ya da pratikte ikinci bir meclis oluşturmayı asla ihmal etmemişlerdir. Bu ikinci meclis dış politikada etkin olmak, daha popüler olan meclise devlet adamlığı örneği sağlamak, devletin işlemlerinde belirli bir eğilim ve dengeyi koruyarak tutarlılığı temin etmek gibi işlevlere sahiptir. Krallar genellikle bu işlevleri yerine getiren kurullara (council) sahip oldukları için monarşi böyle bir meclis olmaksızın yaşayabilir; ancak cumhuriyet yönetimi için bu bir zorunluluktur. Bu meclis, halkın kullandığı en yüksek iktidar ya da onun görevlendirdiği temsilcilerle yürütme gücü arasında bulunmaktadır. Oysa Fransızların anayasasında bu tür bir şeyin izi bile yoktur; onların *Solonları*, *Numaları*, diğer bir çok şeyde olduğu gibi, yeni bir egemen keşfetmişlerdir.⁷⁶⁴ Burke, Sieyès ya da Rousseau'da açığa çıkan ulusal egemenlik anlayışına karşı çıkmaktadır. *Tiers état*'nın kendisini Ulusal Meclis ilan etmesiyle başlayan süreçte pratiğe aktarılan, egemen olan ulusun iradesinin onların seçtiği temsilcilerde açığa çıkması kısacası egemenliği koşulsuz olarak halkın

⁷⁶² Burke'ün Devrim'e ilişkin bu yorumuna Tocqueville karşı çıkmaktadır: "Devrim... hiçbir şekilde düzensizliği sürdürmeye, bir bakıma düzensizliğe istikrar sağlamaya, başlıca hasımlarından birinin [Burke] söylediği gibi anarşiyi *yöntemleştirmeye* yönelmedi, ama daha çok kamusal yetkenin gücünü ve haklarını çoğaltmaya eğilim gösterdi." Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, s. 71.

⁷⁶³ Burke, *Reflections*, s. 39.

⁷⁶⁴ *A.g.e.*, s. 199; Burke'ün ifade ettiği ikinci meclisin işlevlerinden birincisi ve üçüncüsü Amerikan Anayasası'nda belirtilmiş ve üç yıl önce benimsenmiştir.

yani pratikte Ulusal Meclis'in tek başına kullanması ve başka hiçbir organ tarafından sınırlanmaması gerektiği anlayışına Burke şiddetle karşı çıkmaktadır.⁷⁶⁵

Bu çerçevede Ulusal Meclis'in sosyolojik ve ideolojik yapısını ele alan Burke, seçilen temsilcileri incelediğinde sonradan gerçekleşen hiçbir şeyin şaşırtıcı görünmediğini belirtmektedir: Aralarında önemli mevkilerdeki ve yetenekli kişiler bulunmaktadır; ancak bunların hiçbirinin devlet tecrübesi yani pratik deneyimi yoktur; “en iyileri, yalnızca teori insanlarıdır”. Az sayıda seçkin insan olsa da, son kertede meclis çoğunluğu onun karakterini ve yönelimini belirleyecektir. Temsilcilerin büyük bir kısmı sağduyunun, dürüstlüğün ve bilimin taşıyıcısı olan önemli yargıç, hukukçu ya da üniversite hocası değil, mesleğin ara elemanları olan bilgisiz, aşağı rütbede ve mekanik düşünen üyelerdir. Çoğunluğu “karanlık taşra avukatları... dava vekilleri, noterler” vb. oluşturmaktadır. Burke, insan karakterinin oluşumunda alışkanlıkların rolüne olan inancından hareketle, bu taşralı avukatları şekillendiren yaşam biçiminin sıgılgına, kişisel çıkar odaklı olmasına vs. dikkati çekerek devlet işlerinin gerektirdiği geniş vizyona sahip olmadıklarını belirtmektedir. Örneğin Burke şöyle sorar: “Varlıkları her zaman, mülkiyeti sorgulanabilir, belirsiz ve güvensiz kılan her ne ise ona bağlı olmuş olan kimselerin, mülkiyetin güvenliği ile ilgilenmeleri beklenebilir miydi? Yükselmeleri ile birlikte hedefleri artacak ama yaradılış ve alışkanlıkları ile planlarını başarma biçimleri hep aynı kalacaktır.”⁷⁶⁶

Burke meclisteki diğer önemli iki meslek grubunu oluşturan tıp doktorları⁷⁶⁷ ve küçük rahipler⁷⁶⁸ için de olumsuz yargılarda bulunmaktadır.⁷⁶⁹ Özellikle toprakla uğraşanların dışlanmasını eleştiren Burke, ağırlıklı olarak taşralı meslek sahiplerinden oluşan ve halkın egemenliğini temsil etme iddiası olan böyle bir

⁷⁶⁵ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 652-657.

⁷⁶⁶ Burke, **Reflections**, s. 43.

⁷⁶⁷ “...Hasta yatağı yanları [the sides of sickbeds], devlet adamı ve yasama üyeleri yetiştirme akademileri değildir.” **A.g.e.**, s. 44.

⁷⁶⁸ “...taşra papazları... umutsuz yoksulluğun içine girmiş olan ve ister laik, ister Kilise'ye ait tüm mülkiyete kıskançlıktan başka bir gözle bakmayan insanlardı.” **A.g.e.**, s. 46.

⁷⁶⁹ Burke bu bağlamda meslek eğitiminin, insanları, devlet yönetiminin gerektirdiği niteliklerden uzaklaştırdığını savunmaktadır: “İnsanlar, mesleki ve beceriye bağlı alışkanlıklarına sanki durmadan yinelenen bu dar çemberin içinde kökleşmiş gibi, çok fazla tutsak edirlirler. Onlar, devlet diye adlandırılan o çok karmaşık şeyin çetrefil meselelerde deneyim, çeşitli karmaşık dış ve iç çıkarlarla bağlantılı kapsayıcı bir görüş gibi, insanlığın bilgisine dayanan her ne varsa, bu konularda nitelikli olmak bir yana yeteneksizdirler.” **A.g.e.**, s. 44-45.

meclisin uygulayacağı politikaların bir ihtimal olmadığını, kaçınılmaz ve zorunlu olarak öngörülebileceğini belirtmektedir. Soyluların ve Kilise'nin mülkiyetine sadece yağma amacıyla bakan *tiers état*'nın oluşturduğu meclise, aynı ruhla hareket eden birinci tabakanın fakir taşra papazlarının da katılmasıyla birlikte, yaşanacakları tahmin etmek güç olmaktan çıkmıştır.⁷⁷⁰

Burke'e göre *tiers état* bütün içinde faydalı ve iyi bir yere sahiptir; ancak diğer tabakaları dışlayarak kendisi bütüne hakim olmaya ya da bütünün kendisi olmaya başladığında zararlı olacaktır. Çünkü anayasa bir aritmetik problemi değildir.⁷⁷¹ Bu noktada Fransa ve İngiltere'yi karşılaştıran Burke'e göre, İngiliz Avam Kamarası kapılarını herhangi bir sınıfa kapatmamakta; rütbece, soyca ünlüleri, miras yoluyla ya da çalışarak elde edilmiş servet sahiplerini, ülkenin hasıl ettiği çeşitli alanlardaki yetenekli kişileri vs. içermektedir. Ayrıca meclisin gücü sarsılmaz geleneklerin, teamüllerin, yasaların çerçevesiyle, kralın ve Lordlar Kamarası'nın yetkileriyle sınırlanmıştır. Oysa Fransa'daki meclis kendisini sınırlayacak temel bir yasaya, sağlam bir geleneğe ya da saygı duyulan bir teamüle sahip değildir. Kendisini uymak zorunda hissettiği bir anayasa yoktur; tam tersine kendi arzularına uyan yeni bir anayasa yapmayı amaçlamaktadır. Burke'e göre yeryüzünde hiçbir şey böyle bir meclisi kontrol etmeyi başaramaz. Meclis, kralın tahtından bir mahallenin yönetimine kadar ülkenin her bir parçasını düzenleyen yeni bir anayasa yapmayı ve bunu zorla uygulamayı istemektedir.⁷⁷² Burke'ün ifadesiyle, "Mevcut önderlerinizin sefil amaçları, anayasayı millete uygulamak yerine, ülkelerini kendi anayasa teorilerine uygun hale getirmek için, bir bütün olarak koşulları yıkmak, ilişkileri bozmak, ulusun konumunu değiştirmek ve mülkiyet kurallarını altüst etmektir."⁷⁷³

Bu çerçevede Burke, Fransa'da devrimci yönetimin yaptığı çeşitli düzenlemeleri kendi despotizmine hizmet eden uygulamalar olarak görmektedir. Eski alışkanlıklar ve önyargılarla tarihsel süreçte şekillenmiş olan yapıyı yok ederek yeni bir yerel yönetimi zorla dayatan devrimciler, gerçekte insanları bir arada ve

⁷⁷⁰ A.g.e., s. 43.

⁷⁷¹ "Yirmi dört milyon, iki yüz bine hakim olmalı deniliyor. Eğer krallığın anayasası bir aritmetik problemiye doğrudur." A.g.e., s. 52.

⁷⁷² A.g.e., s. 44-45.

⁷⁷³ Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", **Reflections** içinde *Appendix*, s. 289.

geçmişleri ile bağlı tutan bağları kendi akıllarının geometrik ilkelerine kurban etmektedirler. Bu yerel bağları yok edip bireyleri atomlaştırarak yönetim karşısında savunmasız bırakmakta, kendi iktidarlarını ise merkezileştirerek mutlaklaştırmaktadırlar. Çünkü Burke’e göre bu yerel bağlar ve burada odaklanan güçler, bir yandan insanları siyasal sisteme entegre ederken öte yandan devletin merkezi iktidarının doğasına karşı siyasal bir savunma ve bir güç odağı oluşturmaktadır.⁷⁷⁴

Devrimcilerin, bölgesel parlamentoların (yargı organları) yetkilerini ellerinden almalarını da bu çerçevede değerlendiren Burke’e göre, bu organlar sanki devletin dışında bir şeymiş gibi, egemenden olabildiğince bağımsız hareket eden ve keyfi yeniliklere karşı direnen siyasal odaklardır. Oysa devrimciler bu organların gücünü yok ederek ve ulusal yönetim ile ilişkide tüm yurttaşları, sanki “türdeş bir kitleymiş (homogeneous mass)” gibi aynı statüye indirgeyerek, “despotizmi hafifleten tüm dolaylı engelleri ortadan kaldırmış” ve mutlakçılığa giden yolu hazırlamıştır. Burke’ün ifadesiyle, “parlamentoların eski bağımsız kaza yetkisi, herkesi, Paris’teki diktatörlere kesin olarak boyun eğdirtmek için tümüyle yürürlükten kaldırılmıştır”. 1789’da Fransa’da 13 parlamento bulunmaktadır ve bunların en büyüğü olan Paris Parlamentosu ülkenin yaklaşık olarak üçte birinde yetki sahibidir. İkinci tabakadan yani soylulardan gelen yargıçlara sahip olan bu mahkemeler 7 Eylül 1790’da lağvedilmiştir. Burke’e göre, iktidarın şiddetini kıran ve ılımlılaştıran bu ara erklerin devrimcilerce ortadan kaldırılması o kadar önemlidir ki, “eğer monarşi Fransa’da yeniden egemenliği ele geçirirse... bu yeryüzünde şimdiye kadar ortaya çıkmış olan en tam keyfi güç olacaktır.” Çünkü iktidarı sınırlayacak ara erk kalmamıştır.⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ Burke’ün, Devrim’in soyut eşitleştiriciliğine karşı çıkan, toplumsal yapıya kök salmış birey anlayışına dayalı çözümlemeleri, sonraki bazı düşünürlerce bir tür ‘totalitarizm’ eleştirisi olarak görülmüştür. Bir örnek vermek gerekirse, Hampsher-Monk’un ifadesiyle, “Birey yurttaşların bu şekilde atomlaştırılmaları yalnızca bir talihsizlik olmayıp Burke’ün şampiyonluğunu yaptığı özgürlük türünün savunulmasında en önemli konu haline gelir ve o zamandan beri pek çok kişinin yinelediği gibi, totaliter diye adlandırmayı isteyebileceğimiz bir siyasal sistem türünü olanaklı kılar. Her ne kadar Burke, bu terimi kullanmamışsa da ilk tanımlayanlardan biridir. O, bireyin toplum içine yerel bağlar, aile ilişkileri gibi bir dizi ilksel bağlar ile entegre edildiğine inanmaktaydı. ‘Toplum içinde ait olduğumuz küçük grubu sevmek, bizi yurtseverliğe götüren ilk ve zorunlu adımdır’. Bu bağlantılar, zorunlu olarak ussal değildir.” Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 364.

⁷⁷⁵ Burke, **Reflections**, s. 122, 186-187.

Burke'ün Fransız Devrimi eleştirisinde merkezi argümanlardan birisi, devrimin *bireyci anarşik zihniyet*idir. Avrupa medeniyetinin kalbindeki ülke olan Fransa'nın toplumsal yapısını darmadağın eden bireycilik, ilginç bir şekilde *kapsayıcı bir devlet* anlayışını doğurmaktadır. Bir diğer ifadeyle, Burke'ün nazarında Fransa'da bireycilik adına soyluluğa ve Kilise'ye ya da soylulara ve din adamlarına yönelik uygulanan olumsuz politikalar, sonuçta iktidarın şiddetini yumuşatan ya da dolayımlayan bu ara erkleri yok ederek devletteki şiddeti çıplak ve mutlak kılmıştır. Atomlaşmış bireyler ve tek merkezde toplanan sınırlanmamış iktidar ya da devletin şiddeti karşı karşıya kalmıştır.⁷⁷⁶ Burke'ün bu konudaki yorumları, iktidarı ılımlılaştırarak monarşiyi despotizmden ayıran 'ara erkler'in önemine ve rolüne işaret eden Montesquieu'yü hatırlatmaktadır. Ayrıca Burke'ün Devrim'e ilişkin düşüncelerine bazı açılardan karşı çıksa da, genel olarak onun perspektifini benimseyen Alexis de Tocqueville de benzeri yorumlarda bulunmuştur.⁷⁷⁷ Burada bir parantez açarak kısaca Tocqueville'in yorumlarına değinmek Burke'ün düşüncenin mirasını daha iyi anlamak için faydalı olacaktır.

Tocqueville'e göre, Fransa'da Devrim'i hazırlamış olan bütün fikir ve duygular arasında, kamusal özgürlük fikri ve duygusu en sonra ortaya çıkmış ve benzer şekilde ilk önce ortadan kalkmıştır. Öncelikle reformlar istenmiş ancak bunların siyasal özgürlüklerle olan ilişkisi anlaşılmamıştır. Tocqueville, yüzyılın ortalarına doğru beliren ve kendilerine *iktisatçılar* ya da *fizyokratlar* ortak adı verilen grubun yazılarında, Devrim'in gerçek yapısının en iyi bir şekilde incelenebileceğini ileri sürmektedir. Filozofların çok genel ve soyut fikirlerine karşın olguların çok

⁷⁷⁶ Devrim'in önderlerinden Mirabeau, Devrim'in başlamasından sonra bir yıl bile geçmeden krala gizlice yazdığı mektupta benzer bir yorumda bulunmaktadır: "Devlet işlerinin yeni halini eski rejimle kıyaslayınız; teselli ve umutlar işte buradan doğmaktadır. Ulusal meclisin kararlarından bir bölümü, ve en önemli bölümü, elbette monarşik hükümete uygundur. Öyleyse bu, parlamentosuz olmaktan, ülkenin sınıflara bölünmemiş olmasından, ruhban sınıfsız, ayrıcalıklılarınsız, soylularsız olmaktan mı ibarettir? Yalnızca bir tek yurttaşlar sınıfı oluşturma fikri Richelieu'nin hoşuna giderdi herhalde: Bu eşit yüzey, iktidarı kullanmayı da kolaylaştırır. *Mutlakiyetçi bir hükümetin nice saltanat yılları, krallık yetkisi için Devrim'in bu bir tek yılının yaptığından yapamazdı.*" Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 56.

⁷⁷⁷ Harries, Burke ve Tocqueville arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir: "...her şeyin Paris'te yoğunlaştığı Fransa'da olanların aksine Burke, mahalli, yakın ve özel olana vurgu yapar: 'alt gruplara bağlı kalmak, toplumda ait olduğumuz müfrezeyi sevmek birinci ilkedir; çünkü o halk sevgisinin temel hücreleridir.' Burke'ün burada, devletin aksine sivil toplum ve aracı, gönüllü, katılımcı derneklerin önemini vurgulama açısından, Devrimin desteklediği Genel İradenin aksine hususi hayatlarını yürüten insanların günlük isteklerini vurgulaması açısından Tocqueville'e önderlik yaptığı görülebilir." Harries, "Muhafazakarlığın Anlamı", **Liberal Düşünce**, s. 96.

yakınına inebilmiş ve pratik öneriler sunan iktisatçıların yazılarında, Devrim'in alaşağı edeceği bütün kurumlar saldırılarının hedefi olmakta ve buna karşılık, Devrim'in kendi eseri kabul edilebilecek bütün kurumlar da onlar tarafından haber verilmekte, heyecanla salık verilmektedir. Bu düşünürler, sadece bazı ayrıcalıklara karşı nefret duymazlar, farklılık bile onlar için iğrençtir; eşitliğe, onu köleliğin içinde bile arayacak kadar hayrandırlar; onların gözünde esasen kişisel haklar yoktur, ama yalnızca bir kamu yararı vardır; geçmiş, iktisatçılar için sınırsız bir nefretin nesnesidir.⁷⁷⁸

Ulus yüzyıllardan beri yanlış ilkelerle yönetilmiştir ve bunun kökten halledilmesi gerekir. Gerçek anlamıyla siyasal özgürlüklerin kurumsal mekanizmaları üzerinde düşünmeksizin onları dışlamaktadırlar.⁷⁷⁹ Gerçi Tocqueville'e göre, Fransa'daki siyasal özgürlüğün kurumlarının tahrip edilmesinin üstünden çok zaman geçmiş ve bunlardan arta kalanlar da kısmen işlevsizleşmiştir. Biraz bunun da etkisiyle, eski araç-gereç yardımıyla düşledikleri ihtilali gerçekleştiremeyeceklerini düşünen iktisatçılar, bizatihi krallık yönetimine yönelmişler ve bu mutlak erki yıkmayı değil imana getirmeyi amaçlamışlardır (Aydın despotizmi). "İktisatçıların pek çoğu için... en başta gelen güvence, kamunun, birtakım yöntemler uyarınca ve belli bir zihniyet dahilinde devlet tarafından belli bir şekilde yetiştirilmesidir... Quesnay'den kalkın rahip Beaudeau'ya kadar uzanın, hepsini de aynı ruh hali içinde bulursunuz... devlet yalnızca ulusu yönetmek için değil, ama onu belli bir tarzda biçimlendirmek içindir de; yurttaşların kafasını daha önceden kararlaştırdığı belli bir model uyarınca biçimlendirmek ona düşer... insanları yalnızca yeniden biçimlendirmez, onları dönüştürür..."⁷⁸⁰

Tocqueville'in ifadesiyle bu muazzam erkin "adı artık kral değil, ama devlet'tir; bir ailenin mirası değildir; herkesin ürünü ve temsilcisidir ve herkesin

⁷⁷⁸ "...tarihimizde en eski ve en iyi temellenmiş görünenler de dahil olmak üzere lağvedilmesini istemeyecekleri kurum yoktur. İçlerinden biri, Kurucu Meclis tarafından uygulamaya konulmasından kırk yıl önce, ülke topraklarının bütün eski bölünme biçimiyle birlikte bütün vilayet adlarının değiştirilmesini önerir." Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 247.

⁷⁷⁹ "Çoğu, başlangıçta tartışmacı meclislere, yerel ve ikincil erklerle ve genel olarak, merkezi gücü dengelemek üzere farklı zamanlarda bütün özgür toplumlarda yerleştirilmiş olan bütün o karşı ağırlıklara, alabildiğine düşman görünmektedirler." **A.g.e.**, s. 247.

⁷⁸⁰ **A.g.e.**, s. 248, 251; Aydın despotizmi anlayışının ayrıntıları için bkz. Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 328-338.

istenci karşısında, tek tek insanların haklarına boyun eğdirmek zorundadır. Ortaçağ'ın hiç aklına gelmeyen ve adına demokratik dediğim dedikçilik [despotism] denen bu özel zorbalık [tyranny] biçimi, onların hiç de yabancıları değildir. Toplumda aşamalı-düzene yer olmayacak, ayrıcalıklı sınıflar, değişmez toplumsal orunlar bulunmayacaktır; hemen hemen birbirinin benzeri ve tümüyle eşit bireylerden oluşan bir halk olacak, bu karışık kitle yegane meşru egemen olarak kabul edilecek, ama kendi hükümetini bizzat yönetme ve hatta denetleme imkanını ona verebilecek her türlü yeğnlikten [means] özenle yoksun tutulacaktır. Bu halkın üstünde, ona danışmadan onun adına dilediğini yapmakla görevlendirilmiş tek bir temsilci olacaktır. Onu denetlemek için, araçlarından yoksun bir kamusal hikmet vardır; durdurmak içinse, yasalar değil de ihtilaller: Hukuksal yönden [de jure], bu temsilci bir ast görevli konumundadır; gerçekteyse [de facto], bir efendidir o.”⁷⁸¹

Devrim'e giden süreçte, siyasal özgürlüğün imgesi Fransızların zihnine yerleşmiş ve her geçen gün daha çekici olmuştur. Ancak “Fransızların siyasal özgürlüğe besledikleri sevgi uyandığında, onlar hükümet etme konusundaki nosyonların birçoğunu esasen tamamlamışlardı ve bunlar, özgür kurumların varlığıyla kolay kolay uyuşmayan, onlara neredeyse zıt olan nosyonlardı. Bir toplum ülküsü olarak benimsemiş oldukları şey, kamu görevlilerinden başkaca aristokrasisi olmayan bir halk, devletin yöneticisi ve gerçek kişilerin vasisi olan tek ve alabildiğine güçlü bir idareydi. Özgür olmak isterken bu birincil nosyondan hiçbir şekilde uzaklaşmayı düşünmediler; yalnızca bu nosyonu özgürlük nosyonu ile uzlaştırmaya çalıştılar. Dolayısıyla uçsuz bucaksız bir idari merkeziyetçilik ile etkin ve güçlü bir yasama organını; bürokrasinin idaresi ile seçmenlerin yönetimini birbiriyle karıştırmaya kalkıştılar. Bir bütün halindeki ulus, egemenliğin tüm haklarına sahip oldu, teker teker her bir yurttaş da, en dar bağımlılığın içine sıkıştırıldı: Birinciden, özgür bir halkın deneyim ve erdemlerini göstermesi talep edildi; ötekinden de, iyi bir hizmetkarın nitelikleri beklendi.”⁷⁸²

Tocqueville'e göre bu iki yaklaşımın uzlaştırılma çabası, Fransa'yı altmış yıldır özgür bir yönetim kurmak için çeşitli nafiye denemelere itmiştir. Bu kısır

⁷⁸¹ Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 251-252.

⁷⁸² **A.g.e.**, s. 256-257.

çatışmaların nihayetinde Fransızların bir çoğu, tek bir efendinin buyruğu altında eşitlik içinde yaşamının, her şeyden sonra hala belli bir hoşluk taşıdığını düşünme noktasına gelmiştir.⁷⁸³ Fransızların durumu, 1789’daki atalarından çok daha fazla 1750’lerin iktisatçılarına benzemektedir. Tocqueville’in ilginç bir yorumu da, kendi dönemindeki “sosyalizm adı altında gösterilen yıkıcı kuramların kaynağını[n]” yeni olmadığını, bunların ilk iktisatçılarla [fizyokratlar] çağdaş olduğunu ileri sürmesidir. Buna göre, fizyokratların kuramında yansıtılan *merkezileştirme* ile *sosyalizm* aynı toprağın ürünleridir. “Bunlar, biri ötekine kıyasla, yetiştirilmiş meyve yaban ürününe göre neyse odur.”⁷⁸⁴

Tocqueville’in Burke’ün yorumlarına benzeyen önemli olduğunu düşündüğümüz değerlendirmelerinin ardından tekrar konumuza dönebiliriz. Bu bağlamda Burke iktidarın sınırlanması gerektiğini vurgulamakta ve sınırlanmamış yönetimi *despotizm* olarak adlandırmaktadır. *Tiers état*’nın diğer tabakaları yok sayarak iktidarı ele geçirmesi ve egemenliğin tek sahibi olarak iktidarını sınırlayan bütün unsurları şiddetle bastırması, Burke’ün nazarında tipik bir despotizmdir. Burke’e göre Fransızlar ‘*monarkın despotizmi*’ ve ‘*halkın despotizmi*’ şeklindeki iki aşırı uçtan başka üçüncü bir seçenek yokmuş gibi, teoride ve pratikte sınırlanmış dengeli bir yönetimi hiç işitmemişler gibi davranmaktadır. Burke, “onlar [Fransızlar] kanunlarla yönetilen, ulusun zenginlerinin ve asillerinin geleneksel gücüyle kontrol edilen ve dengelenen; ayrıca söz konusu kurumların her ikisinin de [hem kral hem de aristokratik organ], halkın daimi bir meclis aracılığıyla ortaya konan akli ve hisleri tarafından sağduyulu bir şekilde denetlendiği bir monarşinin varlığından hiç mi haberdar değiller?”⁷⁸⁵ diye sormaktadır.

⁷⁸³ Hampson’un ifadesiyle, “Napolyon Fransa’sı birçok bakımdan, Montesquieu’nün despotluk tanımına XVI. Louis Fransası’ndan daha yakındır”. Hampson, *Aydınlanma Çağı*, s. 170.

⁷⁸⁴ Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, s. 252-253; Lakoff’a göre sosyalizm korkusu ve ona direnmek için mülk sahiplerine dayanma lüzumu Burke ve Tocqueville’i, yoksulların durumunu iyileştirmeye yönelik radikal reformlara karşı olmaya sevk etmiştir. Onlar, modern liberal muhafazakarlar gibi, hiçbir ilerlemenin yoksulluğu bütünüyle yok edemeyeceğine inanmakta ve emekçi sınıfın sosyalizmin çağrısına yenik düşmesinden korkmaktadırlar. Ancak bu duruma karşı önerdikleri, kişisel yardımseverlik (private charity) ve iş ahlakının insanlara aşılınması için aylakları hapsedmekten başka hiçbir şeydir. Lakoff, “Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism”, *The Review of Politics*, s. 452.

⁷⁸⁵ Burke, *Reflections*, s. 124; Burke’ün, İngiltere’deki tarihsel gelişimin ürünü olan ve monarşik, aristokratik ve demokratik unsurları mezcenden bir yapıyı ifade eden karma yönetime ilişkin düşünceleri, Thomas Paine’in sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Paine’e göre temelinde ahlak bozukluğu bulunan ve yarattığı gereksiz masraflarla halkın yükünü arttıran bu tarz “bir karışım

Burke insanların, dengeli ve ılımlı böyle bir karma (mixed) yönetimi diğer iki aşırı yönetime tercih etmemelerine bir anlam verememektedir. Örneğin Fransızlar, halkın daimi bir meclisle yönetime katıldığı böyle bir ılımlı monarşi yerine, iktidarın tamamını siyasette hiç tecrübesi olmayan fevri kalabalıklara emanet ederek, despotik bir demokrasiyi karşılıklı denetim mekanizmaları içeren bir yönetime tercih etmişlerdir. Ancak Burke'e göre Fransa'daki demokrasi formu görüntüde kalmaktadır, demokrasiymiş gibi sunulmaktadır. Gerçekte ise bu yönetim kısa süre içinde özünde barındırdığı “aşâğılık oligarşi”yi açığa çıkartacaktır.⁷⁸⁶ Çünkü Fransa gibi bir ülkede demokrasi uygulaması kaçınılmaz olarak, yani ülkenin sosyolojik ve tarihsel yapısının ürünü olarak burjuvaların oluşturduğu oligarşinin despotik yönetimine dönüşecektir. Hatta Burke biraz daha ileri giderek *Bonapartizm*'i öngörmektedir: Eğer böyle devam ederse, devrimci yönetimin insan hakları ideolojisinin ve uygulamalarının mantıksal sonucu bir askeri darbe ve şu ana dek görülmemiş güçte bir despotizm olacaktır.⁷⁸⁷ Burke'ün ifadesiyle, “orduya hakim olan popüler bir general sizin [Fransızların]... meclisinizin, bütün cumhuriyetinizin efendisi olacak.” Çünkü, “evrensel sonuçlar çıkartılan metafizik önermeler oluşturanlar, sonuçta bunların mantıksal semeresini despotizmle sınırlamak” zorunda kalacaklardır.⁷⁸⁸

Burke'ün bu çerçevedeki düşünceleri, literatürde onun öngörüsünün kanıtları olarak sunulmaktadır. Sadece Burke'e olumlu bakan yorumcular değil eleştirel bakanlar da bu öngörünün altını çizmektedir. Örneğin Hirschman'a göre,

hükümet”, birbirine ters yapıları zorla eklemlemeye çalışan doğal olmayan bir sistemdir. “İyi kurulmuş bir cumhuriyette... temsil sistemi bütün memlekette eşit ve özünde tam olduğundan, yasama ve yürütme erkleri şeklinde tertiplenseler de, yine hepsinin doğal kökeni bir ve aynıdır. Kısımlar, Demokrasi, Aristokrasi ve Monarşi gibi birbirlerine yabancı değildirler.” Paine, farklılıkları dışlayan, insan haklarına dayalı ulusal temsil anlayışını, insan türünün doğal sistemi olarak görmektedir: “...tek bir insan türü mevcut olduğuna göre, insan erkinin de sadece bir unsuru olabilir ki o da insanın kendisidir. Monarşi, aristokrasi ve demokrasi hepsi sadece insanın kendi kafasından doğma olup üç yerine bunlar gibi bin tanesi de icat edilebilir.” Paine, **İnsan Hakları**, s. 167-170.

⁷⁸⁶ Burke, **Reflections**, s. 125.

⁷⁸⁷ “Bir halk meclisinin orduyu denetlemesinin bireysel bir yöneticinin denetlemesinden çok daha zor olduğu gerçeği bir yana, devrimci durumun doğası gereği, ‘boyun-eğme ilkesi’ yok edilmiş olduğu için disiplini sağlamak da çok güçtür.” “Askere bir yurttaş olduğu, insan ve yurttaş haklarına sahip bulunduğu söylenmiştir. İnsanın hakkının kendi kendinin yöneticisi olması ve yalnızca bu hakkı devrettiği insanlar tarafından yönetilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Bu durumda askerin en büyük ölçüde boyun-eğmesi gereken yerde, bir seçim hakkının olması gerektiğini düşünmesi çok doğaldır.” **A.g.e.**, s. 220-223.

⁷⁸⁸ **A.g.e.**, s. 221,223; Burke'ün kehaneti, ölümünden iki yıl sonra 9-10 Kasım 1799'da yaşanan Napoleon'un darbesiyle gerçekleşecektir.

“çağdaşlarının pek çoğu sadece onun belagatından değil, vizyonunun doğrulanmasından da etkilen[miştir]”.⁷⁸⁹ *Reflections* Devrim’in en şiddetli tezahürlerinden, terörden, kral katlinden, kendi evlatlarını yemesinden ve askeri bir diktatörlüğün ortaya çıkmasından önce yazılmıştır. Ayrıca bu dönemde Devrim, İngiltere’de çok popülerdir. Wordsworth, “yaşamak saadetti o zaman” diye yazmış; James Fox ise “dünyada bu zamana kadar vuku bulmuş en büyük olay! Ve en iyisi!” yorumunda bulunmuştur. Bu açıdan Burke’ün Fransız Devrimi’ne olan karşıtlığı, popüler bir anlayışı yansıtmamakta ve akıntıya karşı kürek çekmek gibi görünmektedir.⁷⁹⁰

Burke’e göre tek kişinin despotizmi ve halkın despotizmi, kendi ifadesiyle “mutlak monarşi ve mutlak demokrasi” aynı etik karaktere sahiptir. Bu konuda “demokrasinin despotlukla çarpıcı benzerlikler taşıdığını... mutlak demokrasinin bir cumhuriyetin güvenli anayasası olmaktan çok, yozlaşmış ve bozulmuş bir hali olduğunu”⁷⁹¹ düşünen ve ikisini de meşru hükümet şekilleri arasına almayan antik düşünörlere ve özellikle Aristoteles’e referansta bulunan Burke’e göre, önemli olan iktidarın gücünü sınırlayacak toplumsal ve siyasal mekanizmaların bulunmasıdır.⁷⁹² Mutlak monarşi de mutlak demokrasi de, bu sınırlayıcı ve dengeleyici mekanizmaları yok etmekte ve keyfi bir yönetim oluşturmaktadır. Burke bir bütün olarak despotizme karşı çıkarken, despotik bir demokrasinin despotik bir monarşiden daha da kötü olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Son kırk yıla ilişkin bir gözlem yapıldığında, Fransız demokrasisinin Avrupa’daki bütün keyfi iktidarlara sergilediği adaletsizlik ve despotluğu birkaç ay içinde gerçekleştirdiğinin fark edileceğini

⁷⁸⁹ Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, s. 25.

⁷⁹⁰ Burke’ün öngörüsünü vurgulayan Harries’in ifadesiyle, “otorite kaybolunca, sonuç hürriyet değil, itaate zorlamak ve düzeni temin için kaba kuvvete artan bir bağımlılık olacaktı. Harikulade bir öngörü ile Burke, önünde kendine rehber tarihsel öncüler olmadan, henüz totalitarizm kavramı icat edilmeden, devrimin ta başlangıcında daha zafer sarhoşluğu, idealizm ve iyimserliğin hakim olduğu dönemde, gidişatın teröre veya diktatörlüğe doğru olacağını sezinleyip bu görüşünde ısrar etti.” Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, s. 97.

⁷⁹¹ Burke, **Reflections**, s. 125.

⁷⁹² Burke’ün bu bağlamda Yunancasını aktardığı pasajda Aristoteles, demokrasinin en kötü türü olan aşırı demokrasi ile monarşilerin en kötüsü olan tiranlığın (despotluğun) benzer yönlerinden bahsetmektedir: “...genel niteliği tıpkı onun gibidir. Her ikisi de, daha iyi sınıftan yurttaşlar üstünde efendilik ederler ve birinin kararları ötekine buyruklardır; tiranın dalkavuşuna karşılık, halkın demagogu vardır; bunların ikisi de kendi alanlarında etkili olurlar, dalkavuklar tiranların üstünde, demagoglar bu türden halk toplulukları üstünde.” Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, 1993, s. 118.

belirten Burke'e göre, "çokluğun despotizmi çoğaltılmış bir despotizmdir."⁷⁹³ Bununla birlikte, bütünüyle demokratik bir biçimin (purely democratic form) istisnai olarak ve spesifik koşulların gereği zorunlu olabileceğini belirten Burke, bunun Fransa ve İngiltere gibi nüfusu fazla olan ve eşitsiz bir mülkiyet yapısına sahip olan büyük ülkeler için geçerli olmadığını belirtmektedir. Montesquieu gibi demokrasiye inanmayan Burke için, Fransa ve İngiltere gibi ülkelere uyan yönetim tarzı yukarıda özelliklerini belirttiğimiz ılımlı monarşidir. Burke'e göre böyle ülkelerdeki demokraside, Fransa'da olduğu gibi, yurttaşların çoğunluğu azınlık üzerinde çok büyük bir baskı uygulayabilir ve azınlığa yapılan adaletsizlikler dayanılmaz derecede artabilir.⁷⁹⁴

Bu noktada Burke, siyasette rasyonalizmin ve radikalizmin temsilcisi olarak gördüğü Fransa'daki devrimci yönetimi, bölgesel ve sınırlı bir tezahür olarak değil, getirdiği evrensel doktrin ve teorik dogmalarıyla ülke sınırlarını aşan bir din gibi görmektedir. Fransız Devrimi'nin ürünü olan bu devlet anlayışı, "yeni ilkelere dayalı yeni bir yönetim türünün ilanıdır". "Yeni Fransız sisteminin dayandığı politik dogma... çoğunluğun (majority)... egemenliğidir." Bu anlayışa dayalı "tek doğal yönetim (natural government) dışındaki diğer bütün yönetimler despotluk ve gasptır. Bu dogmayı uygulamaya sokabilmek için Fransa'daki cumhuriyetçiler ve onların diğer ülkelerdeki ortakları, her bir ülkede Fransız *İnsan Hakları* temeline dayanan yeni bir devlet oluşturmak amacıyla, eski kurumların bütün izlerini yok etmeyi her zaman kendi görevleri ve kamusal işleri addetmişlerdir... [Bu görevlerini] kalıtımsal yetki ve memuriyetleri/görevleri bütünüyle ilga ederek, insanların durumlarını eşit düzeye getirerek, (paranın fark yarattığı yerler hariç) toprak/bölge ile itibar arasındaki bütün ilişkiyi kopartarak, soyluluk, büyük toprak sahipliği (gentry) ve Kilise kurumlarının her türünü lağvederek..." yerine getirmişlerdir.⁷⁹⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi görüntüde demokratik olan, insanların evrensel haklarına dayalı bu anlayış, Burke'ün nazarında Fransız ulusunun asıl unsurlarını yok etmekte ve kalabalıklara aşıladığı inanç ve değerlerle, istikrarlı bir düzenin ve medeniyetin gerekliliklerini ortadan kaldırmaktadır. Fransız devrimciler

⁷⁹³ Burke, "To Captain Mercer (1790)", **The Portable Edmund Burke**, s. 554.

⁷⁹⁴ Burke, **Reflections**, s. 125-126.

⁷⁹⁵ Burke, "Thoughts on French Affairs", **The Portable Edmund Burke**, s. 501-502.

kitleleri “her medeni, ahlaki ve sosyal hatta doğal ve içgüdüsel duygu, alışkanlık ve uygulamadan [kopartmakta]; onları sistematik olarak vahşiler [medeni olmayanlar] haline getirmekte, onların ciddi ve erdemli bir düzenlemenin araçları olmasını ya da her ne isim altında olursa olsun bir düzenle uzlaşmasını imkansız kılmaktadır”.⁷⁹⁶ Burke, devrimcilerin politikalarıyla kitlelerin, özellikle soyluluk ve dinin kültürel aktarımını sağladığı hiyerarşi, boyun eğme, sadakat vb. gibi değerlerden ve buna uygun davranış biçimlerinden kopartılmasında, sadece Fransa için değil en başta İngiltere ve diğer ülkeler için hatta bir bütün olarak medeniyet için, büyük ve yıkıcı bir tehdit görmektedir. Devrimcilerin amacı, İngiltere’deki bazı destekçilerinin sandığı gibi sadece mutlak monarşileri yıkmak değildir; onlar toplumsal düzenin temelini oluşturan hiyerarşi ilkesinin temeline saldırmakta ve “her bir sıradan insanın eline efendisinin kalbine saptırması için bir hançer vermektedir”⁷⁹⁷.

Buraya kadarki açıklamalarımızdan hareketle diyebiliriz ki, Burke’e göre, siyasal mekanizmalar aracılığı ile radikal bir toplumsal yenilenme projesini hayata geçirmeye çalışanlar, gerçekte insana ilişkin bütün konularda ‘olan’ ve ‘olması gereken’ arasında kapatılması imkansız olan bir uçurum yaratmaktadır. Siyasal faaliyetleri mevcut yapıyı paranteze alarak, olması gereken ideal bir düzen kurgusundan hareketle yönlendirmek, insan ve toplumun karmaşık doğasını aklın ya da matematiğin kesin ve net yargılarına uydurmaya çalışmanın göstergesidir. Ancak Burke’ün nazarında bu, asla gerçekleşmeyecek bir durumdur. Çünkü insan ve toplumun mutluluğu ya da refahı birçok şeye bağlıdır ve çoğu zaman bir amacın gerçekleştirilmesi diğer bazı şeylerin zararına olacak şekilde yaşanmaktadır. Bir sorunun çözümü yeni ihtiyaç ve problemleri, yeni talepleri doğuran yeni bir durum yaratmaktadır. En önemlisi de bu durum, *önceden kestirilemez* bir biçimde sürüp gitmektedir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁶ Burke, “Remarks On The Policy of The Allies With Respect to France: With an Appendix”, **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. IV, s. 419.

⁷⁹⁷ O’Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 335.

⁷⁹⁸ Bu konularda Burke’e paralel çözümlemeler yapan Isaiah Berlin’in ifadesiyle, “...sonuçların sonuçlarının bilinmeyen sonuçları için kanunlar yapamayız.” Berlin’in ‘nihai bir çözüm’, ‘ideal bir kurgu’ fikrinden hareket etmenin toplumsal ve politik, kendi kelimeleriyle etik ve siyaset felsefesi alanındaki sonuçlarına ilişkin düşünceleri Burke’e çok benzemektedir: “...nihai bir çözüm fikrinin kendisinin hem uygulanamaz hem de -eğer bazı değerlerin çatışabileceği görüşümde haklıysam- tutarsız olabileceği sonucuna varıyorum... böyle bir çözümün var olduğuna gerçekten inanan birisi için, buna ulaşmanın bedeli ne olursa olsun çok yüksek sayılmaz: İnsanlığı ebediyen adil, mutlu, yaratıcı ve uyumlu yapmak için, bunun için ödenecek hangi bedel yüksek sayılabilir ki?... mükemmel

Çok katmanlı ve karmaşık bir yapıya sahip olan empirik gerçeklik, akılcı kurguların ürünü olan bir ideal tasarısından hareketle yönetilemez. Parkin'in ifadesiyle, "hedef, toplumun mutlak ya da nihai gelişimi değil, gerçekleştirilebilir gelişimdir ve bu, sadece reform için coşku değil, bir mümkünat hissi de gerektirir. Bu, kendini sınırlamanın bir parçasına, siyasi eylemin neyi gerçekleştirmeyi umabileceği ve toplumsal sorumluluğun zorlamasız gelişimiyle neyin gerçekleştirilebileceğine ilişkin gerçekçi bir bilinçlilik olmalıdır."⁷⁹⁹ İdeal bir özgürlük, ideal bir eşitlik ya da yüce devrimci ilkelerden hareketle, empirik gerçekliğe istediğiniz gibi şekil vermeniz mümkün değildir. Çünkü kaçınılmaz olarak, toplumsal yaşamda ve insan doğasının derinliklerinde kök salmış olan değerlerden, inançlardan, düşüncelerden ve pratiklerden hareket etmeniz gerekir. Burke'ün bu noktadaki vurguları, Platon'un, Tanrılara göre olan ideal devletten (Politeia) daha gerçekçi olan II. bir ideal devlet (Nomoi) kurgusuna geçmesini açıklayan düşünce tarzına benzemektedir: Elimizdeki malzeme Tanrısal insanlar değil, kusurlu doğaları ve sınırlı akıllarıyla günahkar insanlardır. Rasyonel bir kurgudan hareketle bu insanları belirli bir kalıba oturtamazsınız. Toplumsal kural, kurum ve davranış şekilleriyle iç içe geçmiş olan kendi doğaları buna direnecektir.

Bu nedenle bir ideal kurguyu gerçekleştirme çabası, zorunlu olarak mevcut toplumsal kurum ve yapıları yıkmaya yönelecektir. Örneğin Rousseau'nun akla dayalı toplum sözleşmesi bu amaç için kurgulanmıştır. "İyi bir yapıyı yükseltebilmek için, Lykurgos'un Sparta'da yaptığı gibi zemini temizlemek ve bütün eski malzemeyi ortadan kaldırmakla işe başlamak gerekli olduğu halde, bunun yerine durmadan onarmalar, düzeltmeler yapıldı" diyen Rousseau, toplum sözleşmesinde ifadesini bulan temel üzerinde sıfırdan inşa anlayışını savunmaktadır.⁸⁰⁰ Bu ise Burke'ün

arayışı bana kan dökme projesi gibi görünüyor; bu, en samimi idealist veya en temiz kalpli insan tarafından istense bile durum aynıdır... Somut durum hemen hemen her şeydir. Bundan kaçış yoktur... Yapılabilecek en iyi şey, genel bir kural olarak, son derece ümitsiz durumların, katlanılması imkansız tercih durumlarının meydana gelmesini önleyecek nazik bir dengeyi korumaktır. Bu, *sınırlı bilgimiz* ve hatta fertler ve toplumlar hakkındaki *eksik anlama yeteneğimiz* ışığında uğrunda çaba göstermemiz her zaman mümkün olan, iyi bir toplumun ilk şartıdır. Bu konularda belirli bir *alçakgönüllülüğe* çok ihtiyacımız var." Isaiah Berlin, "İdeal Arayışı Üstüne", çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Cilt 3, Sayı 12, Güz 1998, s. 94-104.

⁷⁹⁹ Parkin, "Burke ve Muhafazakar Gelenek", Thomson (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 148.

⁸⁰⁰ "Ona [Rousseau'ya] göre, kamusalılığı amaç edinmek sizin yanlış bir şekilde kurulan bozuk, kötü devletleri düzeltmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Bu düşüncesiyle reformizmi yadsıyan Rousseau, her şeye sıfırdan başlanıp doğru bir temel üzerinde devletin inşa edilmesinin zorunlu

nazarında medeniyetin kazanımlarını yok etmek anlamına gelmektedir. Tek başına hareket eden özgürlük ya da eşitlik ruhu, aşırılığa ve toplumsal düzenin bozulmasına yol açacaktır. Bu nedenle bu ruh, her zaman geçmişin ve ataların örnekliğini dikkate alan bir çeşit ciddiyetle, ağırbaşlılıkla dengelenmelidir. Burke, daha önce birey-toplum ilişkisinde ele aldığımız bu tarihsel sürekliliğe ilişkin araçlar vasıtasıyla, tek başına sorumsuz ve yıkıcı olan özgürlüğün ya da eşitliğin, somut koşullar içinde gerçek saygınlığına ve soyluluğuna kavuşacağını ileri sürmektedir.⁸⁰¹

Burke'ün radikal toplumsal inşa projelerine olan karşıtlığı, 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Karl Popper tarafından da paylaşılmaktadır. Popper, özellikle Platon ve Rousseau'da açığa çıktığını düşündüğü, ideal kurgularını ve bununla bütünleşen radikalizmi akla aykırı bulmaktadır. Akılcı temelde savunulan radikal projeler gerçekte romantik bir tutumdur ve akıl dışıdır: “Biz, her şeyi ancak deneme ve yanılmayla, önce yanlışlıklar yapıp sonra onları düzelterek öğreniriz... Dolayısıyla, *toplumsal dünyamızın tam bir yeniden-kuruluşunun hemen işleyecek bir sisteme yol açacağını varsaymak akla uygun değildir...* köktencilik (radicalism), akli bir yana bırakmaya ve aklın yerine siyasal mucizeler olacak diye çaresiz bir umut getirmeye yol açmak zorundadır. Bu akıldışı tutum, benim Romantiklik dediğim güzel bir dünya düşlerinin verdiği sarhoşluktan kaynaklanır. Romantiklik, göksel şehrinin geçmişte ya da gelecekte arayabilir; “doğaya dönüş”ü yahut “geleceğin bir sevgi ve güzellik dünyasına doğru yürüyüş”ü savunabilir; fakat çağrısı, her zaman akıldan çok duygularımızdır. Yeryüzünü cennet yapmak yolundaki en iyi niyetleri bile, ancak dünyayı cehenneme -yalnız, insanın hemcinsleri için hazırlayabileceği bir cehenneme- çevirmeyi başarabilir.”⁸⁰²

Özcesi Burke'ün siyaset-toplum ilişkisine yaklaşımı, toplumsal alanın önceliğini vurgulayan bir çerçeveye oturmaktadır. Politik aktörler toplumsal düzenlemeler konusunda bütünüyle özgür değildirler; çoğu zaman sorunları, hedefleri ya da yürüyecekleri yolu seçme imkanına sahip olmaksızın olayların akışına göre hareket ederler. Olayların akışını şekillendiren ise insan ve toplumun

olduğunu belirtir. Bu temel toplum sözleşmesidir.” Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 73.

⁸⁰¹ Burke, **Reflections**, s. 34.

⁸⁰² Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt I, s. 163.

karmaşık doğasıdır. Dolayısıyla önceden tasarlanmış bir şablonu insan ve topluma empoze etmeye çalışmak doğru değildir. Mevcut pratik sorunlara soyut ilkelerden hareketle ideal çözümler üretilemez. Burke sürekliliğe, temkinli olmaya ve evrimci yaklaşıma vurgu yaparak, toplumsal yaşamın kendi iç gelişmesini dikkate alan genel bir norm sunmaktadır: “Cansız madde üzerinde çalışırken bilgeliğin parçası olan dikkat ve temkin, yıkma ve yapmalarımızın konusu kereste ve tuğla değil de durum, hal ve alışkanlıklarının aniden değiştirilmesiyle mutsuz olabilecek duygulu varlıklar ise görevin bir parçası haline gelir... Toplumsal hedefler için bir çaba olan siyasi düzenleme, sadece toplumsal vasıtalarla yapılacaktır. Burada zihin/fikir (mind), zihinle/fikirle işbirliği yapmak zorundadır. Hedeflediğimiz bütün iyi şeyleri gerçekleştirebilecek zihinlerin/fikirlerin bu birliğini başarmak için zamana ihtiyaç vardır. Sabrımız gücümüzden daha faydalı olacaktır... Yavaşça fakat devamlı bir ilerlemeyle her adımın sonucu izlenir; birinci adımın iyi ya da kötü olan sonucu, ikincisi için bize ışık tutar ve böylece bütün dizi boyunca güven ile yürürüz. Sistemin parçalarının uyum içinde işlediğini görürüz. En ümit verici mekanizmalardaki gizli eksiklikler ortaya çıktıklarında hazırlıklı oluruz. Bir menfaati, mümkün olduğunca diğeri için feda etmeyiz. Denkleştirir, uzlaştırır, dengeyi kurarız. İnsanların zihinleri ve işlerinde mevcut olan çeşitli anormallikler ve çelişik ilkeleri, tutarlı bir bütün içinde birleştirme imkanına sahip oluruz. Böylece basit bir üstünlük değil, daha nitelikli bir fazilet (excellence) ortaya çıkar.”⁸⁰³

⁸⁰³ Burke, **Reflections**, s. 169-170; Burke’ün bu konudaki düşünceleri ile İskoç düşünürler arasında açık bir benzerlik bulunmaktadır. Davies’in ifadesiyle, “...İskoç filozoflar ahistorik, hayali ilerleme veya erdem standartlarına dayanarak var olan kurumları eleştirmede daha isteksizdi. Özellikle Hume işleri-ilişkileri organize etmenin her yerde uygulanabilecek veya kullanılabilecek tek en iyi yolunun olduğu yolundaki nosyondan kaçınmıştır. Onun yerine, İskoç filozoflar, mevcut kurumlarda, yavaş ve planlanmamış gelişme vetiresini sürdürecektir, daha sınırlı ve parçalı reformları savunmaya meyletmişlerdir.” Davies, “Aydınlanma”, **Liberal Düşünce**, s. 8; Hayek’in, içinde bulunduğumuz toplumsal bütüne ilişkin belirleyiciliğimizin sınırlarına dair düşünceleri de aynı çerçevede yer almaktadır: “...beşeri uygarlığın kendisine has bir hayatı vardır; hal ve şartları daha iyiye götürme konusundaki tüm çabalarımız, tamamen kontrol etme imkanımızın olmadığı ve ancak unsurlarını anlayabildiğimiz ölçüde işleyişini kolaylaştırma ve yardım etmeyi umabileceğimiz bir kül içinde gitmek durumundadır... Hekim gibi, yerine başka bir şey koyamayacağımız ve bu nedenle de tahakkukuna çalıştığımız her şeyde kullanmak zorunda olduğumuz amillerle yoluna devam eden kendi kendini idame ettiren bir bütünle uğraşmak durumundayız. Bu bütünü geliştirmek için yapılabilecek olan, bu unsurlara karşı olmaktan ziyade bunlarla birlikte çalışarak yapılmalıdır.” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 58.

B- Türev Bir Alan/Sınırlı Bir Etkinlik Olarak Siyaset/Devlet

Burke, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, tipik örneğini Fransız devrimci yönetiminde gördüğü rasyonalist ve radikal siyasetin yol açacağı despotizmin altını çizmekte ve bu tarz bir siyaset anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ancak bu noktada, kendisinin devleti ya da siyasal iktidarı, düşünsel çerçevesi içinde nereye yerleştirdiğinin, hangi araçlarla ve nasıl sınırladığının ele alınması gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle, gerçekte özgürlükleri yok eden rasyonalist ve radikal siyaset anlayışının, özgürlüğü sağlayan alternatifi nasıl bir yönetimdir? Burke'e göre soyut ve sahte bir eşitlik adına gerçek özgürlüğü yok eden devrimci yönetim, bunu toplumsalın bütün alanlarına zorla müdahale ederek yapmaktadır. Siyasal alana ilişkin 'ılımlılık', 'ölçülülük' ve 'uzlaşım' yaratan bütün unsurları, 'büyük idealler' uğruna yok ederek mutlak iktidarın ve despotizmin yolunu açmaktadır. Burke, tarihsel bağlamı açısından bu eleştirilere dayanarak, siyasal alanı türev bir alan olarak tanımlamakta ve siyasal etkinliği sınırlı bir etkinlik olarak algılamaktadır. Siyasal iktidarın sınırlanması ve sınırlı devlet anlayışı da, bu çerçevede ifadesini bulmaktadır. Ayrıca Burke'e göre, bireysel özgürlüğü mümkün kılan da yine siyasal iktidara çizilen bu sınırlardır. Ancak iktidarın sınırları, soyut hak teorileri ya da rasyonel evrensel ilkelerle değil, tarihsel/toplumsal gelişim sürecinin ürünü olan kurumsal mekanizmalar, teamüller ve geleneklerle çizilmektedir.

Burke'ün devlete ilişkin açıklamaları, daha önce aktardığımız gibi onu, "bütün bilimlerde ve sanatlarda... her erdemde ve her mükemmeliyette ortaklık" olarak görmekte ve bu ortaklığın hasılatı birçok kuşakta elde edilemeyeceği için onun, yaşayanların, ölmüşlerin ve doğacakların ortaklığı şeklinde düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca her bir devletin sözleşmesi, ezeli ve ebedi toplumun büyük ilksel sözleşmesinin bir maddesi olarak görülmektedir.⁸⁰⁴ Bütüncül ve aşkın bir devlet anlayışını ifade eden ve bize Hegel'i hatırlatan⁸⁰⁵ bu yaklaşım yanında, Burke somut olarak devletten ya da siyasal aygıttan da bahsetmektedir. Bu çerçevede, Burke'te iç içe geçmiş iki ayrı çözümleme düzeyinin bulunduğunu tespit

⁸⁰⁴ Burke, *Reflections*, s. 96-97.

⁸⁰⁵ Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi II- Yeni Çağ*, s. 307.

edebiliriz. Birinci düzeyde geçmişten geleceğe uzanan, ölmüşleri ve doğacak olanları da içinde barındıran ve kendisini tarihin ürünü olan toplumsal/siyasal kurumlarda açığa vuran geniş anlamda bir politik toplum ya da devlet/toplum ele alınmaktadır. İkinci düzeyde ise mevcut empirik gerçeklikteki siyasal aygıt olarak devlet/yönetim söz konusudur. Birbirinden farklı olan bu iki düzey, Burke'ün toplumsal yapıya organik bakışında açığa çıkan sosyolojik perspektif nedeniyle iç içe geçmektedir. Ancak siyasal iktidarın sınırlandırılmasının mümkün olması ve bu sınırların tespit edilmesi için bu iki düzeyin birbirine karıştırılmaması gerekir.

Burke'e göre, "Yönetim/Devlet, ondan tamamıyla bağımsız mevcut olabilen ve olan, çok daha fazla açık seçiklik ve soyut bir mükemmellik derecesinde bulunan doğal haklara dayanarak inşa edilemez: fakat onların [doğal hakların] soyut mükemmelliği pratikteki kusurdur... Yönetim/Devlet, beşeri gereksinimleri karşılamak için beşeri bilgeliğin bir düzenidir. İnsanlar, bu gereksinimlerin bu bilgelik tarafından karşılanması hakkına sahiptir. İnsanların tutkularına yeterli derecede sınırlama getirilmesi... bu gereksinimlerden birisi olarak görülmelidir. Toplum, sadece bireylerin tutkularının boyun eğdirilmesini gerektirmez, aynı zamanda... insanların hevesleri sıklıkla engellenmeli, iradeleri kontrol edilmeli ve tutkuları hüküm altına alınmalıdır. Bu, sadece, *kendilerinin dışında olan* ve işlevini yerine getirirken, dizginlemek ve baskı altında tutmakla görevli olduğu tutkulara ve iradelere tabi olmayan *bir iktidar** tarafından yapılabilir. Bu anlamda, özgürlükleriyle birlikte insanlar üzerindeki sınırlamalar, haklarının bir parçası olarak görülmelidir. Fakat özgürlükler ve sınırlamalar zamana ve koşullara göre değişebildiği ve sonsuz tadilat yapılabildiği için, onlar soyut bir kurala dayanarak kararlaştırılamaz; ve onları böyle bir ilkeden hareketle tartışmak kadar akılsızca bir şey yoktur."⁸⁰⁶

Devlete ilişkin bu açıklamalar bir ideal olarak demokrasi, cumhuriyet, ulusal egemenlik, insan hakları vb. gibi kavramlara Burke'ün bakışına ilişkin önemli

* "by a power out of themselves" (vurgu Burke'e aittir).

⁸⁰⁶ Burke, **Reflections**, s. 60; Thomas Paine bu satırlara ilişkin eleştirilerini şöyle dile getirmektedir: "Bu zat [Burke], bir tarafa budalalar olarak Milleti, öbür yana da kendi akıllılık hükümetini, Gotham'ın bütün akıllı adamlarını koyuyor; ondan sonra da 'insanların İHTİYAÇLARının işte bu akıllılık tarafından sağlanmasına HAKları bulunduğunu' söylüyor... Ey ahali bütün bunların manası, hükümete hakim olan hiçbir prensip yoktur; o, canının istediği gibi kötüyü iyi veya iyiyi kötü yapabilir. Kısacası, hükümet *keyfi iktidardır* demektir." Paine, **İnsan Hakları**, s. 131-132.

ipuçları içermektedir. Buna göre içeriği soyut bir şekilde tanımlanmış bu ideal tasarımları değil somut gerçeklikteki insanların durumu, toplumdaki sınıfların gücü, toplumun yaşam biçimi vb. gibi unsurlar önemlidir. Evrensel soyut haklardan hareketle birey-devlet ilişkisi düzenlenemez. Bireyin haklarını/özgürlüklerini Aydınlanma filozofları ve Fransız devrimciler gibi somut koşullardan bağımsız olarak sıralamanın bir anlamı yoktur.⁸⁰⁷ Burke’e göre bu soyut haklara dayanarak bir düzen kurulamaz. Çünkü toplumsal ve siyasal düzen özgürlüklerle birlikte yükümlülükler ve sınırlamalar da gerektirir ve tüm bunlar somut koşulların belirleyiciliğinde őkillenmektedir. zgrlk de, eşitlik de, katılım da bu somut gerçeklik içinde anlamlıdır. Soyut kavramlardan hareketle ideal tasarımları yapanlar da, gerçekte belirli sınıflar ya da çıkarlar adına hareket etmektedir; ancak teorik argümanlarla bunu gizlemekte ve sanki bütün halkın, bütün insanların ya da özellikle alt sınıfların çıkarına hareket ediyormuş gibi davranmaktadır.

Özcesi toplum olacaksa, devlet olacaksa iktidarda farklı sınıflar da olsa, insanların tutkuları ve istekleri sınırlanacak, iradeleri yönlendirilecektir. Burke’un nazarında bu, toplumsal insan doğasının sonucu olan kaçınılmaz bir durumdur. İnsanın, toplumun ve devletin doğası ya da gerçekliği bunu zorunlu kılmaktadır. Yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, devlet beşeri gereksinimleri karşılamak için oluşmuştur. Ancak bunun için de bireylerin tutkuları ve iradeleri sınırlanmak zorundadır. Bu anlamda devlet insanların dışındadır ve onların tutkularına ve iradelerine tabi değildir. Yüce ve güzel kategorilerine ilişkin Burke’un açıklamalarını hatırlarsak, insanların iradelerine tabi olan devlet yüce olamayacaktır. Ancak bu durum devletin mutlak ve keyfi bir iktidara sahip olduğu anlamına gelmez. Burke’un burada kullandığı ‘insanların tutku ve iradeleri’ ifadesi, tarihsel ve toplumsal bir sınırlama kabul etmeyen, her şeyi eleştirme, her şeyi yıkma ve yeniden inşa etme

⁸⁰⁷ Burke, “insanın *soyut* yiyecek ve ilaç hakkından bahsetmenin ne anlamı var?” diye sormaktadır. Nuray Mert, bu soyut hak karşıtlığını muhafazakar düşünce geleneğindeki önemli bir ortak argüman olarak sunmaktadır: “Eski ve yeni muhafazakarlığın tartışılmaz ortak noktalarından biri, soyut ilkelere değil somut toplumsal koşullara verdiği önemdir; bunun doğal sonucu, insanlığa ilişkin genel ilkeler yerine belli bir toplumun özgün koşullarına yoğunlaşmak gerektiği fikridir. Muhafazakar görüşe göre, sorunları da çözümleri de ancak özgüllükleri içinde konuşabiliriz, zaten genel ilkeleri tartışmak somut sorunlardan kaçmanın bir yoludur. nl İngiliz muhafazakarı, Chesterton, tüm insanlığı içine alan geniş bir dünyaya açılmanın aslında insanın komşusuyla ilişki kurmayı zor bulması ve bundan kaçmasının bir sonucu olduğunu söyler.” Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayırımı ve Yeni Muhafazakarlık”, **Toplumbilim**, s. 57.

hakkını kendisinde gören bir özneye referansla kullanılmaktadır. Burke'e göre devlet, insanların bu anlamdaki iradelerinin üzerindedir; onların dışındadır. Ancak tarihsel ve toplumsal ürünler olarak daha önce ele aldığımız önyargılar, gelenekler, adetler vb. gibi ahlaki imgelemin içeriğini oluşturan unsurlar tarafından sınırlanmıştır. Bu sınırlama ise tekil bireyi aşan bir çerçevede ve tarihsel süreklilik içinde şekillenmektedir.⁸⁰⁸ Dolayısıyla devletin iktidarını sınırlayan bu unsurları yok ederek, iktidarı bireysel iradeler üzerine oturtmaya çalışmanın sonucu, kaçınılmaz olarak sınırlı bir devlet değil tam tersine hiçbir sınır tanımayan bir devlet iktidarı olacaktır. Bir diğer ifadeyle, devrimcilerde ifadesini bulan demokrasi/cumhuriyet ve ulusal egemenlik anlayışı, bireysel özgürlükleri değil devletin iktidarını şimdiye dek hiç görülmemiş şekilde arttıracaktır.

Önemli olduğu için tekrar altını çizmek gerekir ki, Burke'ün çoğu zaman toplum ve devleti ya da siyasal toplumu birlikte ele alan açıklamalarının yanlış anlaşılması gerekir. Burada kastedilen, birey-toplum ilişkisinde ya da birinci bölümde insan doğasının işleyişi çerçevesinde ele aldığımız düşüncelerin bir başka ifadesidir. Toplumsal düzenin kendisi kaçınılmaz olarak bireylerin keyfi iradelerini sınırlar ve belirli kontrol ve denetim mekanizmaları getirir. Bu ilişki tarzları, tarihsel süreçte yaşananlarla kendiliğinden oluşmaktadır. Ancak bu sınırlamalar özgürlüklerin de önkoşuludur. Çoğu zaman kalabalıkların gözünden kaçsa ya da kaçırılsa da, özgürlük bir devrim ya da entelektüel çaba sonucu elde edilemez. Özgürlük ancak geleneğin ve tarihin ürünü olabilir ve yüzyılların ürünü olan belli kurumlar çerçevesinde tecessüm eder. Dolayısıyla siyasal iktidarı sınırlayan da yine soyut teoriler değil bu tarihsel/toplumsal mekanizmalardır. Soyut bir şekilde bireysel hakların sıralanması, ne özgürlüğü garanti edebilir ne de iktidarın sınırını çizebilir. Gerek hakların ve özgürlüklerin gerekse iktidarın keyfiliğini önleyen sınırlarının gerçek bir anlam taşıması, ancak tarihsel sürecin ürünü olan toplumsal kural ve kurumlar, gelenekler, teamüller, değerler, alışkanlıklar vb. gibi insan doğası ile bütünleşmiş unsurlar içinde mümkündür. Özgürlüğün temini ve iktidarın

⁸⁰⁸ Thomas Paine'e göre, bu argümanların bir anlamı ve gerçekliği yoktur. Burke'ün düşünceleri keyfiliğin yolunu açmakta ve devleti, sırrına erişilemez bir yapı olarak sunmaktadır: "Bütün hallerde bunlar hükümeti, yalnız kendilerinin anladıkları sırlardan meydana gelmiş şey gibi göstermeye itina etmişlerdir; bilinmesinde fayda olan biricik şeyi, yani *hükümetin toplum kanunlarına göre iş gören bir milli ortaklıktan başka bir şey olmadığını*, milletin anlayışından gizlemişlerdir." Paine, **İnsan Hakları**, s. 202.

sınırlanması, yöneten ve yönetilenlerin değerlerini şekillendiren bu toplumsal ve siyasal müesseselerle gerçekleşebilir ve Burke’ün nazarında bu kurumlar, aklın ilkelerinden hareketle kısa sürede oluşturulabilecek bir yapıda değildir; ancak yüzyılların evrimi içinde birçok neslin ürünü olabilir.

Özgürlüğün bu toplumsal doğasını ya da koşullarını anlamayan devrimciler ise, bireyi özgür kıldığını düşündükleri soyut/metafizik hak ve özgürlüklerden hareket ederek, gerçekte toplumsal olmayan bir özgürlüğü savunmakta ve tam karşı kutba sürüklenmektedir. Bireysel haklardan yola çıkan devrimciler, devlette/ulusta gerçekte ise devlete egemen olan belirli bir kesimin iradesinde açığa çıkan bir despotizme ulaşmaktadır. Gerçekte devlet karşısında bireysel özgürlük alanları olan ara mekanizmaların, bireysel özgürlük adına yok edilmesi, iktidarın merkezileşmesine ve bireylerin hak ve özgürlüklerinin devletin aydınlatıcı etkinliğine bağımlı kılınmasına yol açmaktadır.⁸⁰⁹ Bir diğer ifadeyle, evrensel doğal hakların somutluk kazanması siyasal iktidara bağımlı hale gelmekte ve yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen bir süreç olarak algılanmaktadır.⁸¹⁰ Burke’e göre bu süreç kaçınılmaz olarak tek kişinin (mutlak monarşi) ya da çoğunluğun (mutlak demokrasi) despotizmiyle sonuçlanacaktır.⁸¹¹

⁸⁰⁹ Teorik açıdan bunun örneklerini Rousseau’nun ve Condorcet’in düşüncelerinde bulmak mümkündür. ‘Bütünü kapsamayan birlikler’in, yani derneklerin, örgütlerin, partilerin, hatta sınıfların varlığına karşı olan Rousseau’ya göre, “genel iradenin kendini tam anlamıyla ortaya koyması için devlet içinde ayrı ayrı birleşmeler olmamalı ve her yurttaş kendi görüşünü dile getirmelidir”. Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 91-92; Benzer şekilde Condorcet de parti/grup düşüncesine karşı çıkmaktadır. “Çünkü Hakikat (Truth) birdir ve bölünmez.” Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 209.

⁸¹⁰ “Bireyin özgür olmasını feodal rejimin içerdiği ayrıcalıkların ve tabakalar şeklindeki bölünmelerin yıkılmasına bağlayan devrimciler, içinde doğup büyüdüğü düzenin bir değerlendirmesini yaparak farklılıklardan ortak iyiliğin oluşamayacağını kabul ederler. Bu yüzden onlar, Anglo-Sakson devrimcilerden ayrılarak, ortak iyiliği ifade eden genel iradenin, (bireysel ya da sınıfsal anlamda) özel iradelerin ya da çıkarların rekabetinden, çatışmasından doğduğu düşüncesini tümüyle yadsırlar.” Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 229.

⁸¹¹ Bu özgürlük anlayışını daha geniş olarak, İngiliz ve Fransız özgürlük geleneği çerçevesinde ele alan Hayek’in ifadesiyle, “ ‘Anglikan’ ve ‘Gallikan’ özgürlük arasındaki zıtlık, ünlü bir Alman-Amerikan siyasal felsefecisi tarafından da net bir şekilde tasvir edilmişti. 1848’de Francis Lieber şunları yazıyordu: ‘Fransız tarzı (Gallikan) özgürlük hükümette aranmakta, binaenaleyh Anglikan görüş açısından, bulunamayacağı yanlış bir yerde aranmaktadır. Gallikan görüşün tabii sonuçları, Fransızların en yüksek düzeyde siyasal medenileşmeyi organizasyondan yani kamu gücünün en yüksek düzeyde müdahalesinden beklemeleri keyfiyetidir. Bu müdahalenin despotizm mi özgürlük mü olacağı, sadece kimin müdahale ettiği ve müdahalenin hangi sınıfın yararına olduğu keyfiyeti tarafından tayin edilir. Halbuki, Anglikan görüşe göre bu müdahale her zaman ya mutlakiyetçilik ya da aristokrasi olacak ve işçi sınıfının (ouvriers) mevcut diktatörlüğü bize mutlak bir işçi sınıfı aristokrasisi şeklinde kendini gösterecektir.’ ” Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce**, s. 46.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, siyasal iktidarın gücünü diğerleri (birey ve ara erkler) aleyhine arttıran bu bakış açısına karşı çıkan Burke, tarihsel sürecin ve toplumun organik doğasının ürünü olan farklı toplumsal kesimlerin/kurumların ve bunların ayrıcalıklarının bastırılmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü siyasal iktidar bu ara erklerin iktidarıyla sınırlanmaktadır. Çatışan çıkarların, güçlerin, farklı toplum kesimlerinin mücadelesinden bir tür ‘uzlaşma’ ve ‘ölçülülük’ hasıl olurken, bu yapı siyasal iktidarın da sınırlarını çizmekte ve despotlaşmasını önlemektedir. Montesquieu’nün görüşlerini hatırlatan bu bakış açısında haklar ve özgürlükler, tarihsel bir temelde farklı toplumsal kesimlerin çıkarları arasındaki ilişkilerden hareketle aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen bir süreçte, bir diğer ifadeyle liberalizme özgü bir ‘doğal uyum’ sürecinde anlamlandırılmaktadır.

Fransız devrimcilerine karşıt olarak, farklılıklardan ortak iyiliğin doğacağı inancına dayanan bu yaklaşım kendisini en açık şekilde, Amerikan Devrimi’nin babaları olarak görülen Federalist yazarların (Alexander Hamilton, James Madison, John Jay) metinlerinde açığa vurmaktadır. Siyasetin ekonomik temelleri üzerinde duran Federalist yazarlar, siyasal ve sosyal çatışmaları mülkiyetin eşitsiz yapısından kaynaklanan çıkar çatışmalarına dayandırmaktadır. Örneğin Madison’a göre, siyasal partiler ya da o zamanın diliyle zümre veya hizipler (factions) belirli ekonomik çıkarların savunulması ilkesine dayanmak zorundadır: “...hiziplerin en müşterek ve sürekli kaynağı, mülkiyetin muhtelif ve eşit olmayan dağılımıdır. Mülkiyet sahibi olanlar ve olmayanlar, toplumda her zaman ayrı çıkarlar meydana getirmişlerdir. Alacaklılar ve borçlular da tıpkı böyle bir ayrıma girerler. Toprak sahiplerinin çıkarı, imalatçıların (sanayicilerin) çıkarı, tüccarların çıkarı, para sahiplerinin (bankerlerin) çıkarı ve daha küçük bir çok çıkar uygar uluslarda ister istemez ortaya çıkmakta ve toplumu farklı duygu ve görüşleri olan farklı sınıflara bölmektedir. Bu çeşitli ve çatışan çıkarların düzenlenmesi, çağdaş yasama etkinliğinin başlıca ödevidir; hükümetin zorunlu ve olağan işleyişinde de bir parti ve hizip ruhunun işe karışmasını gerektirir.”⁸¹²

⁸¹² James Madison, “*Federalistlerin Yazıları*’ndan Seçme Parçalar”, aktaran ve der. Mete Tunçay, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar -Yeni Çağ-**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 472-473; Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 211-212.

Madison'ın farklı toplum kesimlerini ve bunların çıkarlarını veri alan yaklaşımına göre, bu çatışan ve uzlaştırılmaz olan sosyal pozisyonların bazı anayasal araçlarla kontrol edilmesi ve dengelenmesi gerekmektedir. Özcesi toplumsal ve ekonomik alandaki bu farklılıklar siyasal alana da yansıtılmaktadır. Bu düşünceler, Amerikan ve Fransız devrimcilerinin oluşturmaya çalıştıkları yeni siyasal bünyeye ilişkin bakış açılarının temel farklılığını ortaya koymaktadır. Amerikalılar siyasal kurumlarının oluşumu ve yapısı vasıtasıyla, farklı hiziplerin uyumunu sağlamaya ve bu yolla bir denge ve kontrol oluşturmaya çabalarken; Fransızlar aklın buyruklarıyla muhalifleri aydınlatmaya çalışmakta ve çoğu zaman da farklılıkları giyotin vasıtasıyla ortadan kaldırmaktadır.⁸¹³ Bu bağlamda Amerika ve Fransa'nın toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullarının farklılığı da dikkate alınmalıdır. Fransa'da devrimciler feodal dönemin sınıfları, kurumları, değerleri, ilişki tarzları vb. gibi unsurlara karşı savaş vermek zorunda kalırken, Amerika'daki devrimcilerin karşısında böyle bir problem yoktur.⁸¹⁴ Çeşitli farklılıklardan kaynaklanan özgüllüğün altını çizen tarihçi Bonwick'in ifadesiyle, "...koşullar büyük ölçüde farklıydı... Fransa'da *ancien régime*'in doğası daha büyük bir reform ihtiyacını dayattı ve ortaya çıkan sonuç daha radikaldi".⁸¹⁵

Ayrıntıya inmeden bu iki modeli 'ideal tip' olarak düşünürsek, Burke'ün yaklaşımı Amerikan modeline benzemektedir. Amerikan Devrimi'ni desteklediğini de göz önüne alırsak bu benzerlik daha anlamlı olmaktadır. Harries, Burke ve Federalist düşünürlerin insan doğası algılamasının da benzeştiğini, Fransız ve Amerikan devrimcileri arasındaki farkın da bu temelden kaynaklandığını dile getirmektedir: "...Burke'den bir ya da iki yıl önce Atlantik'in öte yakasında Amerikan anayasasını şekillendirenler ve *Federalist Papers*'ın yazarları olan Alexander Hamilton ve James Madison siyasi düzen oluştururken insan tabiatının

⁸¹³ Goodrich, *The Chains of Continuity or the Flies of a Summer*, s. 212.

⁸¹⁴ Moore'un ifadesiyle, "Amerika Birleşik Devletleri, ister feodal ister bürokratik biçiminde olsun, karmaşık ve yerleşik bir tarım toplumunu parçalama sorunuyla karşılaşmadı. Bu ülkede ticari tarım, Virginia tütün plantasyonlarında olduğu gibi başlangıçtan beri önemliydi ve Amerikan toplumu yerleştikçe hızla egemen konuma yükseldi. Amerikan tarihinde, ticari tarım öncesi bir toprak sahibi aristokrasi ile kral arasında herhangi bir siyasal savaşım yaşanmadı. Ne de Amerikan toplumunda herhangi bir zaman Asya'dakilerle ve Avrupa'dakilerle karşılaştırılabilecek büyüklükte bir köylü sınıfı oluşmuştu." Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 151.

⁸¹⁵ Colin Bonwick, "Amerikan Devrimi 1763-91", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, s. 116.

saldırgan, bencil ve menfaatçi yanlarının iyice dikkate alınmasında ayak diriyorlardı. ‘İnsanoğlu Ütopyacı faraziyelere öyle dalmış olmalı ki’ diye düşünüyordu Hamilton, ‘insanların muhteris, intikamcı ve aç gözlü olduğunu unutmuş görünüyor’.... İşte Fransız devrimcileri ile Amerikan devrimcileri arasındaki temel fark budur: Fransızlar tarihe bir günden başlayıp, tamamen sıfırdan bütün bütüne akılcı siyasi kurumlar yaratmak fikriyle hareket eder; Amerikan devrimcileri ise, mesele anayasa oluşturmaya gelince insanın saldırgan, menfaatçi, rekabetçi özelliklerini hesaba katmak suretiyle, Hıristiyanların ‘asli günah’ dedikleri şeye ve tamamen değişmesi mümkün olmayan etkilerine inanıp, karşılıklı dengeler kurmaya ve güçlerin ayrılığına gittiler.”⁸¹⁶

Farklı toplumsal kesimlerin özgürlüğünü ve mülkiyetini güvence altına alan, dengeli ve ılımlı bir yönetim yaratan siyasi bünyenin örneğini İngiliz Anayasası’nın aristokratik, monarşik ve demokratik unsurları meczeden yapısında bulan Burke, bu doğal uyum sürecinin temeline, bireysel çıkar ya da bireysel iradeleri değil farklı toplumsal kesimlerin, tabakaların iradelerini ve çıkarlarını yerleştirmektedir. Bu noktada Burke’ün parti/grup (party) anlayışı açığa çıkmaktadır. Burke Fransız Devrimciler gibi akla dayalı, tek ve bütün (unitary) bir genel irade anlayışını reddetmektedir. Siyasal alandaki doğru ve yanlış ya da alınan kararları soyut bir genel irade anlayışından hareketle belirlemek, gerçekte despotizme temel hazırlamaktır. Siyasal alanda aklın evrensel buyrukları değil, farklı kesimlerin karar alınacak konuya ilişkin bitmek bilmeyen tartışmaları ve münakaşaları geçerlidir.⁸¹⁷ Burke’e göre bireyler, karşılıklı destek ve çabayla belirli ilkeler ve çıkarlar etrafında birleşerek partileri oluşturmaktadır. Ancak Burke’ün parti tanımı bütünüyle tikel çıkarlar bağlamında şekillenmez. Tam tersine partiler, müşterek çabalarıyla ulusal çıkarı (national interest) geliştirmek/sağlamak için oluşmaktadır. Bütünselliğe ilişkin bu vurgusuna rağmen, Burke’ün parti konusunu özellikle *Whig* grubunun durumuna ilişkin tartışmalarda ifade ettiğini göz önüne alırsak, gerçekte belirli kesimlerin

⁸¹⁶ Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, s. 95-96.

⁸¹⁷ Burke’ün ifadesiyle, “spekülatif/nazari filozofun işi, yönetimin/devletin gerçek amaçlarını göstermektir; *eylem halindeki filozof olan siyaset adamının işi ise devletin amaçlarına yönelik uygun araçları bulmak ve bunları etkili şekilde uygulamaktır.*” Burke, “Thoughts on the Present Discontents”, **The Portable Edmund Burke**, s. 146.

çıkarları ulusal çıkar ile iç içe geçmiş durumdadır. Bir diğer ifadeyle, ulusal çıkarı belirleyecek olan kesim mülk sahibi sınıflardır.⁸¹⁸

Burke'ün burada kendisini gösteren elitizmi, Parlamento reformuna karşı çıkarken öne sürdüğü argümanlarda da açığa çıkmaktadır. Burke'e göre Parlamento üyeleri karar alırken, belirli bir yerel bölgenin ya da kesimin değil bunlardan daha üstün olan ülkenin iyiliğini ve çıkarını düşüneceklerdir. Bu nedenle bunu yapabilecek nitelikteki insanların seçilmesi gerekir. Burke temsili genişleten Parlamento reformuna karşı çıkarken, seçim bölgelerinin kafa sayısına yani nüfusa dayanan bir eşitlik içinde temsil edilmesini desteklemez. Ulusal çıkarı temin etmede önemli olan, bunun belirli niteliklere sahip bir elit tabaka tarafından gerçekleştirilmesidir. Sayısal olarak daha çok kişinin seçime katılması, seçtikleri kişilerin ülkenin çıkarlarını daha iyi temsil edecekleri anlamına gelmez. Siyasal katılımı arttıran önerilere sıcak bakmayan Burke'ün bu çerçevedeki düşünceleri,⁸¹⁹ devlet-ekonomi ilişkisine dair görüşleriyle birlikte düşünüldüğünde, ulusal çıkardan ne anladığını açıkça göstermektedir.

Bu noktada Burke'ün, devletin işlevi ve amacına ilişkin minimalist ve bir anlamda da liberal perspektifi açığa çıkmaktadır. Buna göre, devletin insanların gereksinimlerini temin etmek gibi *pozitif* bir yetkisi yoktur; devletin işlevi *negatif* anlamda kötülükleri engellemektir. Devlet adamının, devleti pozitif anlamda bir iyilik aygıtı olarak görmesi ve bu yolla halkın gereksinimlerini karşılayabileceğini düşünmesi nafi bir haddini aşmanın/bilmeyişin göstergesidir.⁸²⁰ İkinci bölümde kısaca değindiğimiz gibi, '*Thoughts and Details on Scarcity*' başlıklı çalışmasında Burke, Adam Smith'in piyasa sürecine devletin müdahalesinin faydasızlığına yönelik argümanlarını aynen kabul etmekte ve şiddetle savunmaktadır.⁸²¹ 1795 kıtlık yılında,

⁸¹⁸ A.g.e., s. 131-150.

⁸¹⁹ Ayrıntılar için bkz. Burke, "Speech on a Committee to Inquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament", **The Portable Edmund Burke**, s. 174-182.

⁸²⁰ Burke, "Thoughts and Details on Scarcity", **The Portable Edmund Burke**, s. 195; Aynı düşünceyi Hayek ve Popper gibi 20. yüzyıl düşünürlerinde de bulabiliriz. Örneğin Popper'a göre, siyasetin amacı insanların mutluluğunu sağlamak değil, mutsuzluğu en aza indirecek işler yapmaktır. Benzer şekilde Hayek de, devletin eşitlik ya da adalet gibi amaçlarla ekonomiye müdahale etmesinin yol açacağı olumsuzlukları dile getirmektedir.

⁸²¹ Adam Smith'in, ekonomik konularda Burke'ün kendisiyle tamamen aynı düşünen tek kişi olduğunu söylediği rivayet edilmektedir. Macpherson, **Burke**, s. 21-22; Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 158.

Tory grubunun lideri ve aynı zamanda başbakan (The Prime Minister) olan Pitt'e yazılmış bu çalışmada Burke, tarımsal süreç içinde piyasanın işleyişine müdahale etmeme konusunda onu ikna etmeye çalışmakta ve "yoksulların gereksinimlerini temin etmenin... devletin yetkisi/iktidarı içinde bulunduğu" yönündeki fikre karşı cesurca (manfully) direnmesini tavsiye etmektedir.⁸²² Hampsher-Monk'a göre Burke'ün devletin müdahalesine karşı argümanlarından hareketle, sınırsız piyasa mantığının kapsamı, yayılabilirliği ve ahlaksal etkisine ilişkin ciddi çekinceleri bulunmadığı sonucuna varmamak gerekir.⁸²³

Burke'e göre devletin müdahalesi, "çatışan çıkarların ve uzlaşmış (compromised) faydaların ilke ve usullerini" oluşturan "ticaretin müşterek düsturları"nın çiğnenmesi anlamına gelmekte; bu türden müdahaleci eylemler ve siyasalar özgürlüğü tehlikeye atmakta ve adaleti ihlal etmektedir.⁸²⁴ Burke'ün ifadesiyle, "emek (labour) her diğer şey gibi bir metadır ve talebe göre artar ya da azalır. Bu, şeylerin doğasının (nature of things) gereğidir... Bir kişi emeğinin karşılığı olan doğal ücret ile geçinemediği ve ailesini geçindiremediği zaman otorite tarafından bakılması gerekmez mi?" Burke'e göre gerekmez, çünkü devletin böyle bir eylemi "yanıltıcı bir müdahale" olacaktır. Oysa "emek, ticaretin bütün ilke ve yasalarına tabi olmalıdır, bunlar dışındaki başka düzenlemelere değil..."⁸²⁵

Burke, eşitsizliklerin azaltılması ve adaletin temini için, devletin yoksul kesimlere yardımda bulunmaya yönelik düzenlemeler (Yoksul Yasaları-Poor Laws) yoluyla ekonomiye müdahil olmasına karşı çıkmaktadır. Devletin toplumsal koşulları eşitleştirme ya da zenginliği yeniden dağıtma gibi amaçlarla yasaları araç olarak kullanması, hedefine ulaşmayacağı gibi aynı zamanda devletin keyfi iktidarını arttıracak ve özgürlükleri yok edecektir. Burke'ün ifadesiyle, "...aynı düzeye getirme

⁸²² Burke, "Thoughts and Details on Scarcity", **The Portable Edmund Burke**, s. 210.

⁸²³ "XVIII. yy.'da bugün bizim piyasa güçleri dediğimiz şeyin işleyişini onaylamakla birlikte değişik ekonomik sektörler arasında ayrımcılık yapmak ve de bunu temelde etkinliklerinin verimli olup olmadığına göre oluşturmak hiç de ender görülen bir şey değildir... Bu nedenle, tarımda serbest piyasa koşullarını desteklemek, '*girişimci ruhun*' başka yerlerdeki etkilerine ilişkin kaygılarla tutarlı idi. Böyle bir görüşe göre, piyasanın hem bir kültürel etki hem de onu savunan toplumsal gruplarla ilgili olarak toplum içindeki rolü ikincil tutulmalıydı." Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 345-346.

⁸²⁴ Burke, "Thoughts and Details on Scarcity", **The Portable Edmund Burke**, s. 204, 211-212.

⁸²⁵ **A.g.e.**, s. 197, 200, 201.

hevesi... özgürlüğün gerçek ilkelerine aykırı[dır].”⁸²⁶ Bu nedenle, “bırakalım devlet endüstriyi korusun ve teşvik etsin, mülkiyetin güvenliğini sağlasın, şiddeti bastırsın, sahtekarlığı cezalandırsın; bütün bunlar onun yapmak zorunda olduğu şeylerdir. Öteki hususlarda işlere ne kadar az müdahale ederse o kadar iyidir...”⁸²⁷ Burke devletin ekonomiye müdahalesine karşıtlık çerçevesindeki düşüncelerini ölünceye kadar şiddetle savunmuştur. Ölümünden kısa süre önce, eski arkadaşı ve dönemin Tarım Bakanı Arthur Young’a yazdığı mektupta, tarım kesimindeki gündelikçilerin istihdamını düzenleyen bir yasanın geçme ihtimalinden duyduğu endişeyi dile getirmektedir. Burke’e göre bu tarz konular “ tarafların anlaşmalarına bırakılmalıdır”. Özgür ticarete karşı olan bu tarz düzenlemeler “ anlamsız, uygarlık dışı ve bilfiil kötüdür”.⁸²⁸

Burke devletin ekonomiye müdahalesinin uzun vadede yaratacağı olumsuzlukların, ticaretin yasaları çerçevesinde kendiliğinden gelişme içinde yaşanan sorunlardan çok daha vahim olacağını dile getirmektedir. Devletin yoksullara yardım etmesi, ‘tembellik’ ve ‘ahlak bozukluğu’nu teşvik edecek ve böylece yoksulluğu azaltacak yerde onu daha çok arttıracaktır. ‘Ticaretin yasaları’, ‘doğanın yasaları’ ve ‘Tanrının yasaları’⁸²⁹ arasında paralellik kuran Burke’e göre, yoksulluk sorunu piyasaya bırakıldığı takdirde işler kendiliğinden yoluna girecektir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Burke, ‘yoksul’ kelimesinin ‘sağlıklı işçiler/emekçiler (laborer)’ için değil, sadece hastalar, yaşlılar ve zayıflar/halsizler için kullanılması gerektiğini dile getirmektedir. Buna göre sağlıklı bir emekçiye ‘yoksul’ demek ona karşı acıma hissine ve durumuna ilişkin tatminsizlik algılamasına yol açacaktır. Bunun yol açtığı ilişki biçimi ise “onlara, kaynakları/imkanları, bulunamayacağı bir yerde yani kendi çalışkanlıkları, tutumlulukları ve ciddiyetlerinden başka bir yerde aramayı öğretecektir”. Burke bu durumu hem yanlış hem de tehlikeli bulmaktadır.⁸³⁰ Bu nedenle yoksullara yardım devletin iktisadi ilişkilere müdahale eden yasalarından değil, “bütün Hristiyanlar için kesin ve zorunlu bir ödev olan”⁸³¹ kişisel

⁸²⁶ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 639.

⁸²⁷ Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 163.

⁸²⁸ **A.g.e.**, s. 159.

⁸²⁹ Burke, “Thoughts and Details on Scarcity”, **The Portable Edmund Burke**, s. 210.

⁸³⁰ Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 163.

⁸³¹ Burke, “Thoughts and Details on Scarcity”, **The Portable Edmund Burke**, s. 203.

merhametten doğmalıdır. Burke’e göre, “çalışmazlarsa dünyanın sonu geleceği için çalışmaları gerekenlere yoksul diye acımaya kalkarsak, insanlığın durumunu ciddiye almıyoruz demektir”.⁸³² Bu şekilde gerçekleri acımasızca gözler önüne seren Burke yoksulluğun kaçınılmazlığını vurgularken, buna ilişkin girişilen reform hareketlerine karşı da küçümseyici bir tavır takınmaktadır. Bu bağlamda Burke, “bir kez kitleler politik iktisat yasalarıyla sefalet içinde didinmeye mahkum edildikten sonra, eşitlik fikri insanlığı kendini yok etmeye iten acımasız bir kandırmacadan başka ne olabilir” diye sormaktadır.⁸³³

Ayrıca Burke, kral ve çevresinin ekonomik açıdan verimli olmayan, israfa ve gereksiz harcamalara yol açan yapısının değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Krala bağlı olan ancak artık gereksiz ve faydasız hale gelmiş bazı memuriyetler ve hantallaşmış, kar etmeyen mülkler ekonominin ilkeleriyle uyumlu hale getirilmelidir. Bir diğer deyişle, günün şartlarına uymayan bu yapıların bütün finansal işleyişinin modernleştirilmesi gerekmektedir. Burke’ün buradaki temel amacı, gerçekte kralın Parlamento üzerindeki siyasal baskısının ekonomik araçlarını temin eden bu yapının yeniden düzenlenmesi ve sınırlanması yoluyla, Parlamento bağımsızlığını güvence altına almaktır. Burke’ün buradaki önerilerine baktığımızda, geleneksel kurumların, teamüllerin ya da eski olanın değişmesine karşı bir dirençle değil tam tersine işlevini yitirmiş olan bu kalıntıların reforme edilmesi talebiyle karşılaşmaktayız. Bu talebin temelinde de eskiden kalan, işlevini yitirmiş ve gereksizleşmiş kurumların, ticari toplumun ve piyasanın gerekliliklerine uygun hale getirilmesi arzusu yatmaktadır. Burke’e göre, bu tarz kurumları inatla korumaya çalışmak saçmadır ve faturası diğer toplum kesimlerine kesilen ağır bir yüke yol açmaktadır.⁸³⁴

⁸³² Karl Polanyi, **Büyük Dönüşüm -Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri-**, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. baskı, 2005, s. 177.

⁸³³ **A.g.e.**, s. 177; Polanyi, Pitt’in Yoksullar Yasası Tasarısı’na karşıtlığın, farklı düşünce geleneklerinden de olsalar Bentham ve Burke’ü birleştirdiğini dile getirmektedir: “Yoksulları piyasaya bırakalım, işler kendiliğinden yoluna girsin. Akılcı Bentham’ın gelenekçi Burke’le anlaştığı nokta buydu.” **A.g.e.**, s. 175.

⁸³⁴ Burke’ün bu çerçevedeki ayrıntılı önerileri için bkz. Burke, “Speech on Presenting to the House of Commons (on the 11th February, 1780) A Plan for The Better Security of the Independence of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments”, **Selected Writings and Speeches**, s. 341-355.

Bununla birlikte Burke'ün tam bir *laissez faire* argümanını savunduğunu söylemek de mümkün değildir.⁸³⁵ Çünkü bireysel çabaları yararlı kılan bir tür 'doğal özgürlük' değil mülkiyeti, hakları ve özgürlükleri güvence altına almak için tarihsel süreçte evrimleşmiş olan kurumlar ve kurallardır. Her şey, geniş anlamıyla bu kurumsal çerçeve içinde bir anlam taşımakta ve bir düzenin gerekliliklerine göre işlevlerini yerine getirmektedir. Burke kendi tarihselliği açısından, düzeni ve özgürlüğü sağlayan yapının 1688 İngiliz Devrimi ile tezahür ettiğini düşünmektedir. Bu çerçevede, Devrim'i şekillendiren 'eski *Whig*' geleneğinden hareket eden Burke'e göre özgürlük, insanların, kaynağı ne olursa olsun (krallık, parlamento ya da halk) keyfi baskıdan (arbitrary coercion) azade olmaları anlamına gelmektedir. Böyle bir özgürlük ise ancak tarihsel evrim sürecinin ürünü olan kurallara bağlanmakla mümkündür. Takip edilecek olan kuralların belirli bir insan ya da insanlar tarafından keyfi olarak belirlenmesi söz konusu değildir. Burke'ün ifadesiyle, hiçbir şey "beşeri toplumun bütün huzuru ve mutluluğu, düzeni ve güzelliği için, bir grup insanın istedikleri yasaları yapma hakkına sahip olduğu bir durumdan daha yıkıcı" değildir.⁸³⁶

Keyfi baskıdan azade olmak şeklinde anlaşılan özgürlük, Burke'ün nazarında geleneklerin, teamüllerin ya da toplumsal kurumların iktidarını dışlayıcı bir anlama sahip değildir. Tam tersine istikrar kazanmış belirli kuralların ve buna dayalı bir düzenin varlığı özgürlüğü mümkün kılmaktadır. Burke'ün ifadesiyle, "Anayasamızın *ayırt edici* tarafı... özgürlüğüdür. Bu özgürlüğü bozulmamış şekilde sürdürmek bir Avam Kamarası üyesinin *özel* görevi ve *gerçek* sorumluluğudur. Fakat özgürlük, *yegane* [korunmaya değer olan] özgürlük... *düzenle* irtibatlı olan özgürlüktür; ve [bu özgürlük] sadece, düzen ve erdemle *birlikte* mevcut değildir; aynı zamanda onlar *olmaksızın* hiçbir şekilde var olamaz. Özgürlük sağlam ve istikrarlı bir yönetimde,

⁸³⁵ Hayek'e göre, bu durum bütün İskoç Aydınlanması filozofları için geçerli görülebilir: "Ne Locke, ne Hume, ne Smith, ne de Burke, hiçbir zaman Bentham gibi, "her yasa bir kötülüktür, zira her yasa özgürlüğün ihlalidir" iddiasında bulunmamıştı. Mezkur filozofların argümanı hiçbir zaman tam bir *laissez faire* argümanı değildi. Ki *laissez faire* argümanı, bilfiil kelimelerin gösterdiği gibi, üstelik Fransız rasyonalist geleneğinin bir parçasıdır ve gerçek anlamıyla hiçbir zaman herhangi bir İngiliz klasik iktisatçısı tarafından savunulmamıştır." Hayek, "Özgürlük, Akıl ve Gelenek", **Liberal Düşünce**, s. 50.

⁸³⁶ Burke, "Tract on the Popery Laws", **The Portable Edmund Burke**, s. 297.

onun özü ve yaşamsal ilkesi olarak bulunur.”⁸³⁷ Özgürlüğün, tarihsel evrim sürecinin ürünü olan düzen içinde anlaşılması gerektiğini dile getiren Burke, bunu dikkate almayarak soyut akılcı kurgulardan hareket eden düşünürleri ‘toplumsal olmayan bir özgürlük’ anlayışını savunmakla itham etmektedir.

Tarihsel sürecin ürünü olan kurum ve kuralların bazı kişiler ya da siyasal güçlerce keyfi şekilde ihlal edilmesi ise, İngiliz tarihinde görüldüğü gibi çatışmaya yol açmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Burke’ün özgürlük anlayışında, yasaların oluşturulmasına katılım anlamındaki siyasal özgürlük merkezi bir konumda bulunmaz. Siyasal katılımın derecesi temel bir ilke sorunu değil bir gelenek, teamül sorunudur. Önemli olan, keyfi baskıyı engelleyen kuralların istikrarlı şekilde uygulanmasıdır. Halkın çoğunluğunun iradesi ile de özgürlükler yok edilebilir. Bu nedenle Burke, siyasal katılımı aşırı şekilde arttıran reform önerilerine ve bu yöndeki kuramsal argümanlara şiddetle karşı çıkmıştır.⁸³⁸ Burke siyasal özgürlüğü, yasaların belirlenmesine katılım hakkı çerçevesinde algılayan, eşitlik ve demokrasi talebini özgürlük talebinin önüne geçiren anlayışa “Fransız özgürlüğü” adını vermekte ve gerçek özgürlükten ayırmaktadır.⁸³⁹ Benzer argümanlar, önemli liberal filozoflardan birisi olan Benjamin Constant’ın düşüncelerinde de bulunmaktadır. Raynaud’a göre, liberal doktrinin temelinde yer alan ve aynı zamanda modern özgürlüğün çelişkili bir koşulu olan bu ilkeyi Constant da açıkça ifade etmektedir: “Eğer bireyler yasa oluşturucuların bir parçası olmaksızın özgür olabiliyorlarsa, bunun nedeni toplumun kendi içinde kendiliğinden ortaya çıkan bir uyum yeteneği taşımasıdır. Bu yetenek, bireysel iradelere aşkın bir yetkenin sürekli müdahalesinden değil, bu iradelerin karşılıklı etkileşiminden doğar.”⁸⁴⁰

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, bu özgürlük ve düzen anlayışının statik bir kurumsal yapıyı öngördüğü düşünülmemelidir. Özgürlüğü mümkün kılan kural

⁸³⁷ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 633 (vurgu Burke’e aittir).

⁸³⁸ Burke’ün bu bağlamdaki düşüncelerinin ayrıntıları ve Hayek’le arasındaki benzerlikler için şu iki çalışmaya bakılmalıdır: Raeder, “The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison”, **Humanitas**; Gregg, “A New Name for an Old Whig”, **Policy**.

⁸³⁹ Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 633, 643.

⁸⁴⁰ Philippe Raynaud, “Liberalizm”, çev. Necmettin Kamil Sevil, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 540.

ve kurumlar bütünü, tarihin belirli bir döneminde inşa edilmiş ve sürekli tekrarlanarak donmuş bir görünüm arz etmez; evrimsel bir süreçte yaşam biçimindeki değişimler toplumsal ve siyasal kurumları da değiştirmektedir, fakat bu değişim külli değil cüzi bir çerçevede meydana gelmektedir. Burke makro düzeyde toplumsal yapının evrimsel gelişimini ve değişimini vurgulamakla birlikte, tarihe ilişkin yorumlarında da görüldüğü gibi, siyasal alanın toplumsal yapı üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkilerinden de bahsetmektedir. Gerçekte toplumsal/siyasal gerçekliğe ilişkin organik bakış açısı bu alanların karşılıklı etkileşimini ifade etmektedir. Özcesi, Burke’ün düşüncesi hem devletin uygun fonksiyonlarına hem de devlet eyleminin sınırlarına tekabül eden argümanlar içermektedir.

Bir yandan devlet bireysel iradelerden kopartılmakta ve yüceltilmektedir, öte yandan ise toplumsal evrim sürecinin ürünü olan gelenekler, teamüller ve uzlaşımlarla ilişkilendirilerek çeşitli kural ve kurumlarca iktidarı sınırlanmaktadır. Burke’ün estetik teorisinin kavramlarıyla ifade edersek, beşeri ihtiyaçları karşılamak için oluşmuş bir kurum olan devlet, bir yandan Tanrısallığın ‘yüce’liğini ve ‘yüce’ sıfatı çerçevesindeki (birinci bölümde aktardığımız) nitelikleri bünyesinde barındırmaktadır; öte yandan ise siyasal bedenin yüceliğini/şiddetini dolayımlayan ara erkler/kurumlar vasıtasıyla ‘güzel’ kılınmaktadır. Bu güzel kılıcı unsurlar nedeniyle devletin yüceliği, iktidarının keyfiliğini ya da mutlaklığını doğurmamaktadır. Çünkü bunu engelleyen sınırlayıcı mekanizmalar (tarihsel süreçte oluşmuş teamüller, kurallar, kurumlar vb.) bulunmaktadır/bulunmalıdır. Bu noktada, devlet-birey ilişkisini dolayımlayan ara erklerin ya da kurumların iktidarı, devletin iktidarını sınırlayan ya da siyasal eylemin sınırlarını çizen köşe taşları olmaktadır.⁸⁴¹

⁸⁴¹ Bu bağlamda, muhafazakarlığın Burke’ün temsil ettiği düşünsel damarının *otoriteriyenizm*’e karşı olduğu dile getirilmektedir: “...muhafazakarlığın otorite üzerindeki vurgusu, bu gücün kullanımının sınırlı olmadığı biçiminde yorumlanmamalıdır. Macridis’in de belirttiği gibi muhafazakarlık, “...siyasal gücün bir kişinin veya grubun elinde yoğunlaşmasını destekle[yen], bireysel ve siyasal özgürlüklere karşı [olan], siyasal katılımın hemen hemen tüm biçimlerini reddede[n], baskı ve güç kullanımını kabul ede[n]” *otoriteriyenizm*’le karıştırılmamalıdır. Çünkü siyasal otoritenin (devletin veya hükümetin) sınırlandırılması düşüncesi muhafazakarlığın en ısrarlı olduğu argümanlarından. Siyasal otorite, toplumdaki otorite türlerinden sadece birisidir ve etkinlik alanı diğer otoritelerin etki alanının sınırına gelince durmalıdır. İngiliz ve Amerikan muhafazakarlığının genel tutumu “kanun hakimiyeti yoluyla sınırlı devleti savunmak, doktriner ve dogmatik olandan hoşlanmamak” olarak özetlenebilir. Bu tutumun en somut örneğini Burke’ün yaşamında görmek mümkündür.” Özipek, “Muhafazakar Siyasetin Temelleri”, **Liberal Düşünce**, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, s. 13; Benzer bir görüşü dile getiren Erdoğan’ın ifadesiyle, “Muhafazakarlığın siyaset pratiği pragmatiktir; siyasal önerileri geniş kapsamlı ve iddialı olmak yerine kısımdır. Ayrıca, muhafazakar öğretilerde siyasetin alanı

Ancak bunların gücünü somut koşullardan bağımsız soyut akla dayalı argümanlarla tespit etmek ya da nasıl olması gerektiğini belirlemek mümkün değildir. Bu şekillenme tarihsel evrim sürecinin ürünü olarak kendiliğinden oluşmaktadır.

Siyasetin sınırlı bir etkinlik alanı olarak görülmesi, aynı zamanda Burke'ün birinci ve ikinci bölümde ele aldığımız düşüncelerinin mantıksal sonucudur. İnsan zihninin ve beşeri bilginin sınırlı doğası, buna dayanan sosyal teorinin argümanları doğrudan bütün bir toplumu yeniden kurmayı öngören bir siyasetin zorunlu kıldığı donanımların bulunmadığını ifade etmektedir.⁸⁴² Bir diğer ifadeyle epistemoloji, moral felsefe ve sosyal teoriden siyasete uzanan fikirler bütünü, siyasette rasyonalizm ve onunla ilişkili görülen radikalizm eleştirisi olarak kendisini göstermekte ve siyaseti sınırlı bir etkinlik olarak görmektedir. Metodolojik açıdan bakarsak siyasetin sınırlılığı, toplumsal yapının ve bu yapıdaki gelişmelerin, değişmelerin, sürekliliklerin öncelenmesinin ve özellikle kurumlar, gelenekler, teamüller, davranış kodları vb. gibi unsurların vurgulanmasının bir sonucudur. Ayrıca belirtmek gerekir ki, birinci bölümde ele aldığımız kurucu akıl eleştirisi, kendiliğindenlik felsefesine verilen onay ve siyasette radikalizm karşıtlığı ile bütünleşmektedir. Gerçekte Burke'ün düşüncenin liberal-muhafazakar özünün kendisini açığa vurduğu nokta da budur. Beşeri ya da toplumsal olanın karmaşıklığı, aklın sınırlarını aşan yapısı ve bu nedenle rasyonel düzenlemenin sınırlılığı anlayışı, tedrici evrimsel bir değişim ve 'kendiliğindenlik' kavrayışı ile bütünleşmektedir. Burke'ün satırlarında tüm bu argümanlar hem gelenek ve geleneksel düzen için, hem de piyasa için yapılan bir savunmanın temel unsurlarını oluşturmaktadır. İkisi arasındaki en önemli ortak nokta ise, iki durumda da insan aklının yaratıcı rolünün aşırı derecede sınırlandırılmış olmasıdır.

da sınırlıdır; sırf siyasal faaliyetle çözülemeyecek sorunların var olduğu kabul edilir. Uyuşmazlıkların, esas itibarıyla tarihsel tecrübelerin ürünü olan kurumlar içinde ve yasa egemenliği çerçevesinde çözülmesini ister. Muhafazakarlık bu bakımdan liberalizmin rasyonalistik olmayan yorumuna benzemektedir.” Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, s. 81.

⁸⁴² Bu noktada Burke ve Hayek arasında benzerlik bulunabilir. Burke'ün, devletin ekonomiye müdahalesi ya da siyasal alanın toplumsal alana yönelik belirleyiciliğine ilişkin düşünceleri, çeşitli açılardan Hayek'in argümanlarına benzetilebilir. Hayek'e göre, “sosyalizmin ve ekonomide başarılı bir müdahalenin olanaksızlığı (törel olanaksızlık olduğu gibi) bir *epistemolojik* olanaksızlıktır.” “...sosyalizm ve müdahalecilik, yanlış bir akıl felsefesinden yansıyan uzun gölgelerden başka bir şey değildir. Toplumda bulduğumuz, zihnimizde ve bedenimizde hüküm sürenden daha geride durmayan düzen, rasyonel bir planlamanın ürünü değil, plansız bir düzendir...” Gray, **Post-Liberalizm -Siyasal Düşünce İncelemeleri-**, s. 48.

C- Pratik Siyaset Sorunları

Burke'ün sosyal ve siyasal alana ilişkin argümanları, genellikle Fransız Devrimi çerçevesindeki düşüncelerinden hareketle incelenmektedir. Bunun temel nedeni, modernliğin gelişim sürecinde önemli bir tarihsel *moment* olan Devrim'e ilişkin değerlendirmelerinin, sonraki dönem açısından onu önemli kılan ana etken olmasıdır. Burke'ün düşüncelerinin temel eksenini, Aydınlanma akılcılığı ve Fransız Devrimi eleştirisi bağlamında şekillenmekle birlikte, Burke gibi uzun yıllar pratik siyasetin içinde yer almış bir düşünür/devlet adamı üzerine yapılan bir çalışmanın eksik kalmaması, ancak siyasal hayatı boyunca taraf olduğu önemli çatışmalardaki konumu ve argümanlarının da ele alınmasıyla mümkün olabilir. Bir diğer ifadeyle, Fransız Devrimi'ne şiddetle karşı çıkan Burke'ün, döneminin diğer önemli sorun alanlarında nasıl düşündüğü ve neler önerdiğinin de incelenmesi gerekir. Bu inceleme, Burke'ün düşüncelerine ve tarihsel konumuna ilişkin daha bütüncül ve bu dolayısıyla daha gerçekçi bir kavrayışın oluşturulmasına yardım edecektir.

Burke'ün pratik siyaset sorunlarına ilişkin yazı ve düşüncelerinde dikkat çeken bir özellik, politik aktörlerin karakter tahlillerini yapması ve belirli siyasaları belirli insanların kişilik özellikleriyle ilişkilendirerek açıklamasıdır. Örneğin, Hindistan üzerine yazılarında '*Warren Hastings*', İngiltere'nin Hindistan politikasındaki yanlışları kişiliğinde somutlaştıran politik aktör olarak betimlenmektedir. Aynı şekilde, İngiltere'nin Amerikan kolonileri ile ilişkilerine dair farklı siyasalar, farklı tarihsel şahsiyetlerin karakter özellikleri bağlamında çözümlenmektedir. Fransız Devrimi üzerine yazdıkları, olayları yorumlamanın yanında, devrimcilerin ve onların destekçilerinin karakterlerini, olaylara bakış ve değerlendirme tarzlarını yorumlayan açıklamaları da içermektedir. Örneğin '*ucube metafizikçi*' betimlemesi böyle bir karakter çözümlemesini yansıtmaktadır.⁸⁴³

⁸⁴³ Stephen H. Browne'a göre, karakter tahlilleri özellikle kamusal karakter tahlilleri, siyasal öykünün (narrative) teknik yönlerinin yapamadığını başarmakta, okuyucunun öykünün karmaşık yapısını anlamlandırmasını sağlamaktadır. Buna göre Burke'ün portreleri, argümanlarından uzaklaştıran duygusal çözümlemeler değil tam tersine onları açıklayıcı somut anahtarlar olarak argümanlarının organik parçalarıdır. Stephen H. Browne, **Edmund Burke and the Discourse of Virtue**, Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1993, s. 29.

Ancak belirtmek gerekir ki, çeşitli politik aktörlere ilişkin karakter tahlilleri, Burke'ün bu çerçevedeki siyasal çözümlemelerinin tek boyutu ya da en önemli boyutu değildir. Bu daha çok Burke'ün çözümlemelerinin çok yönlülüğü ve bütüncüllüğü ile ilişkilidir; ayrıca argümanlarını savunmada kullandığı etkili retoriksel bir yöntem olarak da görülebilir. Çünkü Burke'e göre siyaset ve siyasal düzenlemeler, geniş anlamda siyasal aktörlerin karakterleriyle ilişkilidir. Bu nedenle belirli siyasaları, onları uygulayanların karakter özellikleri ile ilişkilendirmek kadar doğal bir şey olamaz. Bu bağlamda siyaset, belirli bir toplumsallık içinde şekillenmiş bireysel unsurlarla kaçınılmaz olarak ilişkilidir. Bir diğer deyişle, bireysel karakter özellikleri ile uygulanan siyasalar arasında bağlantılar bulunmaktadır. Buna göre, rasyonalist metafizikçinin politik uygulamaları ile karakterinin barındırdığı kusurlar birbirini bütünlemektedir ya da Burke'ün sağduyulu (prudent) devlet adamının siyasaları ile kişiliğinin barındırdığı erdem ve değerler doğrudan ilişkilidir. Çeşitli çalışmalarda incelenmiş olan, bu bireysel karakter tahlilleri ve bunun siyasal söylemdeki işlevi/rolü,⁸⁴⁴ bizim doğrudan konumuz içinde yer almamaktadır. Biz daha çok pratik siyaset sorunlarındaki, sosyal ve politik argümanlara odaklanıyoruz. Ancak kısaca, Burke'ün bu noktadaki çözümlemesinin bireysel, toplumsal ve siyasal düzeyler arasında kurduğu paralelliklere dayandığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle, daha önce ele aldığımız epistemolojik, moral ve sosyal kurama ilişkin argümanlarının, reel dünyanın pratik siyasal çatışmalarında Burke'ü hangi konumlara yönelttiğini ve bunlar arasındaki ilişkilerin niteliğini incelemeye geçebiliriz.

a- Amerikan Kolonileri Sorunu

Parlamento'da Burke'ü öne çıkaran ilk olay, Amerika'da kurulmuş olan İngiliz kolonileri sorunu olmuştur. İngiltere'den Amerika'ya Stuartlar zamanında başlayan göç ile İngiliz Tacı'na ait olan topraklarda, ayrıcalık bağışlayan bir kral fermanıyla kurulan koloniler, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe güçlü hale gelmişlerdir. İngiltere bu kolonilerin gücünü kendine rakip olarak görerek, bir dizi sömürgeci yöntemler uygulamaya başlamıştır. Bazı malların kolonilerde

⁸⁴⁴ Burke'ün farklı karakter tahlilleri ve bunların argümanlarındaki işlevsel rolüne ilişkin bkz. A.g.e., s. 27-44, 86-97.

üretimini yasaklamış, kolonilerin ticaretine sınırlar koymuş ve en önemlisi de kolonilere çeşitli vergiler yüklemiştir.⁸⁴⁵ Sonuçta savaşa (1775-1783) yol açacak olan bu çatışmada temel problem, kolonilerin İngiliz Parlamentosu'nun koyduğu vergilere karşı direnmesi olmuştur.⁸⁴⁶ Parlamento, kolonilere imtiyaz veren fermanların onları İngiliz Tacı'nın uyrukları olarak tanımlaması nedeniyle, istediği şekilde vergi koymaya hakkı olduğunu ileri sürmüştür. Koloniler ise, İngiliz Parlamentosu'nun kendi yönetimlerine ilişkin meşruluğunu genel olarak kabul etmekle birlikte, kendi rızaları ya da katılımları olmaksızın vergi koyulmasının, İngiliz uyruklarının geleneksel hak ve özgürlüklerinin ihlali anlamına geldiğini savunmuşlardır. Kolonilerin kendilerini hala Britanya yurttaşı olarak gördükleri 1773 öncesi dönemdeki şikayetleri, İngiliz yönetiminin kendi anayasasına karşı gelerek özgürlüklerini ihlal ettiği yönünde olmuştur.⁸⁴⁷

Burke Ocak 1766'da parlamenter olmasından sonra Parlamento'da yaptığı konuşmalarda, üyesi olduğu *Whig* grubunun görüşünün önde gelen savunucusu olarak, III. George ve *Tory*'lerin kolonilere ilişkin politikasını eleştirmiş ve kolonileri destekleyen açıklamalar yapmıştır. Burke kolonilere ilişkin uzlaşmacı bir politikayı savunurken, soyut hak temelli argümanların sınırlılıklarına ve somut çatışmayı çözmedeki yetersizliklerine vurgu yapmaktadır. Buna göre, her iki yandan da yükselen teorik argümanlar uzlaşmayı engellemekte, çözüm yönünde katkı sağlamaktan çok çatışmayı beslemektedir.⁸⁴⁸ Burke'ün bu çatışan hak iddialarına yaklaşımı, hangi tarafın neye hakkı olduğunun belirlenmesine değil, daha çok

⁸⁴⁵ “Yasamanın [İngiliz Parlamentosu] kolonilerden elde edilen vergi gelirlerini arttırmaya yönelik girişimi, özellikle de ünlü 1765 Damga Yasası [the Stamp Act], kolonileri ateşli bir direnişe kışkırttı... [1774'te] Britanya Parlamentosu, Amerikalıların manidar bir şekilde Katlanılmaz Yasalar olarak söz ettikleri dört Baskıcı Yasa'yı geçirdi.” Bonwick, “Amerikan Devrimi 1763-91”, **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 94-96.

⁸⁴⁶ Amerikan kolonilerinin ileri sürdükleri argümanlar, kısaca “temsil yoksa vergi de yok (no taxation without representation)” şeklinde ifade edilen ilkeye dayanmaktadır. O'Gorman, **Edmund Burke - His Political Philosophy-**, s. 76.

⁸⁴⁷ Tarafların argümanlarının ve tarihsel süreçteki gelişmelerin özlü bir sunumu için bkz. Ian Harris, “Introduction”, Burke, **Pre-Revolutionary Writings**, s. 193-205.

⁸⁴⁸ Burke, “Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)”, **Pre-Revolutionary Writings**, s. 206-212; ayrıca bkz. O'Gorman, **Edmund Burke - His Political Philosophy-**, s. 68-69.

sorunun çözülebilirliğinin sosyolojik ve kültürel imkanlarına odaklanan bir bakış açısına dayanmaktadır.⁸⁴⁹

Burke'e göre İngiltere'nin Amerikan kolonilerine ilişkin politikası, onların ahlaki imgelemine, dünya görüşünü, daha güncel bir kavramla ifade edersek 'anlam haritaları'nı dikkate alan bir politika olmalıdır. Çünkü Amerikalıların mevcut durumu algılayışları ve kişilik özellikleri bu imgelem içinde şekillenmektedir. Burke'e göre kalıcı çözümler bulmak ve etkili bir yönetim sergilemek için, bu hususlara duyarlı olmak gerekir.⁸⁵⁰ Aksi taktirde yönetilenlerin anlam haritalarını önemsemeyen ve bu nedenle de, siyasal itaati ancak zorla, güce dayanarak sağlayabilen bir yönetim olacaktır. Böyle bir ilişki biçimi hem dengesiz ve istikrarsız olacaktır hem de özgürlüğü yok edecektir. Oysa yönetilenlerin anlam haritaları ile uyumlu bir yönetim, hem gönüllü bir itaat (voluntary subordination) üretecek hem de istikrarlı bir özgürlüğü mümkün kılacaktır. Burke'e göre önemli olan, yönetimin siyasalarının, 'özgürlük' ve 'itaat'ı ya da 'rıza'yı istikrarlı bir düzen içinde aynı anda sağlayacak yönde şekillendirilmesidir. Yüzyılların beşeri tecrübesinin ürünü olan, yöneten-yönetilen ilişkisine dair bu genel ilkeler, Burke'ün tarihselliği açısından bakıldığında, özellikle Britanya İmparatorluğu'nun bütünlüğünün korunması çerçevesinde vurgulanmaktadır. Burke'ün ifadesiyle, "özgürlük olmaksızın Britanya İmparatorluğu olmayacaktır", "itaat/boyun eğme olmaksızın ise bir İmparatorluk olmayacaktır".⁸⁵¹ Dolayısıyla ikisini birden temin eden, dar bir bakışla belirli bir çıkarı değil çok yönlü ve geniş bir bakış açısıyla çeşitli çıkarların uzlaşmasını amaçlayan, pratik aklın erdemine dayalı bir siyaset gereklidir.

Bu çerçevede Amerikan politikasını yönlendirmesi gereken temel düşüncenin, Amerika'nın nüfusu ve ticaretinden çok '*mizacı ve karakteri*'ni dikkate

⁸⁴⁹ "Burke, Amerikan bağımsızlık hareketini, insanın soyut doğal hakları adına ve insanın özgür ve eşit doğduğu gibi yüce değerler uğruna savunmamıştı. Amerikan kolonilerinin soyut hakları tartışmasına girmemişti. Ona göre, İngiltere'nin Amerikan kolonilerine vergi yükleme hakkı olduğu kesindi, hukuken İngiliz Parlamentosu her şeyi yapabilirdi, ama sorun bu değildi, asıl sorun, bu vergilerin uygulanıp uygulanamayacağı idi. Bir vergi eğer sayısız felaketi peşinden getiriyorsa, bu vergi yararlı değildir ve uygulanabilecek bir düzenleme değildir... Kaldı ki, kolonilerin istedikleri özgürlükler İngiliz özgürlükleriydi, kolonilere karşı kuvvet kullanılması ise, bu İngiliz özgürlüklerini de tehlikeye düşürüyordu." Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Yayınları, 8. Baskı, 1998, s. 229.

⁸⁵⁰ Harris'e göre, Burke'ün bu konudaki genel bakış açısı Montesquieu'ye benzemektedir. Harris, "Introduction", Burke, **Pre-Revolutionary Writings**, s. 197.

⁸⁵¹ **A.g.e.**, s. 193, 196.

alması gerekir. Burke'e göre, Amerikan karakterinin çeşitli özellikleri arasında en baskın olanı 'özgürlük ruhu' ya da 'özgürlük aşkı'dır. Tarihsel tecrübe göstermektedir ki, bu ruha yönelik zora dayalı teşebbüsler karşısında, koloniler her zaman dirençli olmuşlardır.⁸⁵² Bu özellik, büyük ölçüde İngiliz kökenlerinden gelmektedir ve onu algılayışları da İngiliz geleneğine dayanmaktadır. Özgürlük anlayışlarını şekillendiren bu gelenek, 1215 tarihli Magna Carta Libertatum'dan (Büyük Özgürlük Fermanı) 1689'da Parlamento'nun kabul ettiği 'Bill of Rights' (Haklar Yasası) adıyla tarihe geçen yasaya uzanan süreçte oluşmuştur. Haklar Yasası'na göre, kralın vergi toplayabilmesi için Parlamento yoluyla halkın rızasını alması gerekir. Ayrıca fermanlar yasalara aykırı olamaz; yani Parlamento'nun yaptığı yasalar, kral dahil herkesi bağlar. Magna Carta'dan beri gelen süreçte, kişilerin rızası olmadan mülkiyete müdahale edilmesi tiranlaşma işareti olarak görülmüştür. Burke'e göre, kolonilerin imgeleminin en önemli unsurunu oluşturan 'özgürlük (liberty)' anlayışı, İngiltere'nin tarihsel gelişimi içinde ve İngiliz Anayasası çerçevesinde şekillenmiştir.⁸⁵³

Burke'e göre soyut özgürlük, diğer saf soyutlamalar gibi, bir anlam taşımaz. Özgürlük, tarihsel evrim sürecindeki somut biçimlenişi içinde anlam taşır ve her ulus kendi mutluluğunun kriteri olarak bunu kendisi oluşturur.⁸⁵⁴ İngiltere'de erken dönemlerden beri özgürlük için verilen büyük mücadeleler, hep vergi sorunu çerçevesinde somutlaşmıştır. Dolayısıyla İngilizlerin torunları olan Amerikalıların vergi konusuna aşırı düşkünlükleri, aslında tamamıyla geleneksel İngiliz özgürlük anlayışının bir ifadesidir. Burke'ün, Amerikan kolonilerinin talepleriyle geleneksel

⁸⁵² Burke, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 221, 227; ayrıca bkz. Gerald W. Chapman, **EDMUND BURKE -The Practical Imagination-**, Cambridge & Massachusetts: Harward University Press, 1967, s. 21-22.

⁸⁵³ Burke, Amerika'daki koloni mensuplarının karakteri, alışkanlıkları ve değerleri üzerinde 'özgürlüğün (liberty) etkilerini', bu konuya ilişkin ilk yazılarından itibaren sürekli vurgulamaktadır. Örnekler için bkz. Burke, "An Account of the European Settlements in America", **The Portable Edmund Burke**, s. 233-245; Roggeven'in ifadesiyle, "Şüphesiz, Burke,... belirli bir toplumun geleneklerinden kaynaklandığına inandığı hakların kuvvetli bir savunucusuydu. O'nun Amerikan devrimini böylesine kuvvetli bir şekilde desteklemesinin ve Fransız devrimini reddetmesinin sebebi buydu. Burke'e göre, Amerikan devrimi Amerikan kolonilerinin haklarını, birer İngiliz uyuğu olarak yararlandıkları hakları restore etme teşebbüsüydü; oysa, Fransız devrimi, tarihi pratikten tamamen soyutlanmış bir soyut haklar setini empoze etmeye yönelik bir teşebbüstü." Sam Roggeven, "Neden Liberal Değilim?", çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, yıl 9, sayı 34, bahar 2004, s. 87-88.

⁸⁵⁴ Burke, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 220-222.

İngiliz özgürlük anlayışı arasında kurduğu ilişkiyi, tarihçi Colin Bonwick de dile getirmektedir: “Amerikan direnişine ve yeni cumhuriyetçi rejime güç veren ideoloji bile Britanya’yla ortak kaynaklardan alınmıştı ve bu ideoloji -kolonilerin tarafını tutan İngiliz radikallerinin direttiklerinin aksine- İmparatorluk üyeliğiyle kökensel olarak çelişmiyordu... Böyle bir entelektüel mirasla Amerikalıların savaştan önce büyük ölçüde bağlandıkları özgürlük, İngilizler’in özgürlüğüydü ve bağımsızlık ilan edildiği zaman, bu, sadece doğal haklar temelinde yeniden konumlandırılmıştı.”⁸⁵⁵

Bu çerçevede kolonilerin özgürlük ve vergi arasında kurdukları ilişki, onların ahlaki imgeleminin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu durum Amerikalıların anlam dünyasında özel bir yere sahiptir ve basit bir şekilde değerlendirilmemelidir. Burke bu noktada Amerikalıların kültürel bağlarına vurgu yapmaktadır. Burke için bunlar, “hava kadar hafif olmasına rağmen demir kadar sağlam bağlantılar oluşturur.”⁸⁵⁶ Oysa İngiliz hükümetinin (*Tory*’lerin) politikaları bunları dikkate almamakta, Amerikalıların vergi konusundaki tepkisini İngiliz yönetiminin meşruluğuna yönelik bir meydan okuma olarak görmekte ve bunu çatışma nedeni saymaktadır. *Tory*’lere göre, bu konuda bir taviz verilirse daha büyük bir meydan okumayla karşılaşmak kaçınılmazdır. Burke’e göre ise, bu durum Amerikan kolonileri probleminin yönetilebilirliğini yok etmektedir. Zora ve baskıya dayalı uygulamalar, barışı sağlamada ve sorunları gidermede başarısız girişimler olarak kalmıştır.⁸⁵⁷

Burke Amerikalıların ‘özgürlük ruhu’na ilişkin argümanını, koloni halkının dinsel inançları ve sosyolojik yapısı çerçevesinde temellendirerek, kültürel açıdan da açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre, İngiliz kökenlerinden getirdikleri ve İngiliz Anayasası çerçevesinde oluşmuş özgürlük anlayışları, diğer kültürel unsurlarla da desteklenmektedir. Öncelikle Amerikan Hristiyanlığı’nın Protestan doğasının (Protestant dissenters/Protestan ayrılıkçılar) özgürlüğe yaptığı vurgu büyük önem taşımaktadır. Katolikliğin ve İngiltere Kilisesi’nin tarihsel süreçte siyasal otorite ile

⁸⁵⁵ Bonwick, “Amerikan Devrimi 1763-91”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 97.

⁸⁵⁶ O’Gorman, **Edmund Burke -His Political Philosophy-**, s. 71.

⁸⁵⁷ Burke, “Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)”, **Pre-Revolutionary Writings**, s. 220-221, 227-229.

elele gittiğini ve iç içe girdiğini vurgulayan Burke'e göre, en pasif olanlarında bile bütün Protestanizm biçimleri bir şekilde ayrılıkçı/muhafif bir yön taşımaktadır. Bu muhafif yönün beslediği özgürlükçü ruh, insanları İngiltere'den göç etmeye sevk etmiş ve yaşanan tecrübelerle özgürlük talebi de gittikçe artmıştır. Bu süreçte, aradaki üç bin millik mesafenin de etkisiyle, koloniler bir tür özerk (self-government) konumda hareket etmiş ve kendi kendilerini yönetmişlerdir. Ayrıca özellikle güneydeki kolonilerde, çok geniş şekilde köleciliğin hakim olması, özgürlüğü şiddetle sahiplenilen bir tür ayrıcalık ya da rütbe konumuna yükseltmektedir. Özgürlük ruhunu besleyen bir diğer önemli etken ise, şaşırtıcı derecede çok Amerikalının hukuk eğitimi almış olması ve koloni yasama kurullarının çoğunluğunun hukukçulardan oluşmasıdır. Burke'un ifadesiyle, "belki de dünyadaki hiçbir ülkede hukuk, bu kadar yaygın şekilde çalışılmamıştır".⁸⁵⁸ Bütün bu unsurlar birlikte düşünüldüğünde, koloni halklarında özgürlük ve özgürlük ihlallerine olan duyarlılığın en üst seviyede bulunması kolaylıkla anlaşılabilecektir. Buradan hareketle Burke, kolonilere ilişkin politikaların tüm bu unsurları dikkate alan bir çerçevede şekillenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁸⁵⁹

Kolonilerin İngiliz yönetimine gösterdiği tepki, İngiltere ile ilişkileri çerçevesinde şekillenmiştir ve bu noktada çatışmaya neden olan İngiliz Parlamentosu'nun politikalarıdır.⁸⁶⁰ Burke'e göre, İngiliz hükümetinin 1764'te kolonilere vergi yüklemesi, kolonilere ilişkin geleneksel politikadan bir sapma ve 'büyük bir yenilik (*innovation*)'tir. Burke için reform kaçınılmaz ve gerekliyken, [radikal] değişim ya da yenilik zararlı ve sorun yaratıcıdır. Bu bağlamda Burke'un, 'yenilik (*innovation*)' ve [radikal] 'değişim (*change*)' kavramlarını 'reform (*reform*)' kavramından ayırdığını belirtmek gerekir: [Radikal] Değişim ya da yenilik yapmak, nesnelerin özünü değiştirir ve tesadüfen onlara eklenmiş olan kötülüklerle birlikte temeldeki iyiliklerini de bir kenara atar. Reform ise, nesnelerin özünü ve temeldeki iyiliklerini yok etmez, ilacı doğrudan şikayet edilen yaraya uygular. Bu nedenle,

⁸⁵⁸ A.g.e., s. 225.

⁸⁵⁹ Bütün bu unsurların ayrıntıları için bkz. A.g.e., s. 223-228.

⁸⁶⁰ Bu çerçevede Burke'un yorumlarını benimseyen Russell Kirk'in ifadesiyle, "Amerikan Devrimi, büyük ölçüde İngiliz politik geleneğinde, kraliyetin yaptığı yeniliğe karşı muhafazakar bir tepkiydi". Russell Kirk, "Muhafazakarlık Fikri", çev. Bengül Güngörmez, **Liberal Düşünce**, cilt: 10, no: 37, Kış 2005, s. 139; ayrıca Burke'un düşüncesinde İngiliz ve Amerikan Devrimlerinin muhafazakar karakterine ilişkin bkz. Welsh, **Edmund Burke and International Relations**, s. 93-95.

yenilik çıkarmak ya da değişiklik yapmak ile reform yapmak birbirinden ayrılmalıdır. Örneğin reform yapmayı reddeden Fransız devrimcileri her şeyi yenilemeyi, değiştirilmemiş hiçbir şey bırakmamayı amaçlamışlardır.⁸⁶¹ Bu konuda da aynı olmuş, Parlamento'nun getirdiği yenilik zararlı sonuçlar doğurmuştur. Burke İngiltere'nin geleneksel koloni politikasını, hem ahlaki açıdan hem de pratik faydası açısından savunmaktadır. Buna göre, geleneksel İngiliz hak ve özgürlüklerinin İngiltere'de olduğu kadar Amerika'da da korunması gerekir.⁸⁶² O'Gorman'a göre, Burke için özgürlük Britanya İmparatorluğu içinde parçalanamaz. Eğer Amerika'da yok olursa, İngiltere'de olduğu gibi kalması mümkün değildir. Farklı kolonilerinizde farklı haklara ve farklı bir güvenlik anlayışına sahip olamazsınız. Çünkü kolonilerdeki hak ve özgürlük problemi sadece onlara ilişkin değildir; doğrudan İngiltere'ye ve İngiltere'nin ahlaki imgelemine ilişkindir.⁸⁶³

Sonuçta Burke Amerikan kolonileriyle ilgili sorunun çözülmesinde, üç farklı politika seçeneğinin bulunduğunu ileri sürmektedir. *Birincisi*, Amerikan halkının özgürlük konusundaki duyarlılığının temelinde bulunan, ahlaki imgeleminin içeriğini oluşturan değerlerin, inançların, duyguların, düşüncelerin ve yaşam biçiminin ortadan kaldırılması ya da yok edilmesi yoluyla karakterinin dönüştürülmesi politikasıdır (*transformation*). Bu politika kısa vadede uygulanması mümkün olmayan bir seçenektir. Hatta Burke, bunu başarmanın imkansız olduğunu düşünmektedir: “Korkarım ki, kolonilerimizde hakim olan mizaç ve karakterin [özgürlük ruhu], herhangi bir beşeri sanatla [human art] değiştirilmesi imkansızdır”.⁸⁶⁴ *İkincisi*, yapılmak istenenlerin, Amerikan halkına doğrudan şiddete dayalı olarak kabul ettirilmesidir (*coercion*). Bu politika şu ana kadar başarılı olmamış; karşı tarafın, özgürlüğüne ilişkin konulara daha bir inatla ve imanla sarılmasına yol açarak, sorunu çözümlenemez hale getirmiştir. *Üçüncüsü* ise, Amerikan halkının karakterine uyumlu olan ve durumun koşullarını dikkate alan bir politika konusunda onlarla uzlaşılmasıdır (*conciliation*). Burke yukarıda dile getirdiğimiz açıklamalara ek olarak, spesifik örnekler üzerinden sunduğu birçok

⁸⁶¹ Burke, “A Letter to a Noble Lord on the Attacks Made upon Mr. Burke and His Pension in the House of Lords”, **Selected Writings and Speeches**, s. 675-676.

⁸⁶² O'Gorman, **Edmund Burke -His Political Philosophy-**, s. 75-76.

⁸⁶³ **A.g.e.**, s. 73.

⁸⁶⁴ Burke, “Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)”, **Pre-Revolutionary Writings**, s. 231.

nedene dayanarak, bunlardan üçüncüsünün uygulanması gerektiğini ileri sürmektedir.⁸⁶⁵ Ancak İngiliz yönetimi Burke'ün önerileri doğrultusunda hareket etmemiştir ve sorun çatışmayla çözülmeye çalışılmıştır. Amerikan bağımsızlığıyla sonuçlanan süreç Burke'ü hayal kırıklığına uğratmış ve sonraki dönemde Burke'ün bu konuya yönelik ilgisi azalmıştır.

b- Hindistan Politikası ve Doğu Sorunu

Burke'ün yazı ve konuşmalarında önemli yer kaplayan diğer bir konu da Hindistan politikasına ilişkindir. Bu konu çerçevesindeki yorumları İngiltere'nin Hindistan politikasına olduğu kadar, Hindistan'ın ve daha geniş bir perspektifle Doğunun kültürüne, geleneklerine ve yönetimine dair değerlendirmeleri de içermektedir. Parlamenter olarak, Doğu Hindistan Şirketi'nin Hindistan'daki faaliyetlerini eleştirmiş ve şirketin önde gelen yöneticilerinden Warren Hastings'in* yargılanması için çabalamıştır. Bu konu Burke'ün kariyerinde geçici bir uğrak değil sürekli bir mücadele halini almıştır. Başta Kirk ve O'Brien olmak üzere çeşitli yorumcular Burke'ün bu mücadelesini, 'keyfî iktidar'a karşı verdiği mücadelenin en açık örneklerinden birisi olarak görmektedir. Burke'ün bu konuda, üyesi olduğu *Whig* grubunun politikalarından belirli dönemlerde ciddi biçimde ayrılmakta tereddüt etmediğini de belirtmek gerekir. 1760'larda Hindistan politikasına ilişkin olarak parti grubu ile uyum içinde hareket eden Burke'ün, 1770'lerde *Whig* grubu ile arasında bir gerilim oluşmuştur. Özellikle 1772-73 yıllarında Doğu Hindistan Şirketi'nin faaliyetlerinin sınırlanması ve yeniden düzenlenmesine ilişkin mücadelesi, *Whig* grubunun politikasına tamamıyla terstir. 1783'te Charles James Fox'un, Burke'ün desteği ve teşvikiyle Parlamento'ya verdiği yasa önerisi, İngiltere'nin Hindistan'daki eylemlerini keyfilikten kurtarmayı amaçlamıştır.⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ Burke'ün ayrıntılı açıklamaları için bkz. **A.g.e.**, s. 229-248; ayrıca belirtelim ki, Burke İngiliz dilinin büyük ustası olarak görülmüştür ve kolonilere ilişkin bu metni (Speech of...), uzun yıllar Amerikan okullarında İngilizce'nin daha iyi nasıl yazılacağı konusunda örnek metin olarak müfredatta yer almıştır. Kramnick, "Introduction", Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. xxii, xxvi.

* Doğu Hindistan Şirketi'nin üst düzey yöneticisi olan Warren Hastings, 1772 ile 1783 tarihleri arasında şirketin Hindistan ve Bengal genel yöneticiliğini (governor general) yapmıştır.

⁸⁶⁶ Burke, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", **Selected Writings and Speeches**, s. 439-440.

Bu dönemde Hindistan, Amerikan kolonilerinden farklı olarak resmi bir koloni statüsüne sahip değildir ve birbiriyle çatışan zayıf yerel güçlerin dolduramadığı iktidar boşluğunu, ticari amaçlarla kurulmuş İngiltere'nin Doğu Hindistan Şirketi askeri güç kullanarak doldurmaktadır. Ancak bu noktada bir keyfilik ve kuralsızlık oluşmuştur. Çünkü şirketin kazancı sadece ticarete değil, yerel iktidar odakları üzerinde kurduğu baskıyla, son kertede Hindistan halkı üzerinden elde ettiği haraca dayalı servetlere dayanmaktadır. Şirket bu bölgede, sadece ticari ayrıcalıkların tekeline değil gittikçe artan bir siyasi egemenliğe de sahip olmuştur. Bütün ekonomik hayatı kontrol eden şirket, aynı zamanda kendi askeri gücüne ve mahkemelerine sahiptir; çeşitli vergiler koymakta ve toplamaktadır. Burke'un ifadesiyle şirket, "tüccar kılığında bir devlet"⁸⁶⁷ haline gelmiştir. Ancak bütün bu faaliyetleri şekillendiren şirket yöneticileri kendilerini, ne Hindistan prenslikleri ve halkının kurallarıyla, ne İngiliz kurallarıyla, ne de adaletin yüce yasalarıyla (eternal laws of justice) sınırlanmış hissetmektedir. Burke'e göre yöneticilerin eylemleri, nerden ya da kimin gözüyle bakarsanız bakın hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz. Warren Hastings'in eylemlerini savunmak için, istediği hukuk sistemini (İngiliz, Hindistan, İslam vb.) seçebileceğini belirten Burke'e göre, sonuç değişmeyecektir. Çünkü yapılanlar, insanlığın ortak doğasının ürünü olan adalet ilkelerine aykırıdır.⁸⁶⁸ Kısa sürede büyük servetler elde etme çabası, *de facto* olarak Hindistan'ı yöneten bu yöneticilerde temel amaç haline gelmiştir. Ayrıca bu şekilde edinilen servetlerle, İngiltere'ye döndüklerinde siyasete giren bu kişiler (nabobs),⁸⁶⁹ İngiliz siyasi hayatının da bir parçası olmaktadır.

Yöneticiler keyfi iktidatlarının şemsiyesi altında yürüttükleri sömürü politikalarını ve kullandıkları şiddet yöntemlerini, Hindistan'ın koşulları⁸⁷⁰ ve

⁸⁶⁷ Burke, "Speech on Opening of Impeachment", (ed.) Paul Langford, **The Writings and Speeches of Edmund Burke**, Oxford: Clarendon Press, Cilt VI, 1991, s. 283.

⁸⁶⁸ **A.g.e.**, s. 365.

⁸⁶⁹ "Nabobs" kelimesi, başta Hindistan olmak üzere Doğuda çok hızlı şekilde büyük servetler kazanarak İngiltere'ye dönen ve Parlamento'da ve diğer siyasi alanlarda *Whig* ve *Tory* elitleriyle rekabet etmeye başlayan zengin kesimler için kullanılmaktadır. İngiltere'nin hakim sınıfları bu kişilerin siyasi nüfuzlarından endişeye kapılmışlar ve bu yönde çeşitli düzenlemeler yapma yoluna gitmişlerdir. Marouf Hasian, Jr., "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings", **Western Journal of Communication**, 66 (2), Spring 2002, s. 235, 253 (dpn. 37).

⁸⁷⁰ Burke, "Speech in Opening, Second Day (16 February 1788)", **Selected Writings and Speeches**, s. 476.

kendilerine tanınan imtiyazların gereği⁸⁷¹ olarak savunmaktadır. Burke'ün değerlendirmesi ise, Amerikan kolonileri ile ilgili yorumlarına paralellik göstermekte ve yerel halkın gelenek, inanç ve kurallarına atıfla ahlaki imgelemi vurgulayan bir çerçeveye oturmaktadır. Burke'e göre İngiliz hukukunun İngiliz yargıçlar tarafından doğrudan Hindistan'daki durumlara uygulanması, birçok açıdan uygun olmayan, haksız ve adaletsiz sonuçlara yol açabilmektedir. Bu nedenle yerel halkın ve koşulların durumunu dikkate alan bir uygulama geliştirilmelidir. İngiliz hukuku gelişmiş ya da üstün bir sistem olarak görülebilir; ancak yerel halkın değerleri ya da inançları açısından bakıldığında yarattığı sonuçlar noktasında hiç de böyle algılanmayabilir. Bu nedenle "biz [İngilizler], Amerika ile ilgili olarak yapmamız gerektiği gibi [Hindistan için de], halkın özellik, mizaç ve davranış/yaşam biçimini incelemeyi ve oluşturduğumuz yasaları bunlara uyumlu hale getirmeyi eylemlerimize rehber edinmeliyiz".⁸⁷²

Burke için Hindistan'da yaşananlar, Amerika'da olanlar gibi yalnızca burası ile ilgili değildir; doğrudan doğruya İngiliz toplumunun karakterini dolayısıyla siyasal kültürünü etkilemektedir. Bir diğer ifadeyle, hukuksuz ve adaletsiz bir şiddete dayanan sömürü politikaları, sadece şirket yöneticilerinin ceplerini doldurmalarına yaramakta, genel olarak Britanya İmparatorluğu'na ise hiçbir şey katmadığı gibi, toplumsal ve siyasal düzen için yıkıcı olan ilişki tarzlarını İngiltere'ye de bulaştırmaktadır. Burke yönetilenlerin değerlerini, inançlarını, kurumlarını vb. önemsemeyen, onlarla yapıcı sosyal bağlar kurmayan, yerli halkla olan ilişkisi sadece zora ve baskıya dayanan böyle bir yönetim pratiğinin, kısa vadede kişisel geliri arttırıcı olabileceğini ancak uzun vadede ne karlı ne de faydalı olacağını dile getirmektedir. 'Öteki'ni nesneleştiren, ticari meta gibi gören ve amaçları için keyfi güç kullanımını adet edinmiş İngiliz yöneticiler (özellikle hırslı genç oğlanlar), daha sonra İngiliz siyasal hayatının aktif özneleri haline geldiklerinde, bu değerleri de siyasete taşıyacaklardır. Bunun en başta gelen nedeni, insan doğasının önemli unsuru olan 'alışkanlık'tır. Özcesi, İngiliz yöneticilerin kolonilerdeki sosyal ve siyasal

⁸⁷¹ Burke, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", **Selected Writings and Speeches**, s. 443-444.

⁸⁷² Burke, "Speech on Bengal Judicature Bill (27 June 1781)", **The Writings and Speeches of Edmund Burke**, Cilt V, s. 141.

pratiğinin sonuçları, Britanya İmparatorluğu için sağduyuya dayanmayan yıkıcı bir siyaset olacaktır.⁸⁷³

Burke'e göre Hindistan, Batı dünyasından çok önce medeniyetin inceliklerine sahip olmuş bir halkı barındırmaktadır.⁸⁷⁴ Bu nedenle yerel halkın kültürü ve inançlarını dikkate alan bir çözümleme yapmak ve Hindistan'a ilişkin siyasaları bu çözümlemeden hareketle oluşturmak gerekir. Oysa Doğu Hindistan Şirketi'nin uygulamalarının yarattığı kaotik ortam, yerel halkın hak ve özgürlüklerinin gasp edilmesine ve Hindistan'ın adaletli ve etkili bir şekilde yönetilmesinin engellenmesine yol açmaktadır.⁸⁷⁵ Çünkü Hindistan'ı yöneten bu kar amaçlı şirketin, onunla hiçbir doğal bağı bulunmamaktadır. Burke'e göre, İngilizler uzun yıllardır Hindistan'da bulunmalarına rağmen ne yerli halk ile ne de bu coğrafya ile sosyal bağlar kurmuşlardır. Ticaret ve sömürü temeline dayalı geçici olarak gördükleri bu ilişki, eylemlerini kendi kişisel çıkarlarını aşan anlamlı bir ahlaki bağlama oturtmalarını engellemiştir. Bir *Whig* olarak Burke'ün eleştirileri, tabi ki özünde ticari gelişmeye karşıtlık bağlamında yer almamaktadır. Tam tersine Burke, İskoç Aydınlanması'nın önemli bir düşünsel kategorisi olan 'ticari toplum (commercial society)' idealini benimsemektedir. Ancak Burke ticaretin insani ve ahlaki sorumluluklardan kopuk çıplak güç ilişkileri içinde ele alınmasını, yerel halkların sömürü nesneleri olarak görülmesini ve bu yaklaşımın insan ilişkilerini belirleyen temel bir perspektif haline gelmesini eleştirmektedir. Ona göre Hindistan'da yaşananlar bunun bir örneğini oluşturmaktadır. İngiliz Şirketi'nin ticari çıkarları Hindistan'daki geleneksel kurum ve kuralların, örf ve adetlerin, inançların olduğu kadar, İngiliz köklerinde bulunan ahlaki ve toplumsal kuralların da üstüne çıkmıştır.*

⁸⁷³ Burke, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. II, s. 463-464.

⁸⁷⁴ Burke'ün ifadesiyle Hindistan, "bizler [Avrupalılar] henüz ormanlardayken, çoktan beridir zarif (polished) yaşamın bütün sanatlarınca eğitilmiş/geliştirilmiş medeni ve kültürlü (cultivated) bir halkı" barındırmaktadır. **A.g.e.**, s. 444-445.

⁸⁷⁵ Thomas Paine de İngiltere'nin Hindistan politikasına karşı çıkmaktadır: "Bugün İngiliz hükümeti tarafından bir sahnesi Doğu Hindistan'da oynanmakta olan korkunç oyun, ancak, nimetlerinden faydalanmak kabiliyetinden yoksun oldukları dünyayı talan ve insanlarına işkence etmiş olan Got'lar ile Vandal'lar -bu hiçbir prensipleri olmayan insanlar- hakkında anlatılması reva olan bir şeydir." Paine, **İnsan Hakları**, s. 353.

* Burke'ün bu çerçevedeki yorumları, ikinci bölümde ele aldığımız Fransız Devrimi'nin 'ticari toplum'un sağlıklı olarak işleminin aracı kurumlarını yok eden yapısına yönelik eleştirileriyle uyumlu görünmektedir.

Burke bu bağlamda Hindistan'ı daha önce fetheden Araplar, Tatarlar ve Perslilerin yaptıklarını, İngilizlerin uyguladıkları politikalardan ayırmaktadır. Bu kavimler Hindistan'a yerleşmiş, çocuklarını burada yetiştirerek kuşaklar arası sosyal bağları kurmuş, yaşadıkları yeri kendilerinin yaparak benimsemişlerdir. En geniş anlamıyla bu toplumsal bağlar, onların dünya görüşlerini ve ahlaki sorumluluklarını şekillendirmiştir. Burke'e göre bu durum, herhangi bir 'toplumu' ve 'yerli halk ile herhangi bir duygudaşlığı' olmayan, yalnızca kendi servetini oluşturup İngiltere'ye dönmeyi amaçlayan İngiliz yöneticiler için geçerli değildir. Bu kişiler Burke'ün ifadesiyle 'toplumsuz' kalmışlardır. Çünkü yaşam pratikleri, ne İngiliz kökenlerindeki toplumsal/ahlaki sınırlamaları ne de yaşadıkları bölgenin kendine özgü geleneklerinin, teamüllerinin ya da inançlarının yarattığı sınırlamaları dikkate almaktadır.⁸⁷⁶ Sosyal bağların içinde şekillendiği gelenekler ya da örfler, davranışları sınırlamada çoğu zaman yasalardan daha önemli ve etkili olabilmektedir. Oysa Hindistan'daki İngilizler için, böyle bir ortak sosyal yapı oluşturulamamıştır. Dolayısıyla onların yerli halka yönelik tutumları, ahlaki bağlamını yitirmiş bir kuralsızlık içinde şekillenmiştir.

Bu bağlamda Burke'ün 'gelenek' ve 'yerel olan'a ilişkin vurgusunun, kendisinin 'coğrafi ahlak (geographical morality)' olarak adlandırdığı 'ahlaki görecelik' anlayışını kabul etmeye götürmediğinin altını özellikle çizmek gerekir. Burke İngiliz Şirketi'nin yöneticilerinin Hindistan'daki eylemlerini, Asya ve Avrupa'daki (ya da Batıdaki/Doğudaki, anavatandaki/kolonilerdeki) ahlaki standartların farklılığından hareketle savunmalarına karşı çıkmaktadır. Hindistan koşullarının eylemlerini meşru ve doğru kıldığını söyleyen yöneticilerin bu anlayışını, Burke 'coğrafi ahlak' anlayışı olarak isimlendirmekte ve reddetmektedir. Burke'e göre, insanın ahlaki görev ve sorumluluklarını enlem ve boylam numaraları değil en temelde evrenin yüce yöneticisiyle olan ilişkisi belirlemektedir. Bu nedenle ahlaki yasalar, geniş anlamıyla ele alındığında her yerde aynıdır. İngiltere'de yolsuzluk, hile, zulüm ve baskı olarak görülen eylemler Hindistan'da meşru ve doğru olarak görülemez. Burke söylediklerinin '*teknik biçimler*' (forms) olarak değil, onların ardında yatan '*özler*' (substance) olarak anlaşılması gerektiğini

⁸⁷⁶ Burke, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", **Selected Writings and Speeches**, s. 451-454.

vurgulamaktadır. Dolayısıyla evrensel ahlaki standartların mevcudiyeti, her yerde aynı yasaların uygulanması gerektiği anlamına gelmez. Bu ahlaki özlerin her ülkedeki teknik formu, o ülkenin geleneklerine, inançlarına, kültürüne kısacası ahlaki imgelemine göre değişebilir.* Örneğin, İngiltere'nin yasaları Hindistan'da uygulanmak için uygun olmayabilir hatta bu yasaların seçici uygulanması, Doğu Hindistan Şirketi örneğinde görüldüğü gibi, yerel halk üzerinde baskı kurmanın meşrulaştırıcı aracı haline de gelebilir.⁸⁷⁷

Şirketin eylemlerini savunanların temel argümanı, Hindistan'daki geleneklerin, iktidar yapılarının ve kuralların despotik olduğu, halkın bu tür yapılara alıştığı ve onları başka türlü yönetmenin mümkün olmadığı yönündedir. Aslında bu dönemde Avrupa'da, Doğu toplumlarının yönetimlerinin despotik olduğuna dair yaygın bir kabul bulunmaktadır (Şark Despotizmi). Bu yargının doğru olmadığını iddia eden Burke, bu genel inanca karşı çıkarak onu çürütmeye çalışmaktadır. Burke aktif bir parlamenter olarak Asya toplumları, yönetimleri, dinleri ve yasalarına ilişkin birçok çalışmaya iştirak etmiştir. Bu çalışmalarına dayanarak, Asya'daki ülkelerin yönetim biçimlerinin despotizm olduğunu söylemekten daha yanlış bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Asya halklarının yasalara, haklara ve özgürlüklere sahip olmadıklarını söylemek tamamen asılsızdır. Tam tersine “Doğu yönetimleri keyfi iktidar (arbitrary power) hakkında hiçbir şey bilmezler”. Burke’e göre bu durum, özellikle Müslüman ülkelerin yönetimleri (Mahomedan government) için çok açıktır. Tanrı vergisi olduğuna inanılan kurallar, Hristiyan egemeni bağlayan kurallardan daha güçlü yaptırımlara sahiptir. Kurallar hukukun ve dinin ikili yaptırımını taşımakta ve yöneticilerin eylemlerini sınırlayarak iktidarın keyfiliğini engellemektedir. Ayrıca kuralları yorumlayan bir *hukukçular/ulema sınıfı* (*men of the law*) olduğu için, yöneticiler istedikleri gibi yorum yapamazlar.⁸⁷⁸

* Burke'ün bu çerçevedeki değerlendirmelerinin daha iyi anlaşılması için, ahlaki ilkelere ilişkin evrensellik-tikellik tartışmasının yer aldığı, çalışmamızın birinci bölümündeki “Akıl Eleştirisinin Moral Temelleri” başlıklı kısma bakılmalıdır.

⁸⁷⁷ Burke, “Speech on Opening of Impeachment”, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Cilt VI, s. 346-347.

⁸⁷⁸ Burke, “Speech in Opening, Second Day (16 February 1788)”, *Selected Writings and Speeches*, s. 477-481 (vurgu Burke'e aittir).

Burke Parlamento'daki bu konuşmasında, kendisine Kuran'dan keyfi iktidarı kısmen de olsa meşru gören bir ifade gösterilmesi durumunda, bu kitabı okumasının ve Asya toplumlarına dair çalışmalarının boşuna olduğunu kabul edeceğini belirtmektedir. Yaptığı ayrıntılı açıklamalarla, çoğu zaman despotluğun somut örneği olarak sunulan Osmanlı İmparatoru'nun (Grand Seignior, the Emperor of the Turks), hiçbir şekilde keyfi bir iktidara sahip olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.⁸⁷⁹ Ayrıca Cengiz Han'dan ve Timur'dan verdiği örnekler ve kitaplardan yaptığı alıntılarla, yine Asya yönetimlerinin doğaları gereği despotik olmadıklarını, bunun tam tersinin doğru olduğunu dile getirmektedir. Hatta Timur'a ilişkin yaptığı uzun bir alıntının ardından, modern Avrupa'nın kitaplarında, bu Asyalı insanların yazılarında bulunandan daha hakiki bir ahlak ve hikmetin (wisdom) bulunup bulunmadığını meydan okuyucu bir dille sormaktadır. Özcesi Burke'e göre, Asya toplumları Batıda düşünüldüğü gibi sınırlanmamış keyfi iktidarı ifade eden despotik yönetimler değildir. Teoride ve pratikte yöneticilerin eylem alanlarına ilişkin kurallar ve sınırlamalar vardır. Her ülkede olabilecek keyfi iktidar eğilimleri, Asya yönetimlerinin doğasını değil bu doğadan bir sapmayı yansıtmaktadır. Dolayısıyla İngiliz yöneticilerin, bu bölgedeki adaletsiz ve şiddete dayalı eylemlerini herhangi bir şekilde meşrulaştırmak mümkün değildir. Yöneticilerin öne sürdükleri argümanlar, hem Doğuya ilişkin bütünüyle yanlış bilgilere dayanmaktadır hem de siyasal açıdan doğru ve savunulabilir değildir.⁸⁸⁰

Burke'ün yukarıdaki açıklamaları, yine de ortak Avrupa toplumunun (commonwealth of Europe) kimliğini tanımlarken işlevsel olan 'öteki'nin, Osmanlı İmparatorluğu ya da Türkler olmasını engellememektedir. Warren Hastings'in suçlanması bağlamında ileri sürülen argümanlar, başka bağlamlarda tersine dönebilmektedir. *Letters on a Regicide Peace*'de ortak Avrupa toplumunun niteliklerini ayrıntılı şekilde ele alan ve Avrupa'yı kendi içinde farklı kurumlar, gelenekler, kurallar vb. taşıyan, ancak tüm bunların üzerinde müşterek kökenlerden

⁸⁷⁹ Burke'e göre Osmanlı Sultanı, çeşitli ünvanlar içinde yüceltilmekle birlikte sınırlanmamış, keyfi bir iktidarın kullanıcısı değildir: Verilmiş bir fetva (the fetfa) ya da hukuksal bir karar olmaksızın, kendi keyfi iradesiyle yönetimi altındakilere vergi koyamaz; onların yaşamlarını, mülkiyetlerini ve özgürlüklerini ellerinden alamaz; savaşa ve barışa karar veremez. Ayrıntılar için bkz. Burke, "Speech on Opening of Impeachment", *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Cilt VI, s. 352-354.

⁸⁸⁰ Burke'ün ayrıntılı açıklamaları için bkz. A.g.e., s. 352-367.

kaynaklanan bir ortaklık ya da bir medeniyet olarak gören Burke,⁸⁸¹ bu yapıyı Asya'nın ve Yeni Dünya'nın Avrupalı olmayan toplumlarından ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndan titizlikle ayırarak tanımlamaktadır.⁸⁸²

Burke'ün bu çerçevedeki çeşitli değerlendirmelerini bir bütün olarak incelediğimizde, dünyanın Avrupalı olmayan diğer devletlerine, kültürlerine ya da geleneklerine bakışında, farklılıkları meşru görüp anlamaya çalışan yaklaşımla, 'barbar' ya da 'vahşi' diye niteleyerek ötekileştiren yaklaşım arasında bir gerilim bulunduğunu tespit edebiliriz. Burke, Hindistan'a ilişkin düşüncelerinde olduğu gibi, çoğu zaman farklı toplumların yerel kültürlerine, geleneklerine, kurumlarına vb. karşı saygı gösterilmesi gerektiğini; bunların biçimsel açıdan Avrupa'dan farklı olmakla birlikte öz açısından evrensel insan doğasının somutlaşması bağlamında oluştuklarını; kısacası mevcut düzen için işlevsel ve meşru yapılar olduklarını dile getirmektedir. Ancak bu tarz yorumlarını, genellikle Hindistan gibi ya da Asya'nın diğer bazı devletleri gibi, fiziksel açıdan ortak Avrupa toplumuna açık bir tehdit oluşturmayan ve çoğu zaman fiilen Avrupa devletlerinin güdümünde bulunan toplumlar için yapmaktadır.

Bununla birlikte, Burke'ün "[Avrupa'ya] en yakın Asyalı devlet" ya da "Avrupalı olmaktan çok Asyalı"⁸⁸³ diye nitelediği ve Avrupa medeniyeti için en büyük tehdit olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin ifadeleri bunlardan bütünüyle farklıdır. Burke'e göre dinsel husumeti, rahatsız edici fiziksel yakınlığı ile bu zalim imparatorluk, Avrupa'nın medeni standartları için tehdit edici ötekini oluşturmaktadır. Burke, "...Türkler gibi insanlığa zararlı, Hristiyanların ebedi düşmanı, Hristiyanlardan bir 'selamı' bile esirgeyen, Hristiyan milletleriyle ateşkesten öte hiçbir antlaşmaya yanaşmayan, içgüvenliği barbarca ihmal eden, böylesine barbar bir millet[ten]..."⁸⁸⁴ bahsetmektedir. Bu ve benzeri ifadeleri, devlet adamı Burke'ün siyasal pragmatizminin diğer bağlamlardaki açıklamaları ile çelişkili

⁸⁸¹ Burke, "Letter I, On The Overtures of Peace", **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. V, s. 318-320.

⁸⁸² Burke'ün ortak Avrupa toplumu tasavvurunun temel özellikleri, bu tasavvurun içerdiği ve dışladığı nitelikler vb. gibi konulara ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. Welsh, **Edmund Burke and International Relations**, s. 70-80.

⁸⁸³ Burke, "Speech on Opening of Impeachment", **The Writings and Speeches of Edmund Burke**, Cilt VI, s. 354.

⁸⁸⁴ Burke, "Letter to a Member of the National Assembly", **Reflections** içinde *Appendix*, s. 264.

ürünleri olarak görebiliriz. Bir başka açıdan ise, hizmet ettiği Britanya İmparatorluğu'nun Doğudaki çıkarları ile uyumlu siyasal değerlendirmeler olarak okuyabiliriz.

Bazı yorumculara göre, Burke'ün Hindistan politikasına ilişkin yukarıda ele aldığımız eleştirileri, bir anti-sömürgecilik savunusunu yansıtmamaktadır.⁸⁸⁵ Bu çerçevede Burke ve Hastings'i birleştiren nokta, Britanya İmparatorluğu'nun kolonilere ilişkin haklarını hiçbir şekilde sorgulamamalarıdır. Bir diğer deyişle, sömürgeciliğin kendi meşruluğuna ilişkin bir çatışma yaşanmamaktadır.⁸⁸⁶ Tartışma koloni politikasının biçimine ilişkindir, özüne ilişkin değildir. Buna göre, Burke'ün Hastings'e yönelik eleştirilerinde açığa çıkan bakış açısı, değişen koşullarda sömürgeciliğin bu şekilde devam ettirilmesinin mümkün olmadığının farkındalığından kaynaklanan yeni bir hegemonik sömürgecilik anlayışıdır. Bir diğer ifadeyle, sömürgecilik Hastings'in politikalarında tezahür eden şekliyle ahlaki olmadığı gibi karlı olmaktan da çıkmıştır.⁸⁸⁷ Ayrıca bu politikalarla devam edilirse, gelecekte ciddi güvenlik sorunları yaşanacak ve sonuçları İngiltere açısından daha zararlı olacaktır.

Bununla birlikte, uzun süren ve 1795'de Lordlar Kamarası'nın verdiği beraat kararıyla sonuçlanan Hastings davası çerçevesindeki iddia ve savunmalar, daha sonraki dönemde sürekli atıf yapılan ve çatışan tarafların kendi iddialarını savunmak

⁸⁸⁵ Hasian, "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings", **Western Journal of Communication**, s. 248, 249.

⁸⁸⁶ Bu çerçevede Burke'ün bakış açısı, sömürgelerin özgür bırakılmasına ya da eşit haklara dayalı bir yapı oluşturulmasına yönelik görülmemektedir. Hatta 19. yüzyıl Britanya emperyalizminin bir parçasını oluşturan "meşrulaştırılmış bir imparatorluk (justified empire) vizyonu" sunduğu ileri sürülmektedir. Ancak, her ne kadar Hastings sonuçta suçsuz bulunsa da, İngiltere kamuoyunda Burke'ün argümanlarının haklı olduğuna inanılmış ve bunun etkisi uzun dönemde koloni politikasında önemli reformların gerekliliğine yönelik ciddi bir eğilime yol açmıştır. **A.g.m.**, s. 231.

⁸⁸⁷ Paine de, genel olarak sömürge ticaretinin karlı olmadığına vurgu yaparak, benzer bir perspektiften hareket etmektedir: "En az karlı ticaret, memleket dışındaki bir sömürge ile yapılan ticarettir. Sırf ticaret olduğundan dolayı, belki birkaç kişiye faydalı olabilir; fakat memleket için zararlıdır. Sömürgeyi elde tutmak için girişilen masraflar, orası ile yapılan ticaretin getirdiği karı yutar da artar bile. Sömürge ticareti dünyada genel mal mübadelesini arttırmaz; tersine, onu azaltmaya sebep olur; sömürgeci el çekmekle deniz aşırı ticaret artırılmış olacağından, sömürgecinin masrafını çekmeden onun ticaretine ortak olarak, sömürgecinin masraflarını çekerek onunla daha büyük hacimde ticaret yapmaktan daha kıymetlidir." Paine, **İnsan Hakları**, s. 274.

için başvurdukları önemli tarihsel malzemeyi oluşturmuştur.⁸⁸⁸ Burke ve Hastings'ın Hindistan politikası çerçevesinde ifade ettikleri farklı imparatorluk vizyonları, 19. ve 20. yüzyıllarda çeşitli kesimlerde yankısını bulmuştur. Örneğin 1910 ve 1920'lerde, Burke'ün 'keyfi iktidar' bağlamındaki argümanları, Hindistanlı liberal milliyetçiler tarafından kendi amaçlarına yönelik olarak sahiplenilmiştir. "Hindistan'ın dostu" ve "yerel halkı umursayan bir siyasal düşünür" ve devlet adamı olarak görülen Burke, bir ara o kadar popüler olmuştur ki, yazıları Calcutta Üniversitesi'nde yasaklanmıştır. Hindistan milliyetçiliğinin (Indian nationalism) nazarında, Britanya sömürgeciliğine katkıda bulunmakla itham edilen Burke değil, Hastings olmuştur.⁸⁸⁹

c- İrlanda Politikası

Burke'ün İrlanda politikası bağlamındaki yazıları, daha çok buradaki Katoliklerin durumuna ilişkindir.* Katolikler İrlanda'daki Hristiyan toplumunun beşte dördünden fazlasını oluşturmakta ancak azınlıktaki Protestanlarca kamusal yaşamdan dışlanmakta, siyasal ve medeni haklardan mahrum bırakılmaktadır. Çoğunluğu oluşturan Katoliklere yapılan baskılara karşı çıkan Burke, bu politikaların bütün olarak Hristiyan topluma zarar vereceğini ve bütünüyle Jakobenlerin çıkarlarına hizmet edeceğini dile getirmektedir. İrlanda sorunu, 1765-1795 arası dönemde farklı tarihlerde, Burke'ün konuşma ve yazılarının ana temalarından birisini teşkil etmiştir. Bu açıdan Burke için, Hindistan politikası gibi hatta ondan daha uzun süren bir mücadelenin konusunu oluşturmaktadır. Burke'ün, Fransız Devrimi'nden sonra İrlanda politikasına ilişkin değerlendirmeleri, Jakobenizm korkusu çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak İrlanda toplumuna ve siyasetine karşı olan ilgisi bu siyasal dolayım ile başlamamıştır; çok daha önceden beridir İrlanda, belirli dönemlerde Burke'ün yazılarında öne çıkmaktadır.⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ Bu çerçevede ayrıntılı bir inceleme için bkz. Hasian, "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings", **Western Journal of Communication**, s. 229-255.

⁸⁸⁹ **A.g.m.**, s. 249.

* Bu noktada Burke'ün İrlandalı olduğunu ve anne tarafının Katolik olduğunu belirtmek gerekir.

⁸⁹⁰ Burke'ün İrlanda politikasına ilişkin bütün yazılarını inceleyen Conniff'e göre, Burke siyasal kariyeri boyunca bu konuda tutarlı bir tutum sergilemiştir; ancak başlıca argümanları açısından bu tutum/pozisyon temelde 'reformcu (reformist)' bir karaktere sahiptir. James Conniff, "Edmund

Tarihsel açıdan ele alırsak, 18. yüzyıl boyunca çıkartılan ceza yasaları (penal laws) İrlandalı Katolikler üzerinde yıkıcı bir etki yaratmıştır.⁸⁹¹ Özellikle William of Orange'ın Tyrconnel isyanını bastırmasıyla başlayan süreçte topraklar istimlak edilmiş ve küçük bir grubun oligarşik yönetimi yani Protestan hakimiyeti (Protestant Ascendancy) tüm şiddetiyle etkisini göstermiştir. Çıkartılan yasalarla, Katoliklerin İngiliz Anayasası'nın koruma altına aldığı bütün sosyal, ekonomik ve siyasal hakları gasp edilmiştir. Burke'e göre, çoğu zaman yasaklar şeklinde olan çeşitli düzenlemelerle, hem belirli bir dinsel inanç mensupları doğrudan cezalandırılmış hem de bu kesimin gelişmesi ve refahının artması engellenerek insanlar aşırı bir yoksulluğa ve cehalete mahkum edilmiştir. Örneğin Katoliklerin miras hakkı bazı durumlarda yasaklanmış ya da sınırlandırılmış; aile üyelerinden inancını değiştirenlere mülkiyetleri üzerinde, diğerlerinin aleyhine olacak şekilde haklar verilmiştir; Katolikler bütün mesleklerden dışlanmışlardır; okula devam etmeleri ya da kendi okullarını kurmaları, hatta çocuklarını yurtdışına eğitim için göndermeleri yasaklanmıştır; Katolik din adamları (clergy) sürgüne gönderilmiş, dönenler olursa da asılmıştır. Bunlara ek olarak yönetime etki edebilmelerini temin edecek olan seçme ya da seçilme hakları da bulunmamaktadır. Ayrıca bu düzenlemelerin eksiksiz uygulanabilmesi için çok sert cezalar getirilmiştir. Burke'e göre bütün bu adaletsiz yasalar, İrlanda'nın sürekli bir kargaşa ve huzursuzluk içinde bulunmasına yol açmaktadır.⁸⁹²

Bu olumsuz manzaraya ek olarak, İrlandalı Katoliklerin durumunda kısmi de olsa iyileştirme yapmayı amaçlayan girişimler tepkiyle karşılanmakta, hatta bazen kanlı isyanlara yol açmaktadır. Örneğin 1771 ve 1774'te Katoliklere bazı ekonomik haklar verilmiş ve ceza yasalarında cüzi bir iyileştirme yapılmıştır. Asıl önemlisi 1778'de İngiliz Parlamentosu'nun kabul ettiği bir yasa (The Savile Act)* ile toprak mülkiyeti, miras ve din adamları konusunda bir tür küçük reform yapılmıştır. Ancak verilen hakların nisbi olarak önemsizliğine rağmen bu yasal düzenleme, tüm İngiltere'ye yayılan güçlü bir tepki doğurmuş ve Lord George Gordon liderliğinde

Burke's Reflections on the Coming Revolution in Ireland", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 47, no. 1, 1986, s. 38-39, 42.

⁸⁹¹ A.g.e., s. 39-41.

⁸⁹² Burke, "Fragments of A Tract Relative to The Laws Against Popery In Ireland", **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. VI, s. 300-361.

* Yasayı teklif eden *Whig* grubunun üyesi Sir George Savile olduğu için, yasa bu şekilde anılmaktadır.

kanlı bir anti-Katolik ayaklanmayla sonuçlanmıştır (Haziran 1780). Katoliklerin haklarını savunan Burke, isyancıların öfkesinin yöneldiği başlıca kişilerden birisi olmuştur. Ayrıca yasaya verdiği destek nedeniyle, Bristol'deki kendi seçmenlerinin de tepkisini çekmiştir.⁸⁹³ Burke sadece yasayı desteklemekle kalmamakta, hatta getirdiği düzenlemelerin gerekli olanların yanında çok küçük kaldığını dile getirmektedir.⁸⁹⁴

Burke bu çerçevede İrlanda için geniş çaplı 'ticaret özgürlüğü'nü ve İngiltere ile bu temelde bir birliği (union) savunmaktadır.⁸⁹⁵ İskoçya'nın 1707 yılında İngiltere ile oluşturduğu birliğin sağladığı serbest ticaret ve buna dayalı çeşitli düzeylerdeki olumlu ilişkilerin, ticaretin daha çok artmasına yol açtığını ve bunun sonuçlarının her açıdan İngiltere için faydalı olduğunun altını çizen Burke, aynı durumun İrlanda'da gerçekleştirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. İrlanda ile kurulacak serbest ticarete dayalı ilişkiler ve bunun gerektirdiği hukuksal değişiklikler, iki topluluğun çıkarlarını daha çok birbirine bağlayacaktır. Ancak bunun başarılabilmesi için zaruri düzenlemelerin yapılması ve İrlanda'ya yönelik sınırlamaların ya da yasakların kaldırılması gerekmektedir.⁸⁹⁶ Burke'e göre, anti-Katolik yasalar genel anlamda gelişmeyi de engellemektedir. Getirilen yasaklar büyük oranda tarıma dayalı olan ekonomik gelişmeyi engellediği gibi, Katolik nüfusun içinden toplumsal ve siyasal açıdan liderlik yapabilecek toprak sahibi sınıfların devşirilmesini de engellemektedir. Protestan nüfuzu ve onun baskıcı düzenlemeleri hem adalet (equity) uygun değildir, hem de halkın çoğunluğunu şiddetle bastırarak bir bütün olarak toplum için fayda (utility) yaratmamaktadır. Bunun sonucu ise ahlaki değerlerin, yeteneklerin, davranış biçimlerinin ve karakter özelliklerinin de gelişmemesidir. Katolikler güvenilirmez

⁸⁹³ Burke'ün, İrlandalı Katoliklerin durumuna ilişkin seçmenlerine yaptığı açıklamalar ve kendi argümanlarının savunusu için bkz. Burke, "Address at Bristol on the Gordon Riots and the Catholic Question", *The Portable Edmund Burke*, s. 310-325.

⁸⁹⁴ Burke'ün bu çerçevede İrlandalı Katolikler için verdiği mücadelenin maliyeti, Bristol'den sahip olduğu makamı (milletvekilliği) kaybetmesi olmuştur. Conniff, "Edmund Burke's Reflections on the Coming Revolution in Ireland", *Journal of the History of Ideas*, s. 43.

⁸⁹⁵ Büyük Britanya ve İrlanda Birliği (The Union of Great Britain and Ireland), Burke'ün ölümünden dört yıl sonra 1801'de gerçekleşmiştir. Pitt'in planı, birleşmeyle eş zamanlı olarak Katolik özgürleşmesini de (Catholic emancipation) içermektedir. Ancak Kral bunu engellemiştir. Özgürlük ancak 1829'da çıkartılabilen ve Katoliklerin devlet dairelerinde ve orduda görev alma yasağını kaldıran yasayla (Catholic emancipation act) mümkün olmuştur. Goodrich, *The Chains of Continuity or the Flies of a Summer*, s. 264-265, 286.

⁸⁹⁶ Burke, "Two Letters to Gentlemen of Bristol, On The Bills Depending In Parliament Relative to The Trade of Ireland", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. II, s. 247-264; ayrıca bkz. O'Gorman, *Edmund Burke -His Political Philosophy-*, s. 83.

görülmekte ve bastırılmaktadır; ancak Burke'e göre sadakatsizlik ve ihanet, dinden değil baskıdan kaynaklanmaktadır.⁸⁹⁷

Bu süreçte İrlanda Katolikleri için yapılan iyileştirmelerin stratejik bir yönü de bulunmaktadır. Amerikan kolonilerine yardım eden Katolik Fransa'nın muhtemel etkisine karşı, İrlandalı Katoliklerin İngiltere'ye olan sadakatinin güvence altına alınma çabası, düzenlemelerin hızlanmasına yol açmıştır. Buna rağmen çıkartılan yasalar, beklentileri karşılamada çok etkisiz kalmakta ve eski yetersizlikleri devam ettirmektedir. Yapılan düzenlemelere çeşitli eleştiriler yönelten Burke, Katoliklerin Protestanlarla aynı haklara sahip olmaları gerektiğini dile getirmektedir.⁸⁹⁸ Katolik çoğunluğa siyasal hakların da verilmesi gerektiğini dile getiren Burke'ün bu yaklaşımı, siyasal temsilin gerekliliğine yönelik *a priori* bir inançtan değil, her yönden dışlanan Katoliklerin Jakobenizm'in destekçisi olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca siyasal yasaklar, İrlandalı Katolikleri temsil edecek iyi yetişmiş, eğitilmiş ve istikrarlı bir liderliğin oluşmasını da engellemektedir. Burke'e göre böyle bir liderlik olmaksızın, yoksul kitlelerin Jakoben çıkarlara eklemlenmesi çok daha kolay hale gelmektedir. İrlanda'da gerçekleşecek Jakobenizm'in güdümünde bir devrimi engellemek, ancak katılımı arttırarak reform için siyasal kanalların açık tutulmasıyla mümkün olacaktır. Oysa tam tersine İrlanda'daki Protestan hakimiyetinin oligarşik yapısı,⁸⁹⁹ Katoliklerin içinden toplumsal düzen için gerekli olan istikrarlı bir liderliğin taşıyıcılığını yapacak bir sınıfın çıkmasını engellemekte ve iki milyon Katolik nüfusu, 'yığın' ya da 'ayak takımı' haline getirmektedir. Burke'e göre Katolikleri siyasal katılımdan mahrum bırakmak, İngiliz Anayasası'nın kurallarına ya da teamüllerine dayanarak da savunulamaz. Hatta tam tersi bir durum geçerlidir: Katoliklere uygulanan politikalar, geleneksel İngiliz Anayasası'nın çiğnenmesi pahasına gerçekleştirilmektedir.⁹⁰⁰

Kısmi düzeltmelere rağmen, İrlanda'daki genel hoşnutsuzluk ve rahatsızlık özellikle Fransız Devrimi'yle birlikte farklı bir evreye girmiştir. Bu döneme kadar

⁸⁹⁷ Burke, "Fragments of A Tract Relative to The Laws Against Popery In Ireland", **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. VI, s. 351-361.

⁸⁹⁸ Ayrıntılar için bkz. Burke, "A Letter to a Peer of Ireland on the Penal Laws Against Irish Catholics...", **Selected Writings and Speeches**, s. 274-287.

⁸⁹⁹ Burke, "Letter to Sir Hercules Langrishe", **The Portable Edmund Burke**, s. 334.

⁹⁰⁰ O'Gorman, **Edmund Burke -His Political Philosophy-**, s. 87-88.

İrlanda'daki Protestan hakim sınıf, Katoliklere siyasal haklar tanıma konusunda girişimde bulunmamış; Katolikler de siyasal haklar elde etmeyle daha az ilgili olmuştur. Ancak devrimci Fransa örneği, Katoliklerin haklarını kazanma ve güvence altına alma konusunda örnek bir model olarak görülmeye başlanmıştır.⁹⁰¹ Bunun sonucunda 1791'de, Presbiteryen ve Katolik gruplardan devrimcileri ve radikal reformcuları içeren 'Birleşik İrlandalılar Derneği' (the Society of United Irishmen) kurulmuştur. Jakobenleri örnek alan Dernek, şiddete başvurarak haklarını ve özgürlüklerini kazanmayı ve Fransa benzeri bir demokrasi kurmayı amaçlamaktadır. Bu gelişmeler, Katolikler arasında siyasal hak taleplerini ateşlemiş ve devrimcilere yönelik toplumsal desteği arttırmıştır. Burke'ün bu noktadan sonraki metinleri İrlanda politikasını, Jakobenizm bağlamında ve muhtemel bir devrim korkusu çerçevesinde ele almaktadır. Böyle giderse, İrlanda'da devam eden ekonomik ve dinsel hoşnutsuzluk, Katolik çoğunluğu Jakobenizm'in şiddetini takip etmeye sevk edecektir.⁹⁰²

Burke bu bağlamdaki düşüncelerini ifade ederken, daha önce ele aldığımız kavramsal çerçevesini kullanmaktadır. Burke'e göre, diğer önyargıları bir arada tutan ve onların bütünlüğünü sağlayan en büyük önyargı dindir. Bunu çok iyi idrak etmiş olan Jakobenler, bu nedenle herhangi bir mezhebe değil genel olarak dine/Hristiyanlığa saldırmaktadır. Mamafih bir inanan ve devlet adamı olarak gerçek bir Hristiyan'a (a real Christian) düşen görev, bu isim altındaki bütün parçaların ittifakını sağlamak, onların hepsini korumak ve kollamak, herhangi birisinin haklarını ellerinden alarak baskı yaratmamaktır. Hristiyanlık içinde eskiden beri farklı anlayışlar ve mezhepler yaygınlaşmıştır ancak şimdi bu ayrımlardan faydalanmak isteyen bir ortak düşman yani Jakobenizm vardır. Bu sebeple böyle bir ortamda, Hristiyanların kendi iç çatışmalarının sonucu kaçınılmaz olarak yıkım olacaktır.⁹⁰³

⁹⁰¹ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 255-256.

⁹⁰² Burke, "Letter to Sir Hercules Langrishe", **The Portable Edmund Burke**, s. 330-348; Burke, "A Letter to Richard Burke, Esq., on Protestant Ascendancy in Ireland", **The Portable Edmund Burke**, s. 348-356.

⁹⁰³ Burke, "A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation (1795)", **The Portable Edmund Burke**, s. 357.

Katolikler sahip oldukları önyargılarından dolayı kınanabilir, eziyet edilebilir, dışlanabilir ya da cezalandırılabilir ancak bu durumda sığınacakları yer Jakobenizm'in kucağı olacaktır. Şu unutulmamalıdır ki, "bir insanın iktidarının dışında olan bir şey varsa o da bir önyargı *yaratmaktır*. Denildiği gibi: Kral bir soylu (nobleman) yaratabilir ancak bir beyefendi (gentleman) yaratamaz". Dolayısıyla farklı inançların önyargıları konusunda anlayışlı ve toleranslı olunmalıdır. Burke'e göre Hristiyanlık içindeki belli başlı bölümler hep aynı ortak temele dayanmaktadır. Her birisi, belirli bir gelenek/teamül oluşturacak ve meşru önyargılar zincirine sahip olacak kadar uzun zamandır ayaktadır. Mensupları dinlerini bir alışkanlık ve otorite olarak benimsemişlerdir. Bu nedenle hepsi birden desteklenmelidir, aksi taktirde hepsi ortak bir yıkımın nesnesi olacaktır. Katoliklere eziyet ederek Hristiyan dinini korumak aynı anda gerçekleşemez. Eğer Katolikler yıkıma uğratılırsa, herhangi bir Protestan Kilisesi'nin ayakta kalabileceğini düşünmek kadar saçma bir fikir olamaz. Bu nedenle İrlanda'daki Katoliklere yapılan haksızlıklara son verilmelidir; inançları, göz yumulan kaçınılmaz bir kötülük olarak değil bir iyilik olarak kabul edilmelidir. Burke önerilerine ilişkin sosyolojik nedenlere de değinmektedir: Katolikler İrlanda'nın aşağı tabakalarının büyük kısmını oluşturmaktadır ve "insanlığın bu kısmının din, ahlak, boyun eğme ve sosyal düzen ilkelerinden saptırılması Jakobenler'in büyük amacıdır." Bu sınıfsal konum, Protestanların baskıya dayalı dışlamasıyla birleştiğinde açığa çıkacak şey, bu boşluktan sızacak Jakobenizm olacaktır. Katoliklere inançlarını değiştirmeleri için yapılan baskıların iki yüz yıllık tecrübesi göstermiştir ki, bu zorlamanın bir faydası yoktur. Buna çeşitli örnekler veren Burke'e göre, eğer İrlandalı Katolikler bir süre daha yarım yurttaş (half citizen) muamelesi görmeye devam ederlerse, Jakobenizm'in etkisine girmeleri kaçınılmaz görünmektedir.⁹⁰⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Burke'ün 1765 gibi erken bir tarihte başlayan İrlanda politikasına yönelik eleştirileri, Fransız Devrimi'nden sonra en büyük tehdit olarak gördüğü Jakobenizm korkusu bağlamında ifadesini bulmuştur. Hayatının son döneminde Jakobenizm'e karşı mücadele, bütün yazılarının ana temasını oluşturmaktadır. Kendi ifadesiyle, "...şu anda benim bütün siyasetim tek bir

⁹⁰⁴ A.g.e., s. 357-359.

noktaya odaklanmıştır... ki bu [nokta], Jakobenizm davasını en çok neyin destekleyeceği ya da neyin zayıflatacağıdır”.⁹⁰⁵ Ancak Burke, Jakobenizm’e olan karşıtlığı ile İrlanda’daki Protestan hakimiyetine ve Hindistan’a yönelik politikalara olan karşıtlığı arasında benzerlik kurmaktadır. Bunlar birbirine benzemekte ve temelde dine, mülkiyete ve eski geleneksel kurumlara saldırmaktadır. Ancak bunlar arasında Jakobenizm, bütün Avrupa’yı etkilemesi ve beşeri toplumun durumunu radikal şekilde değiştirmeyi amaçlaması nedeniyle en şerir (the greatest evil) olanıdır.⁹⁰⁶

Görüldüğü üzere Burke’ün, İrlanda’ya yönelik süregelen politikaları, bir tür ‘*status quo*’ savunuculuğundan hareketle desteklemesi söz konusu değildir. Yapılan kısmi reformları bile çok yetesiz bulmakta ve geniş çaplı değişiklikleri savunmaktadır. Bu noktada Burke, toplumsal istikrar ve düzen için ciddi ya da radikal reformları destekleyen bir devlet adamı ve düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Burke’ün savunusu yine, özellikle İngiltere’nin tarihsel evrim sürecinde tezahür eden geleneksel hak ve özgürlüklere dayanmaktadır. Düşüncelerini, soyut bir hak kategorisinden hareketle değil, İngiliz Anayasası çerçevesindeki hak ve özgürlük anlayışından hareketle dile getirmektedir. Ancak bu savunu bazen adalet (equity) uygunluk, bazen tarihsel olarak temellenmiş bir fayda (utility) anlayışı, bazen de daha pragmatik bir bakışla ‘yönetilebilirlik’ bağlamında tezahür etmektedir.⁹⁰⁷

Burke’ün nazarında, koşulları farklı da olsa, Hindistan politikasındaki sorunlar benzer şekilde İrlanda politikasında da bulunmaktadır. Protestan azınlığın oligarşik yönetimi, halkın çoğunluğunu oluşturan Katoliklere medeni ve siyasal haklar tanımadığı gibi, onların toplumsal ve tarihsel varoluşlarıyla iç içe geçmiş

⁹⁰⁵ A.g.e., s. 356.

⁹⁰⁶ Burke, “Second Letter to Sir Hercules Langrishe on the Catholic Question (1795)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 335-337; ayrıca bkz. Conniff, “Edmund Burke’s Reflections on the Coming Revolution in Ireland”, **Journal of the History of Ideas**, s. 45.

⁹⁰⁷ Burke, İrlandalı Katoliklerin durumuna ilişkin büyük çapta iyileştirmeleri ya da değişiklikleri savunmakla birlikte, bu konudaki önerilerinin de, her zaman olduğu gibi, ‘tedrici bir değişim’ programı çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Burke, “Letter to Sir Hercules Langrishe, On The Subject of The Roman Catholics of Ireland”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. IV, s. 301; Conniff, Burke’ün İrlanda politikasına ilişkin önerilerinin niteliğini “girişken bir tedricilik” şeklinde tanımlamaktadır. Conniff, “Edmund Burke’s Reflections on the Coming Revolution in Ireland”, **Journal of the History of Ideas**, s. 42.

bulunan inançlarını, değerlerini, geleneklerini vb., bir diğer ifadeyle ahlaki imgelemlerinin içeriğini oluşturan unsurları şiddet yoluyla bastırmaktadır. Burke'e göre, bu unsurları dikkate almayan ve halka/yönetilenlere zorla dayatılan adaletsiz yasaların, amacına ulaşması yani etkili ve istikrarlı bir yönetimi temin etmesi mümkün değildir. Çünkü yasanın amacına ulaşması, ancak açık ya da zımni şekilde yönetilenlerin rızasına (consent of the people) dayanmasıyla gerçekleşebilir.⁹⁰⁸ Bu da ancak yönetilenlerin inançlarına, mülkiyetine, tarihsel sürecin ürünü olan ve doğalarında yer etmiş geleneksel kural ve kurumlarına saygı gösterilmesiyle mümkün olabilir. Bir toplumda itaatsizlik ya da karışıklıkların cezalandırılması kadar, yönetilenlerin şikayet ve rahatsızlıklarının düzeltilmesi de zorunludur. Bir yönetimin amacı, kesinlikle İrlanda'da olduğu gibi halkının refahını ve gelişmesini engellemek için yasalar çıkartmak değildir. Devletin istikrarı ve güvenliği, halkının sefaleti üzerine kurulamaz. "Her bir devlet için gerçek tehlike, yurttaşlarını adalet noktasında hoşnutsuz kılmasıdır".⁹⁰⁹ Yasalar geniş anlamda halkın koşullarına uygun olmalıdır; çünkü "eğer yasalar onların düşmanları olursa, onlar da yasaların düşmanları olacaktır". Burke'e göre İrlanda'da gerçekleşenler, istikrarlı ve etkili bir yönetim için yapılması gerekenlerin tam aksi yöndedir.⁹¹⁰

d- Kölelik Sorunu

Burke'ün düşüncelerine ilişkin ekonomik, toplumsal ve siyasal yönleri bulunan önemli bir diğer tartışma konusu da 'kölelik (slavery)' problemidir. Bazı yorumcular Burke'ün tarihsel sürecin ürünleri olan kurumsal yapıları, gelenek ve teamülleri savunan perspektifinin, kölelik gibi köklü bir kuruma açıkça karşı çıkmasını engellediğini ve düşüncelerinin mantıksal olarak köleliği meşrulaştırdığını ileri sürmektedir. Birçok konuda karşı çıkışlar sergileyen Burke'ün, 1780'e kadar köleliğe karşıt görüşlerini ve köleliğin kaldırılması için önerilerini dile getirmediğini söylemek doğru olmakla birlikte, köleliği meşrulaştırdığını söylemek bütünüyle yanlıştır. Tam tersine Burke, köleliği kaldırmak için uygulanacak bir plan ya da

⁹⁰⁸ Burke, "Fragments of A Tract Relative to The Laws Against Popery In Ireland", **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. VI, s. 320-322.

⁹⁰⁹ **A.g.e.**, s. 356.

⁹¹⁰ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 275-288.

düsturlar seti öneren ilk Britanyalı devlet adamıdır. Önerileri kendi yaklaşımına uygun olarak radikal önlemlere değil, tedrici bir değişim programına dayanmaktadır.⁹¹¹

Ancak Burke'ün köleliğin tedrici şekilde kaldırılmasına ilişkin detaylı öneriler setine rağmen, bundan önceki dönemde kölelikle ilişkisi tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Burke'ün Amerika, Batı Hint Adaları ve Afrika üçgenindeki köle ticaretine ve köleciliğe ilişkin ilk düşüncelerini, kuzeni William Burke'ün yardımıyla yazdığı 1757 tarihli bir metne kadar geri götürebiliriz.⁹¹² Asıl olarak Amerika'daki koloniler üzerine yazılmış olan metin, köleciliğe ilişkin de çeşitli değerlendirmeler içermektedir: Burke ahlaki ve dini duygularla kölelere yapılan kötü muameleyi eleştirmekte ve bunun her yıl binlerce masum insanın katledilmesine yol açtığını belirtmektedir. Britanya'nın köle ticareti koşulları dünyanın diğer yerlerine göre çok daha sert ve acımasızdır ve insanda dehşet yaratan bu manzara hiçbir şekilde savunulamaz. Britanya'nın sürekli olarak yeni köleler getirme ihtiyacında olması, bu kötü muamelenin açık bir kanıtıdır. Çünkü köleler, acımasız ve zalimce uygulamalar yüzünden uzun süre hayatta kalamamaktadır. Burke'ün koşulların iyileştirilmesine ilişkin önerileri, yirmi üç yıl sonra yazacağı 'Negro Code'daki önerilerini hatırlatmaktadır. Buna göre, köleler Pazar günleri ve bazı dini günlerde çalışmamalıdır; kendilerine ayıracakları boş zamanları olmalıdır; belirli bir süre işini iyi şekilde yapan köleler serbest bırakılmalıdır vb.⁹¹³ Burke'e göre bu iyileştirici önlemler, zaman içinde köle sahiplerinin kölelerini ruhları olmayan hayvanlar gibi görüp kötü muamele yapmalarını engelleyecektir. Burke burada açık bir kölecilik karşıtı tutum takınmamaktadır. Kölelerin içinde bulunduğu acımasız koşulları dini, ahlaki ve hatta ekonomik perspektiften⁹¹⁴ hareketle

⁹¹¹ Burke'ün köleliğin kaldırılmasına ilişkin önerdiği program için bkz. Burke, "Sketch of a Negro Code", **The Portable Edmund Burke**, s. 183-194.

⁹¹² Burke, "An Account of the European Settlements in America", **The Portable Edmund Burke**, s. 233-245.

⁹¹³ Burke'ün önerilerinin burjuva dünya görüşü çerçevesindeki bir yorumu için bkz. Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 163.

⁹¹⁴ Burke'ün önerilerinin dini ve ahlaki vurguları yanında, önemli bir ekonomik vurgusu da vardır. Burke kölelere yapılanların ekonomik açıdan da verimsizlik yarattığını, gereksiz yere kaynak israfına yol açtığını belirtmektedir. Buna göre "eğer insan israfı daha az olursa, fiyat düşecektir". Kısacası kölelere daha iyi muamele edilip daha çok verim alınabilir. Burke, "An Account of the European Settlements in America", **The Portable Edmund Burke**, s. 235.

eleştirmekte ve tedrici şekilde durumlarının iyileştirilmesi için önerilerde bulunmaktadır.⁹¹⁵

1757’de basılmış bu metinden sonraki yıllarda Burke, kuzeni ve erkek kardeşi vasıtasıyla⁹¹⁶ köle ticareti ve kölecilik hakkında daha çok bilgi sahibi olmuş ancak bu konudaki eleştirileri kesilmiştir. Ayrıca bu dönemde, Afrika ile ilişkili bir ticaret şirketinin (Company of Merchants Trading to Africa) yöneticilerini ve düzenlemelerini çeşitli iddialara karşı savunmuştur. Burke’ün buna ilişkin açıklamalarında, köle ticaretinin ya da köleciliğin kötülüğüne ilişkin ifadelerle karşılaşmak mümkün değildir. Tartışmalar şirket yöneticilerinin pozisyonlarını kendi çıkarları için kullanıp kullanmadıkları, yolsuzluk yapıp yapılmadığı ya da büyük bölümünü köle ticaretinin oluşturduğu Afrika ticaretinin, yeni yönetim altında Britanya’nın refahına daha fazla katkı sağlayıp sağlamadığı gibi konular etrafında dönmektedir. Hatta Burke, rakamlara dayanarak yeni yönetimin öncekine göre Britanya kolonilerine çok daha fazla köle gönderdiğinden övgüyle söz etmektedir. Burke’ün bu ilişkileri, ülkenin köle ticareti açısından ikinci büyük limanına sahip olan Bristol’den milletvekili seçilmesinin de yolunu açmıştır. Bu dönemdeki konuşmalarında, köle ticareti eleştirisine ilişkin en küçük bir ize bile rastlamak mümkün değildir.⁹¹⁷

Burke’ün Bristol’le (yani seçmenleriyle) olan ilişkisi ve Batı Hindistan’daki aile çıkarları, kölecilik ve köle ticareti konusunda takındığı 1770’lerdeki suskunluğunu açıklayabilir. Ancak hemen ardından 1780’de kölecilik karşıtı ayrıntılı bir öneriler demeti yazmıştır.⁹¹⁸ Burke burada, Afrika köle ticaretine ilişkin olarak herhangi bir düzenleme ya da reformdan çok bütünüyle ortadan kaldırmayı (utter abolition) istediğini, ancak kölelik çerçevesinde oluşmuş olan piyasayı bir anda yok

⁹¹⁵ Ayrıntılar için bkz. **A.g.e.**, s. 233 vd.

⁹¹⁶ Kuzeni William Burke 1759’da Batı Hint Adaları’nda önemli bir makam elde etmiş; kardeşi Richard Burke ise Grenada çevresi için gümrük tahsildarı olarak atanmış ve belirli dönemlerde (1764-65, 1770-71) orada kalmıştır. Ayrıntılar için bkz. Robert W. Smith, “Edmund Burke’s Negro Code: Slavery and the Slave Trade”, **History Today**, 26:11, November 1976, s. 716.

⁹¹⁷ **A.g.e.**, s. 716-717.

⁹¹⁸ Goodrich’e göre, Amerika ve Batı Hindistan’a yönelik köle ticaretinin büyük kısmı Burke’ün seçim çevresi olan Bristol güzergahından yapılmaktadır. Bu nedenle Burke’ün seçimlerde Bristol için adaylıktan vazgeçtiği tarih olan 1780’e kadar köleliğe ilişkin önerilerini yayımlamaması, onun pragmatik olmadığı, tutarlı şekilde belirli ilkeleri savunduğu düşüncesine yönelik bir karşı-argüman (counter-argument) olarak ileri sürülebilir. Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 205.

etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü Amerika ve Batı Hint Adaları'ndaki büyük çiftlikler (plantations) yoğun ve ucuz işgücü talep etmektedir ve bunu da Afrika'dan yapılan köle ticaretiyle sağlamaktadır. Bu çerçevedeki çıkarlar o kadar sağlam şekilde kökleşmiştir ki, köle ticaretini yasaklamayı öneren herhangi bir girişim anında 'hayali bir proje'⁹¹⁹ haline getirilmektedir. Bu nedenle bu ticaretin mevcut varlığını kabul edip, tedrici bir değişim politikası uygulanmalıdır.

Mevcut arz-talep ilişkilerinin bir anda değiştirilemeyeceğini ileri süren Burke'e göre, öncelikle arzın koşullarını denetim altına almak gerekmektedir. Getirilen düzenlemeler ve denetimle, arz miktarı azalacak ve maliyet gittikçe artacaktır. Bu denetim Batı Afrika sahillerinden başlamalıdır. Ancak köle ticareti bir bütün olarak ele alınmalı, Afrika'da yapılanların Batı Hindistan'dakilerle desteklenmesi gerekmektedir: Ticaret şirketleri bölgelerine okullar, kiliseler ve hastaneler inşa etmelidir; ailelerin dağılmasını engellemek için katı düzenlemeler yapılmalı, otuz beş yaşın üstündeki hiçbir Afrikalı satılmamalıdır; nakil gemilerinde yeteri kadar yiyecek, giyecek, kalacak yer vb. temin edilmeli ve köle tüccarlarının bu kurallara uymasını sağlamak için detaylı denetleme yöntemleri getirilmeli ve geniş yetkilere sahip müfettişler görevlendirilmelidir. Burke'ün amacı kendi ifadesiyle, "kölelik ve buna bağlı olan köle ticareti devam ederken, ticaretle Afrika sahillerini medenileştirmek için bu önlemleri almak" ve yavaş yavaş köleliği yok etmektir.⁹²⁰

Burke'e göre, ne kadar iğrenç de olsa kölelik bir mülkiyet türüdür. Bu nedenle sonuçta köleler özgür bırakıldıklarında sahiplerine tazminat ödenmelidir. Tamamen başka birisinin malı olan kadın ya da erkeklerin satılıp alınabilmesini mümkün kılan kölelik, kişisel kimliğin inkarına dayanmaktadır. Özgür bir insandan fiziksel olarak hiçbir farkı olmayan kölenin ne özgürlüğü ne de mülkiyeti vardır. İkinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi, mülkiyetle özgürlük arasında doğrudan bağlantı vardır. Bu nedenle kölelerin özgür kılınması için mülk sahibi yapılmaları gerekmektedir. Ancak bu özgürleşme süreci tedrici şekilde gerçekleşmelidir. Hayatını köle olarak geçirmiş bir kişiyi özgürlük için hazırlamadan serbest bırakmak, gerçekte ona yapılmış büyük bir adaletsizliktir. Bunun için kölelerin günün belirli

⁹¹⁹ Burke, "Sketch of a Negro Code", *The Portable Edmund Burke*, s. 184.

⁹²⁰ Ayrıntılar için bkz. *A.g.e.*, s. 183-194.

saatlerinde eğitilmeleri ve bir tür çıraklık döneminden sonra kendi emeklerinin ürünü olarak mülk sahibi ve özgür olacakları bir duruma getirilmeleri gerekir. Burke’e göre, bu özgürlük durumu uygun bir kulübe, bir arazi ve onu işlemek için gerekli araçlardan oluşmaktadır.⁹²¹

Burke çok ayrıntılı olarak kaleme aldığı bu önerilerini Parlamento’da savunmamış ve diğer benimsediği davalar gibi ısrarlı şekilde dillendirmemiştir. Buna sebep olarak, Parlamento’daki grubunun bölünmesi korkusu ya da köle ticareti yapan şirketlerin gücünün caydırıcılığı gibi çeşitli nedenler ileri sürülmüştür. 1788 ve 89’daki çeşitli konuşmalarında da kölecilik ve köle ticareti karşıtı argümanlar ileri sürmüştür. Kendi ifadesiyle, “...bu ticaret [köle ticareti] bütün koşulları açısından o kadar iğrençtir ki, onun lehinde tek bir argüman bile ileri sürmek mümkün değildir”. Hatta Nisan 1791’deki, köle ticaretine ilişkin son konuşmasında tedrici değişim ya da reforma karşı köleliğin derhal ortadan kaldırılması (immediate abolition) gerektiğini savunmuştur.⁹²²

Burke’ün köle ticaretine ilişkin farklı dönemlerdeki açıklamalarını bir bütün olarak düşündüğümüzde, diğer pratik siyaset-ekonomi konularında olduğu gibi, mevcut koşullar çerçevesinde değerlendirme yaptığını ve önerilerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Köleciliği ahlaki ve dini açıdan iğrenç ya da savunulamaz bulması, mevcut yerleşik çıkarlar ve bu çerçevedeki iktidar ilişkilerini dikkate almayan bir öneride bulunmasına yol açmamaktadır. Tam tersine koşulları ve siyasal/ekonomik yapılabirliği önemseyen somut öneriler üzerinden düşünmekte ve bu bağlamda çok yönlü ve ayrıntılı değişim programları önermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Burke’ün perspektifi, bu çerçevedeki çıkarların kökleşmiş olduğunu ve köle ticaretini yasaklamayı öneren herhangi bir girişimin anında ‘hayali bir proje’ye dönüştürüldüğünü ifade eden ve tercihini ‘düzen’e zarar vermeyecek değişimden yana koyan bir bakış açısına dayanmaktadır.

⁹²¹ Burke’ün bu çerçevedeki önerileri, 1833’te köleliğin Britanya İmparatorluğu’nda kaldırılmasına dek geçen sürede kölelik karşıtlarınca (abolitionist) çeşitli şekillerde alıntılanmış ve kullanılmıştır. Ayrıntılar için bkz. Goodrich, *The Chains of Continuity or the Flies of a Summer*, s. 205-207.

⁹²² Burke’ün köle ticareti ve köleciliğe ilişkin düşüncelerinin tarihsel süreçteki hikayesi, 1833’te köleliğin kaldırılmasına kadar geçen sürede yarattığı etki ve kullanıma biçimlerinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Smith, “Edmund Burke’s Negro Code: Slavery and the Slave Trade”, *History Today*, s. 715-723.

D- Devlet-Din İlişkisi

Burke, daha önce ifade ettiğimiz gibi, gerek Fransız Aydınlanma düşünürlerinin gerekse Fransız devrimcilerin dine ve dinsel kurumlara yönelik saldırılarına şiddetle karşı çıkmıştır. Burke'e göre, tarihsel açıdan Avrupa medeniyetinin ve sosyolojik açıdan da toplumsal düzenin en büyük destekçilerinden birisi olan dinin ve dinsel kurumların, siyasal düzeyde yani devlet içinde de önemli işlevleri bulunmaktadır. Burke *Reflections*'ın önemli bir kısmını bu konuya yani dinin ve dinsel kurumların ya da daha açık bir ifadeyle Kilise'nin devlet içindeki rolünün savunusuna tahsis etmiştir.

Dinin toplumsal yapı içindeki önemli işlevleri yanında, siyasal alan ve devlet açısından da önemi büyüktür. Burke'ün ifadesiyle “önyargılarımızın birincisi olan kilise kurumu sebepsiz bir önyargı değildir, içerisinde derin ve büyük bir hikmeti barındırır.”⁹²³ Burke siyasal alandan dinin ve Kilise kurumunun dışlanmasını, Fransa örneğinden hareketle şiddetle eleştirmektedir. Toplumsal alanda olduğu gibi siyasal alanda da dinin yerine getirdiği/getireceği çok önemli işlevler vardır. Bunun bilincinde olmayan Fransız devrimciler, insanların ve toplumsal olanın doğasındaki derin köklerini göz ardı ederek, siyasal alandan dini ya da kutsalı kovmaya çalışmaktadır. Bu durum yeri doldurulamayacak olan bir boşluk yaratacak ve düzenin meşruiyetini ve sürdürülmesini zora sokacaktır.

Burke'e göre, Kilise-din ve devlet arasında bir çeşit bütünleşme vardır/olmalıdır. Bunlar birbirinden bütünüyle ayrı ya da birbirine karşı oluşmuş gibi düşünülmemelidir.⁹²⁴ Burke birbirini bütünleyen Kilise-devlet ilişkisinin, istikrarlı bir siyasal düzen için zorunlu olduğunu savunmaktadır. Özellikle yönetimde tiranlaşma, adaletsizlik, zorbalık, sahtekarlık gibi olumsuzlukları engellemenin yolu, devletin ve özellikle üst düzey resmi görevlilerin bir çeşit

⁹²³ Burke, **Reflections**, s. 91.

⁹²⁴ “Kanımcı, Hristiyan bir ülkede Kilise ve Devlet arasındaki ittifak, boş ve hayali bir spekülasyondur. İttifak, doğaları gereği ayrı ve bağımsız olan iki şey, örneğin iki egemen devlet, arasında olur. Fakat Hristiyan bir ülkede Kilise ve Devlet bir ve aynı şeydir, aynı bütünün ayrılmaz iki parçasıdır.” Burke, “Speech on the Petition of the Unitarian Society (1792)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 378.

kutsamaya, takdise (consecration) uğramasıdır. Burke, “devletin dini kurumunun devleti kutsaması”nı, gerek devletin gücü ve meşruiyeti gerekse devletin sınırlanması açısından zorunlu görmektedir. Burke’e göre bu dinsel temeli benimsemek, insanlığın ortak duyusuna göre hareket etmektir. Bu duyu, sadece devletin yüce yapısını “bilge bir mimar” gibi inşa etmek değil, aynı zamanda devleti “basiretli bir mal sahibi” gibi hile, zorbalık, adaletsizlik ve despotluk gibi kötülüklerden temizleyip yıkımı engelleyerek korumayı gerektirir. Burke’e göre bunların sağlanması da, ancak dinin ve dinsel kurumun devleti ve devletteki yöneticileri bir tür ‘kutsama’sıyla mümkün olacaktır.⁹²⁵

Burke’ün üzerinde çok durduğu bu kutsama anlayışının, Kilise’nin devlete karşı üstünlüğünü ya da yönetilenlerin bu kutsanmış (consecrated) devlet karşısında itaatinin zorunluluğunu beraberinde getireceği söylenebilirse de, Burke’ün kendi siyasal kariyeri böyle bir yorumu engellemektedir. Çeşitli pratik siyaset sorunlarında sürekli keyfi iktidarın karşısında olmuş ve iktidarın sınırlanmış ve ölçülü kullanımını savunmuştur. Burke’ün bu konudaki düşüncelerini, Fransız deist/ateist filozofların dine bakışına ve Fransız devrimcilerin din ve dinsel kurumlara karşı tutumuna bir cevap olarak düşünmek gerekir. Bu satırların, Burke’ün Hristiyanlığa karşı bir komplo olarak gördüğü Devrim’in Fransa’da Kilise topraklarını kamulaştırdığı, Kilise’nin yetki ve ayrıcalıklarını elinden aldığı bir dönemde yazıldığını düşünürsek, amaç Kilise’nin devlete karşı üstünlüğünü savunmak değil, Kilise’nin ve din adamlarının toplumsal ve siyasal düzen için önemini vurgulayarak yok edilmelerini engellemektir.

Burke’ün değerlendirmesi açısından bu daha çok, siyasal iktidarın keyfi ve zorbaca eylemlerine karşı getirilen bir sınırlamadır. Burke’e göre, bu kutsama iktidar sahiplerinin görevlerinin yüce anlamını kavramalarına yardım edecek; şimdiki zamanın geçici ve değersiz çıkarlarına karşı sürekli ve sağlam olanı tercih etmelerini sağlayacaktır.⁹²⁶ Devletin kutsal bir şey olarak düşünülmesi, yöneticilerin de kutsal bir sorumluluğu yerine getirecekleri algısını yaratır. Burke’e göre bunun bilincinde olan yöneticiler, kendi keyfi iradeleri üzerindeki bu sınır nedeniyle geçici kişisel ya

⁹²⁵ Burke, **Reflections**, s. 92.

⁹²⁶ **A.g.e.**, s. 92.

da grupsal çıkarlarını değil sürekli olanı (permanent existence) amaçlayan sorumluluk sahibi eylemlerde bulunacaklardır.⁹²⁷ Bir diğer deyişle, dışsal bir sınır olarak Kilise ve insan karakterindeki içsel bir sınır olarak genel anlamıyla din, siyasal iktidarın keyfileşme ve tiranlaşma eğiliminin önündeki engeller olarak işlev görmektedir. Burke'e göre eğer bu sınırlar kalkarsa, siyasal iktidarın toplumsal alanın her karışına müdahale ederek totaliter bir nitelik kazanmasının önü açılacaktır.⁹²⁸

Görüldüğü üzere Burke'ün açıklamaları, dinin, devlette önemli mevkilerde bulunanların karakterleri, değerleri ve algılamalarındaki etkisinin önemine ilişkindir. Bu algılama tarzı, büyük yetkilere sahip ve aldıkları kararlarla yurttaşların hayatı üzerinde yaşamsal etkiler yaratacak olan devlet yetkililerinin kendi sınırlılıklarının farkına varmasına; kararlarında ve eylemlerinde kişisel, kısmi ve geçici olanı değil genel, bütünsel ve sürekli olanı düşünmelerine yol açacaktır.⁹²⁹ Genel olarak Aydınlanma düşüncesinde, bireyin kendi kişisel ve kısmi çıkarının ötesine geçip genel ve bütünsel olanı yani genel çıkarı amaçlamasının temin edilmesi, düşünürleri teoride ve pratikte çeşitli çözüm yolları aramaya sevk etmiştir. Burke'ün bu amaca yönelik olarak, dinin ve bir kurum olarak Kilise'nin yarattığı anlama ve yerine getirdiği işleve dikkati çektiğini söyleyebiliriz. 20. yüzyılın önemli muhafazakar düşünürlerinden Nisbet de Burke'ün düşüncesinde bir kurum (establishment) olarak dinin, temelde iki ana işlevinin vurgulandığını dile getirmektedir: Birincisi, yönetimin hayati fonksiyonlarına ve bütün siyasal ve sosyal bağlara belirli bir kutsallık atfetmek. İkincisi ise, devletin gücü ve 'keyfi iktidar' kullanımına dayalı eylemleri üzerinde bir denetim mekanizması olarak hareket etmek.⁹³⁰

Dinin bu etkisi daha geniş anlamda bütün yurttaşlar için de geçerlidir. Çünkü Burke'e göre, özgürlüklerinin garanti altına alınması için iktidardan sınırlı bir yetki payından yararlanmaları gereken yurttaşlar, sorumluluk bilinci içinde davranmaları

⁹²⁷ A.g.e., s. 92.

⁹²⁸ Benzer şekilde Alexis de Tocqueville de, dinin hükümet, toplum ve özgürlük için vazgeçilmez olan önemini vurgulamaktadır. Nisbet, **Conservatism: Dream and Reality**, s. 72; Lakoff, "Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism", **The Review of Politics**, s. 453-454.

⁹²⁹ Burke, **Reflections**, s. 92; ayrıca bkz. Kirk, "Burke and the Philosophy of Prescription", **Journal of the History of Ideas**, s. 371.

⁹³⁰ Nisbet, **Conservatism: Dream and Reality**, s. 70.

gerektiği düşüncesine çok güçlü şekilde sahip olmalıdırlar. Bu düşünceyi yaratan, yurttaşların geçici kişisel çıkarlarının ötesine yönelmelerini ve iradelerinin keyfilğini engellemelerini sağlayan en önemli unsurlardan birisi dindir. Çünkü dinin yarattığı anlam çerçevesi, yurttaşları/yöneticileri hesabını Tanrının huzurunda verebilecekleri davranışlara yöneltecektir.⁹³¹ Burke’e göre bu ilke, egemenliğin bir prenste değil de bir kolektivitede olduğu durumlarda daha da önem kazanır. Çünkü bu durumda, her bir bireyin kendi iradesinin doğru ve yanlış ölçütü olmadığını öğrenmesi ve sorumlu şekilde hareket etmesi gerekir. Bunun için de halkın karakterinin ve değerlerinin buna uygun şekilde oluşması gerekir.⁹³²

Burke’e göre din olmaksızın, insanların kendilerini bencil iradelerinin arzularından kurtarmaları kesinlikle mümkün değildir. Ancak dinin yarattığı anlam çerçevesinin etkisinde hareket eden insanlar, iktidarı “erdem ve hikmet” sahibi kişilere tevdi edecekler; kararlarında “bencil çıkarlarının, ahlaksız heveslerinin ya da keyfi iradelerinin” esiri olmayacaklardır. Eğer bu sağlanamazsa, halk “...popüler dalkavukların ya da nazik pohpohçuların aşağılık ihtiraslarının avı...” olacaktır. Burke açısından, insan doğasının kusurları ve zayıflıkları da düşünüldüğünde, bu konu çok büyük önem kazanmaktadır.⁹³³ Dinin yarattığı anlam çerçevesi yok edilmiş ve frenlenmemiş bir halk yönetiminde (demokraside), karar alma ve eylemde bulunma sürecinin sorumluluk bilinci içinde gerçekleşmesini sağlamak mümkün değildir. Halkın kendi eylemlerini onaması, onlara kamusal/genel yargının kendi lehlerine tecellisi gibi gelecektir. Bu nedenle, “kusursuz bir demokrasi, dünyadaki en utanmazca... aynı zamanda en korkusuzca/pervasız şeydir.”⁹³⁴ Burke’ün buradaki

⁹³¹ Burke, **Reflections**, s. 92-93; ayrıca bkz. John Maccunn, “Religion and Politics”, Ritchie (ed.), **Edmund Burke -Appraisals and Applications-**, s. 186-188.

⁹³² Tocqueville de, özellikle modern demokratik toplum yapısı içinde dinin sınırlayıcı ve denetleyici rolünün önemini vurgulamaktadır. Lakoff, “Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism”, **The Review of Politics**, s. 454.

⁹³³ Burke, **Reflections**, s. 92-94; Burke’ün siyasal düzen için belirli karakter özelliklerine ve değerlere sahip yurttaşların gerekliliğine yönelik saptaması, farklı bağlamlarda Platon, Montesquieu ve Rousseau gibi siyaset felsefecilerinin de vurguladığı bir noktadır. Burke bu çerçevede, dinin yurttaşların karakterlerine, yargılarına ve davranışlarına yaptığı etkinin önemine ve bunun bilinçli olarak desteklenmesine ilişkin, Cicero’nun *De Legibus (Yasalar Üzerine)* başlıklı kitabından bir alıntı yapmaktadır: “Başlangıçta, yurttaşlar her şeyin efendisi ve yöneticisinin Tanrılar olduğuna, olanların onların iradesi ve otoritesince gerçekleştirildiğine ikna edilmelidir/inandırılmalıdır. Onlar [Tanrılar]... her bir bireyin karakterinin, ne yaptığının... dini yükümlülüklerini hangi niyetlerle... yerine getirdiğinin farkındadır... Muhakkak ki, bu düşüncelerle dolu olan zihinler faydalı ve doğru/hakiki olanı reddetmeyecektir.” **A.g.e.**, s. 90, 303.

⁹³⁴ **A.g.e.**, s. 93.

açıklamaları, belirli bir denge ve fren anlayışına dayanan ve tipik örneğini İngiltere’de bulan karma yönetim düşüncesi çerçevesinde yer almaktadır. Kilise ve devlet ilişkisi de bu bağlamda ifade edilmektedir. Burke’ün deyişiyle, “Yerleşik (established) bir kilise, yerleşik bir monarşi, yerleşik bir aristokrasi ve yerleşik bir demokrasiyi muhafaza etmeye azimliyiz; her birini varolduğu derecede, daha büyük değil”.⁹³⁵

Bir diğer açıdan ise din, daha önce belirttiğimiz gibi toplumsal ve siyasal düzen için gerekli olan anlam ve algılama tarzının oluşumuna katkı sağlayıp, korunmasını temin ettiği için devlete önemli bir güvence de sağlamaktadır. Buna göre, dinin salgıladığı yüce algılaması devlet ve düzen için yaşamsaldır.⁹³⁶ Bir diğer ifadeyle, din ve dinsel kurum devlete ve düzene ilişkin gerekli olan değerleri üreterek bir tür ‘meşruiyet’ algılaması yaratmaktadır. Bu açıdan devletin moral meşruiyetinin sağlanmasında, dinin hayati bir işlevi bulunmaktadır. Althusser’in kavramını kullanırsak, genel anlamda din ve kurum olarak Kilise yarattığı anlam çerçevesi ile, devletin en önemli ideolojik aygıtlarından birisi olarak işlemektedir.⁹³⁷ Bu görüşü bir anlamda paylaşan Burke’e göre, din ve Kilise devletin meşruiyeti için gerekli olan ‘yüce ilkeleri’, gerek yurttaşların gerekse yöneticilerin karakterlerine aşlamaktadır. Bu nedenle, “beşeri anlayış ve kutsala olan sevgiyi birbirine bağlayan rasyonel ve doğal bağları besleyen hiçbir moral, sivil ve politik kurum, bu muhteşem yapıyı, İnsanı (Man), inşa etmek için [dinden] daha zaruri değildir...”⁹³⁸ Burke burada dinin/Kilise’nin rolünü insanın karakterine, değerlerine, anlayışına ve davranışlarına olan etkisi dolayısıyla açıklamaktadır. Bir diğer ifadeyle, din insana yüce ilkeleri aşlayarak onun olması gerektiği gibi olmasında yardımcı olmakta,⁹³⁹ yani yaratılış zincirindeki yerine yerleştirmekte ve böylece Burke’ün nazarında Tanrıyla, devletle, toplumla ve diğer insanlarla olan ilişkisini sağlıklı kılmaktadır.

Tam da bu noktada, Tanrıya ilişkin olan yüce ilkelerle devlete ilişkin olanlar kesişmektedir. Burke’ün *Enquiry*’deki yüce, Tanrı, iktidar/güç, terör/dehşet vb. gibi

⁹³⁵ A.g.e., s. 91.

⁹³⁶ A.g.e., s. 92.

⁹³⁷ Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2000, s. 32-41.

⁹³⁸ Burke, **Reflections**, s. 92.

⁹³⁹ A.g.e., s. 92.

kavramlar arasında kurduğu ilişkileri hatırlarsak,⁹⁴⁰ din ya da Kilise'nin salgıladığı değerlerin (sublime principles) devlete ve egemenlere kattığı meşruluğu ya da yerine getirdiği işlevi daha iyi anlayabiliriz. Buna göre, gücün ve dehşetin zirvesi olan Tanrı, 'yüce'nin en yetkin ifadesidir. Ancak devlette, yücenin kişileşmiş hali olan krallarda ve egemenlerde açığa çıkan iktidar da, terörle aynı ilişki biçimine sahiptir. Dolayısıyla Kilise'nin nihai güç olan Tanrıyla bağlantısı ve Tanrıya ilişkin değerlerin, yüce ilkelerin taşıyıcısı ve temsilcisi olması, onu, devlet ve toplumsal/siyasal düzen için vazgeçilmez bir kurum haline getirmektedir.⁹⁴¹ Çünkü din ve Kilise, devletin ve düzenin ihtiyaç duyduğu 'yüce'ye ilişkin ilkeleri, duyguları, inançları kısacası anlam çerçevelerini sağlamaktadır.

Burke'e göre, dinin eleştirisi ya da yıkımında istihdam edilen araçlar ('sınırlarını yitirmiş akıl' ve 'doğa' kategorileri bu araçların başında gelir) aynı şekilde devletin/düzenin çökertilmesinde de kullanılabilir.⁹⁴² Burke'ün özellikle vurguladığı nokta budur. Akılcılık adına başta din olmak üzere bütün geleneksel kurumlara yönelen eleştirelilik, bir noktadan sonra bumerang etkisi yaratmakta ve her şeyin eleştirilmesi gerektiğini savunanları vurmaktadır. Bir diğer deyişle, istikrarlı bir toplumsal ve siyasal yapı için gerekli olan 'yüce' ve 'düzen' algılamasını göreceli hale sokup, onu savunmasız bırakmaktadır. Burke'e göre, yaratılıştaki daha düşük derecesinin ve kendi zayıflığının farkındalığından kaynaklanan sınırlarını yitirmiş akıl, mütevazılığını kaybederek en saygıdeğer ve kutsal olanı, yaratılışın kendisini bile eleştirebilmektedir. Bu durumda sınırsız eleştiri ve şüphecilikle bütün dayanak noktalarını yitiren insan için, saygı duyulması ve korunması gereken hiçbir şey kalmayacaktır.⁹⁴³ Dolayısıyla, bunun sonucu toplumsal ve siyasal düzen için istikrarsızlık, kargaşa ve kaostur. Oysa din, desteklediği yüce ilkeler (sublime principles) ve yarattığı kutsal duygusuyla toplumsal ve siyasal düzenin en önemli dayanaklarından birisini oluşturmakta ve muhtemel yıkıcı güçlere karşı istikrarı temin etmektedir. Dinsel inanç ve kurumlar, insanın dünyayı, Fransız Devrimi'nde açığa çıktığı üzere çıplak aklın nesnesi olan maddi bir yapı olarak algılamasının yaratacağı yıkıcılığı engellemektedir.

⁹⁴⁰ Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 64-68.

⁹⁴¹ O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 164.

⁹⁴² Burke, 'A Vindication of Natural Society', *Pre-Revolutionary Writings*, s. 9-10.

⁹⁴³ *A.g.e.*, s. 10-11.

Burke'e göre, akla dayalı eleştireliliğin yol açtığı tüm bu kötülüklerden kaçınmak için dinin/Kilise'nin salgiladığı kutsallık algısı yaşamsaldır. 'Dinin ruhu' ve kurumsallaşmış (established) Kilise olmaksızın ticari toplumun rafine dünyası, kaçınılmaz olarak medenileşme sürecinin ilk aşamalarına geri dönme tehlikesiyle karşılaşacaktır.⁹⁴⁴ Kutsalın yıkımı her şeyin yıkımını mümkün hale getirecektir. Burke'e göre devletin kutsanması, ona ihtiyatla yaklaşılmasına; amaçlanan bir reforma devletin yıkılarak başlanmasının asla düşünülmemesine yol açacaktır. Bu ise toplumsal ve tarihsel kurumların sürekliliğini güvence altına alacaktır. Burke'ün devlet-Kilise/din bütünleşmesine dair açıklamaları, devleti/toplumu bir tür aşkın ortaklık ve süreklilik olarak sunan ifadeleriyle de bütünleşmektedir. Daha önce aktardığımız gibi "bütün bilimlerde ve sanatlarda... her erdemde ve her mükemmeliyette... yaşayanların... ölmüş bulunanlar[ın]... ve doğacak olanlar[ın]"⁹⁴⁵ ortaklığı olan devlet/toplum, akılcı kavrayışın bir nesnesi olmaktan çok süregelen aşkın bir özü yansıtmaktadır. Bu aşkınlığa ilişkin değerleri ve bakış açılarını üreten en önemli kaynak da dindir. Burke din-devlet arasındaki bu bütünleşmenin, diğer birçok şey gibi, İngiltere'de çok açık olduğunu belirtmektedir: "İngilizler Kilise kurumunu, devlet için uygun değil elzem görürler... [anayasanın] her bir parçasıyla sağlam ve sürekli bir birlik içinde olan kiliseyi, bir bütün olarak anayasanın temeli addederler. Kilise ve devlet zihinlerindeki birbirinden ayrılmaz fikirlerdir; öteki zikredilmeksizin beriki hemen hemen hiç zikredilmez."⁹⁴⁶

Burke'e göre bu bütünleşmeyi destekleyen en önemli unsur, eğitim sisteminde Kilise'nin taşıdığı ağırlıktır. *English History*'de Kilise'nin, bilimin ve sanatların gelişmesindeki rolüne ilişkin Burke'ün açıklamaları, *Reflections*'da gelişerek devam etmektedir. Buna göre, İngilizler Kilise'ye ait eğitim kurumlarına o kadar kuvvetli bağlanmışlardır ki, "bu kurumlarda 14. ya da 15. yüzyıldan beri çok az değişiklik yapılmıştır". Bu eski kurumlar ahlak ve düzen için önemli işlevler yerine getirdiğinden, tarihsel süreçte temel yapı değiştirilmeksizin bazı iyileştirmelere maruz kalmıştır. Bilim ve sanatlardaki gelişmenin temel sebeplerinden birisi, bu kurumlardaki süreklilik ve onlarla birlikte aktarılan atalardan

⁹⁴⁴ O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 166.

⁹⁴⁵ Burke, *Reflections*, s. 96.

⁹⁴⁶ A.g.e., s. 99; ayrıca bkz. Maccunn, "Religion and Politics", Ritchie (ed.), *Edmund Burke - Appraisals and Applications*-, s. 183-185.

kalan mirasın küçümsenmemesidir. Ayrıca Burke, eğitim sistemini kontrolü altında tutan Kilise'nin/dinin, ürettiği değerleri soylulara aktardığını; din adamları ve soylular arasında da bir tür bütünleşmenin yaşandığını belirtmektedir. Bu iki kesim arasındaki somut ilişkilerden bahseden Burke'e göre, bu yapı soyluları Kilise'ye bağlamakta, Kilise'yi de özgürleştirmektedir.⁹⁴⁷ Özcesi, Avrupa medeniyetinin temel taşlarını oluşturan din adamları ve soylular ya da Kilise ve soyluluk karşılıklı olarak birbirini beslemekte ve birbirlerine gerekli araçları temin etmektedir.⁹⁴⁸

Din-devlet ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir diğer önemli nokta da, dini tolerans ya da hoşgörü konusudur. Burke'ün kurulu/resmi İngiliz Kilisesi'ne (*the Established Church of England*) olan bağlılığı diğer Hristiyan mezheplerine ya da farklı inançlara karşı, bazı düşünürlerde ya da devlet adamlarında olduğu gibi dışlayıcı ve yasaklayıcı bir tavra yol açmamaktadır. Burke'ün dinsel tolerans konusundaki düşünceleri yine teolojik bir çerçevede değil, toplumsal ve siyasal düzen bağlamında şekillenmektedir. Parlamento'daki görüşmede bazı parlamenterler, dini açıdan muhaliflere ya da farklı düşünenlere (*Dissenters*) yönelik toleransı Hristiyanlığa yapılan bir saldırı olarak görmekte ve bunun için yasal düzenlemelerin (cezai yaptırımların) yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. Burke ise bu düşünceye karşı çıkmakta ve Hristiyanlığın başka hiçbir şeyle değil de, eziyet ilkeleriyle mi destekleneceğini sormaktadır. Ona göre tolerans, Hristiyanlık için faydalıdır ve dinin de bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak Burke bu konuda, içsel inanç (interior religion) ile dışsal eylem (external part, bodily action) arasında bir ayrıma gitmektedir. Anglikan Kilisesi'nin Hooker ve diğer önemli düşünürlerinin savunduğu temel çizgisini izleyerek, içsel inancın sadece Tanrının yargılamasına tabi olduğunu, dışsal eylemin ise en yüksek rütbedeki yöneticinin yetki alanına girdiğini belirtmektedir. Bu çerçeve içinde inanç ve vicdan (conscience) özgürlüğünü savunan

⁹⁴⁷ Burke, **Reflections**, s. 99-100.

⁹⁴⁸ Burke'ün Kilise-din ve devlet arasındaki bütünleşmeye ilişkin düşüncelerine Paine şiddetle karşı çıkmaktadır. Paine'e göre "mahiyetleri bakımından bütün dinlerin esası iyilik ve şefkat olup ahlak ilkeleriyle birleş[mektedir]". Dinlerin bu yumuşaklıklarını kaybederek müsamahasızlaşması "Mr. Burke'ün salık verdiği birleştirmeden hasıl olmuştur. Kilisenin devlet ile çiftleşmesinden ortaya, katıra benzeyen, yalnız yıkmasını bilen, döl vermeyen ve adına *Kanunla kurulmuş resmi Kilise* denen bir mahluk çıkmıştır." Paine'e göre dinsel konularda açığa çıkan bütün kavga ve çatışmalar hep bu birleşmenin ürünüdür. Ayrıca Paine ekonomik, sosyal ve siyasal alanda verdiği çeşitli çatışma örneklerini de, bu birleşmenin sonucu olarak görmekte ve Fransız Devrimcilerin dine ilişkin politikalarını onaylamaktadır. Ayrıntılar için bkz. Paine, **İnsan Hakları**, s. 85-89.

Burke, baskı ve zorlamanın mezhepleri devlet içinde ayrılık yaratmaya sevk edeceğini ve siyasallaştıracağını ileri sürmektedir. Dinsel toleransın zorunluluğunu vurgulayan Burke, bütün inançlara saygı gösterilmesini salık vermektedir.⁹⁴⁹

Ancak bütün bu açıklamaların, devletle bütünleşmiş resmi İngiliz Kilisesi anlayışı çerçevesinde yapıldığını unutmamak gerekir. Burke'ün nazarında devlet ve dinin kurumsallaşmış hali olan resmi Kilise (Anglikan Kilisesi) aynı safta görüldüğü için, tolerans bağlamındaki devlet-din ilişkisi, resmi Kilise-diğer inançlar ilişkisi olarak ele alınmaktadır. Burke'e göre resmi Kilise güçlü olmalıdır; kapılarını, soylu ve geniş görüşlü bir anlayışla bütününüyle açık tutmalıdır; kendi mensuplarını bağrına basmalı, kendi dışındakilere de merhamet göstermelidir; bütün dünyaya yönelik bir kutsamayla insanlığa bir barış dersi vermelidir. Burke bu önerilerini özellikle stratejik bir amaca yönelik olarak geliştirmektedir. Temel amaç, Aydınlanma'nın ürünü olan "sıkıntılı ve avare neslin huzuru ve toleransı, ateizmin ve kayıtsızlığın (indifference) kucağında değil Hristiyanlığın anaç bağrında" bulmasının sağlanmasıdır. Burke bir anlamda ortak düşmana karşı Hristiyanların birlikteliğini vurgulamakta ve toleransı bu çerçevede savunmaktadır. Çünkü ona göre, "hiçbir şey insanları, Hristiyan cemaatlerin karşılıklı nefretinden daha çok bu ifsat yuvasına sürükleyemez."⁹⁵⁰ Fransa'ya Devrim öncesinde yaptığı bir gezide Paris salonlarının ateizmiyle dehşete kapılan Burke, toleransın kayıtsızlara/ateistlere değil dini muhaliflere gösterilmesini savunmaktadır. Ateistlere şiddetle saldıran Burke'e göre, onlara bu hak tanınmamalıdır; çünkü "ateizm, sivil topluma sunulabilecek en kötü ve dayanılmaz darbedir". Bir ülkede birçok farklı din/mezhep bulunabilir ve bunların hepsinde makul (reasonable) bir tapınma/kulluk bulunacaktır. Ancak ateistler ya da inançsızlığı yayanlar, "yalnızca bu ülkenin değil, insan ırkının anayasasının dışına çıkmışlardır. Onlar asla ve asla desteklenmemeli, asla hoş görülmemelidir."⁹⁵¹

Burke'ün inanç özgürlüğünün sınırlarını gösteren bu açıklamaları, ateizme karşı Hristiyanlığı da aşan dinsel bir cephe oluşturmayı önermekte ve toleransı bu çerçeveye yerleştirmektedir. Burke 1773 tarihli konuşmasında, "onlara [ateistlere]

⁹⁴⁹ Burke, "Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters (1773)", **Selected Writings and Speeches**, s. 372-374.

⁹⁵⁰ **A.g.e.**, s. 375.

⁹⁵¹ **A.g.e.**, s. 375.

karşı kendimi nasıl silahlandıracağım?” diye sormaktadır. Cevaplardan birisi, dünyayı yaratan ve ayakta tutan bir uluhiyyetin büyük ilkelerine yönelik inançta ortaklığı olanları birleştirmektir. İnançsızlığa karşı savunulan bu birlik Hristiyanlığı aşan bir yapıya sahiptir. Tanrısal vahye (revelation) inananlarla birlikte, inanmayan ama ona ilişkin dindarca bir sükut içinde olanları da kapsamaktadır. Bir diğer ifadeyle, ateist olmayan doğal din savunucuları da bu cephe içinde görülmekte ve hoş görüyü hak etmektedirler. Burke bu çerçevede, resmi Kilise dışındaki dinsel görüşleri engellemeyi savunan parlamenterleri, sadece inançsızlığa karşı değil, kendilerinininki dışındaki bütün inançlara karşı savaşmakla itham etmektedir.⁹⁵² Çünkü Burke’e göre dinsellik, İngiliz Kilisesi’ni aşan bir yapıya sahiptir. Bu açıklamalardan hareketle Burke, her zaman vicdan özgürlüğünü (the rights of conscience) destekleyeceğini dile getirmektedir.⁹⁵³

Ancak Burke’ün dini muhaliflerle ilgili yorumları zaman içinde değişmiştir. 1792 tarihli konuşmasında dinsel konular üzerindeki siyasal denetimin derecesini, içinde bulunan devletin koşullarıyla, yaratılan tehdidin boyutu ve gücüyle açıklamaktadır. Buna göre, devletin toplumun ihtiyaçlarını uygun şekilde karşılayabilmesi için, insanların açıkça (publicly) yaymaya çalıştıkları öğretiler ve bu çerçevedeki eylemler üzerinde sağduyuya dayanan bir denetim hakkı bulunmaktadır. Burke bunun soyut bir hak teorisinden kaynaklanmadığını, pratikte devletin amaçlarını ve işlevlerini yerine getirebilmesi için gerekli olduğunu belirtmektedir. Devlet bu hakkına dayanarak makul, ihtiyatlı ve ılımlı bir zorla, aşırılık taşıyan sertlik ve şiddet eylemlerini daha önceden engelleyebilir.⁹⁵⁴

Burke, genel olarak dinin beşeri toplumun en büyük bağlarından birisi olduğunu ancak barışı, düzeni, özgürlüğü ve güvenliği yok etmenin bahanesi haline gelmemesi/getirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Devlet bu bağlamda dinsel alandaki yeni oluşumları, yeni isimlerle kendilerini farklılaştıran cemaatleri/mezhepleri, özellikle doğru ya da yanlış, makul ya da değil dinsel

⁹⁵² Burke’ün ifadesiyle, “ortak düşmana karşı cephe oluşturduğumuz bu zamanda, davamızın doğal müttefikleriyle birlikte savaşmak zorundayız.” **A.g.e.**, s. 376.

⁹⁵³ **A.g.e.**, s. 376.

⁹⁵⁴ Burke, “Speech on the Petition of the Unitarian Society (1792)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 377-378.

inançlarıyla siyasal sisteme katılmaya başladıklarında takip etmek ve denetlemek zorundadır. Bu hem devletin çıkarı için gereklidir hem de onun bir görevidir. Çünkü fikirler tutkularla birleşir ve eylemler üzerinde etki yaratır. Bu temel üzerinde hizipler oluşur ve devlet içinde etkili olmaya, partilerin düsturlarını etkilemeye başlar. Bu bazı durumlarda devletin, kendi içinde zararsız ve nötr görünen şeyleri bile yasaklamasını elverişli bir çare haline getirebilir. Burke devletin bu konudaki haklarının sınırının soyut şekilde belirlenemeyeceğini, bunun somut koşullara göre yani algılanan tehlikenin gerçekliğine göre şekilleneceğini belirtmektedir. Devlet, ‘bütünü korumak (the preservation of the whole)’ için alınmasını zorunlu gördüğü önlemleri alacaktır. Bireylerde en başta gelen güdü olan kendini koruma (self-preservation), aynı şekilde toplum/devlet için de geçerlidir.⁹⁵⁵

Burke’e göre, “devletin amacı (yapabildiği kadarıyla) bütünün mutluluğudur. İnsanların çoğunluğunu bütünüyle sefil eden şey, asla bu amacı karşılayamaz; gerçekte o, bu amaca tamamıyla ters düşer. Hak teorilerince değil, insanların duygu ve düşüncelerince takdir edilen insanlığın mutluluğu ya da sefaleti, yasa koyucunun halka karşı davranışlarının standardını oluşturur/oluşturmalıdır. Bu, doğal olarak ve zorunlu olarak bizi, halkın kendine özgü ve hususi keyfiyetine ve fikirlerinin, önyargılarının, alışkanlıklarının, hayatı renklendiren ve çeşitlendiren bütün koşullarının bilgisine yöneltir.” ‘Bütün’ algılamasını mümkün olduğunca somut bir zemine oturtmaya çalışan Burke, devletin güvenliği ve ‘bütünü koruma’ anlayışının muhtemel otoriter sonuçlarını dengelemek istercesine, bunu sınırlayıcı düşünceler de ileri sürmektedir: “Tehlike düşüncesine dayanan her şey, büyük oranda geçici olmalıdır. Bütünün ideal iyiliği için herhangi bir parçayı/kısmı feda eden her tür siyaset tarzı çok şüphelidir.”⁹⁵⁶

Burke, sadece dinsel değil diğer düşünceler için de geçerli görülebilecek yukarıdaki açıklamalarının ardından, dinin yalnızca öznel bir kişisel inanç sorunu olmadığını belirtmektedir: Eğer din sadece Tanrı ile bireysel vicdan arasındaki bir mesele olsaydı, siyasal otoritenin bu alana müdahale etmesi ne adil olurdu ne de akılcı. Oysa din, çeşitli gruplar ya da cemaatler içinde somutluk kazandığında,

⁹⁵⁵ Burke buradaki açıklamalarında karşı çıktığı doğal hukuk dilini kullanmaktadır: “Bireylerdeki kendini/nefsini koruma birinci doğal yasadır, aynısı toplumlar için de geçerlidir...” **A.g.e.**, s. 379-380.

⁹⁵⁶ **A.g.e.**, s. 380.

bunların takip ettiği amaçlar oluşmakta ve az ya da çok bir iktidar problemi haline gelmektedir. Burke'e göre, bu dinsel gruplaşmalar kendi ilkelerini sadece kendi cemaatleriyle sınırladıklarında, onların inançlarına ya da pratiklerine müdahalede bulunmak zalimlik olacaktır. Ancak bazı dinsel cemaatler bu sınırdan kalmamakta, kendi inançlarını kuvvet kullanarak yayma coşkusunu taşımakta ve yasanın/devletin gücünü diğer dini/toplumsal kurumları yıkmak için kullanmayı amaçlamaktadır. Niyetlerini gerçekleştirmek için yeteri kadar güç kazandıklarında, resmi Kilise'yi yok edeceklerini ve din adamlarına zulmedeceklerini açıkça ifade etmektedirler. Bu durumda bunları toleransın sınırları içine almak, kendimizi gelecekte onların zulümlerinin nesnesi yapmaktır.⁹⁵⁷

Burke'e göre buradaki sorun dinsel, siyasal ve aynı zamanda ahlaki bir sorundur. Hiçbir ahlaki problem, soyut önermelerle çözülemez. Öncelikle kendisini somut koşullarda nasıl dışa vurduğuna bakılmalıdır. Çünkü bir şeyin ahlaki ve dolayısıyla politik açıdan doğruluğu ya da yanlışlığı, onun diğer şeylerle olan münasebetinde ya da ilişkisinde ve pratikteki sonuçlarında açığa çıkar.⁹⁵⁸ Özcesi Burke, genel bir ilke olarak inanç özgürlüğünü savunmakla birlikte, dini muhaliflere karşı takınılacak tutumun, somut koşullar içinde çok yönlü düşünülerek belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Örneğin 1792'deki bu konuşmasında, *Unitarianizm* gibi kimi Hristiyanlık biçimlerine/mezheplerine şiddetle karşı çıkmakta; bunların çalışmalarını, siyasal açıdan Jakobenizm'in yarattığı tehdit çerçevesinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla genel anlamıyla din, toplumsal ve siyasal düzenin sürdürülmesi açısından önemli işlevler yerine getirmektedir; ancak belirli koşullarda düzene yönelik yıkıcı amaç ve eylemlerin aracı olarak da kullanılabilir.

⁹⁵⁷ A.g.e., s. 380-381.

⁹⁵⁸ Burke, düşüncelerini bir örnekle açıklamakta ve "kılıç isteyen bir adam niçin reddedilsin ki?" diye sormaktadır. "Kılıç bir savunma aracıdır ve savunma insanın bir doğal hakkıdır hatta bütün haklarının birincisidir... fakat, eğer istenen kılıcın benim gırtlığımı kesmek için kullanılacağını biliyorsam, ortak duyu ve kendi nefsimi savunma hakkım, kılıca ilişkin bu doğal hakkı onun elinden almayı bana dikte eder." A.g.e., s. 381.

E- Bir İdeoloji ve Tutum Olarak Burke'ü

Muhafazakarlık/Liberalizm

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız farklı alanlara ilişkin düşünceler ve teorik argümanlar bütünü, Burke'ün modern muhafazakar ideolojinin kurucu babası ya da bir tutum olarak muhafazakarlığın temsil edici bir örneği olarak görülmesine yol açmıştır. Bu konuda literatürde çok farklı yorumlar bulmak mümkün olmakla birlikte, konuya ilişkin yazan büyük çoğunluk Burke'ün mirasının muhafazakar içeriğinden bahsetmektedir. Ancak bu muhafazakar içeriğin niteliği farklı şekillerde anlaşılmakta ve neticede değişik Burke okumaları/yorumları açığa çıkmaktadır. Ayrıca muhafazakar olarak nitelenen argümanlar, çoğu zaman kolaycı bir yoldan belirli bir kalıp içine oturtularak açıklanmaktadır. Bu konuda yaygın olduğu kadar basitleştirici de olduğunu düşündüğümüz yorum, ağırlıklı olarak Burke'ün Fransız Devrimi üzerine yazdıklarına dayanan bir tür “gelenek/çilik doktrini” yorumudur. Her ne kadar, Burke bu çerçevedeki değerlendirmelerini hiçbir zaman bir ‘doktrin/öğreti’ olarak görmemiş ve doktriner düşüncüyü şiddetle eleştirmiş de olsa, bu konuda yazanlar onun düşüncelerinin bir ‘doktrin’ çerçevesinde ifadesini bulduğunu ve yazdıklarının bizatihi ayrı bir ‘doktrin’ oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Geleneğin bilinçli savunusuna dayanan bu doktrine göre eski olanı yeni olana, denenmiş olanı denenmemiş olana tercih etmek gerekir. Uzun zamandır var olan pratikler, salt bu niteliklerinden dolayı tercih edilmeyi hak ederler. Bu doktrinin temelinde ise, bir bütün olarak hayatın karmaşıklığı karşısında insanın kusurlu doğası ve insan aklının sınırlılığı inancı yatar. İnsanın bilgi ve tecrübesi sınırlı olduğu için, bireyler, bir bütün olarak toplumun tarihsel süreçte tedrici şekilde ürettiği ve geniş bir kabul görmüş olan pratiklere dayanmalıdırlar.⁹⁵⁹ Çünkü bu pratikler kendilerini geçen süre zarfında insanın doğasına ve ihtiyaçlarına uyarlayarak, etkili ve işler olduklarını kanıtlamışlardır. Ancak, Burke'ün çalışmalarında bu çerçevedeki argümanları destekleyen ifadelerine atıf yapan bu yorumun, Burke'ü düşüncenin özü olarak kabul edilmesi, değişimin gerekli olduğu durumlarda onu tam anlamıyla

⁹⁵⁹ Burke, **Reflections**, s. 87.

tutucu bir çözümsüzlüğe mahkum etmektedir. Ayrıca geçmişte yaşanmış ve yeteri kadar eski olan değişimlerin kabul edildiği ve saygı gördüğü, yeni değişimlerin ise önünün tıkandığı bir tarihsel statikliğin savunulmasına yol açmaktadır.⁹⁶⁰

Genel olarak muhafazakarlık teriminden ne anlamak gerektiğine ilişkin tartışmalar, kavramı çok farklı şekillerde yeniden inşa eden yaklaşım açılarını barındırmaktadır. Muhafazakarlık dört başı mamur bir siyasal doktrin ya da ideoloji mi, yoksa çeşitli ideolojilere eklenlenebilen bir tavır, tutum ya da eğilim midir? Bir diğer deyişle, diğerlerinden ayrı kendine has ilkelere sahip bir dünya görüşü müdür, yoksa çok farklı dünya görüşlerinde açığa çıkabilen bir psikoloji, bir ruh hali ya da kurumsallaşmanın kaçınılmaz bir sonucu mudur?⁹⁶¹ Literatürde bu ve benzeri tartışmalar, modern muhafazakar tezler açısından ‘ilklik’ payesi atfedilen Burke’e ilişkin olarak da yapılmaktadır. Çünkü, düşüncelerini Aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi gibi modernliğin iki önemli temel direği çerçevesinde ifade eden Burke’ün nasıl anlaşılacağı, genel olarak muhafazakarlığın ya da muhafazakarlık içindeki önemli bir düşünce damarının nasıl anlaşılacağı ile doğrudan ilişkilidir. Kısacası, tarihsel konumu itibarıyla bulunduğu yerden dolayı Burke’ün okunma biçimi, kaçınılmaz olarak muhafazakarlığı anlamlandırmanın temel parametrelerini dolaysız şekilde etkilemektedir.⁹⁶²

Yukarıda ele aldığımız gibi Burke’ü önemli kılan, Aydınlanma rasyonalizmi karşıtlığı temelinde şekillenen Fransız Devrimi eleştirisi ve yeni oluşan devrimci

⁹⁶⁰ MacIntyre’nin Burke’ün gelenek anlayışını yorumlayışı bunun bir örneğidir: “Gelenekler, canlı olduklarında, çelişkinin sürekliliğini cisimleştirirler. Oysa bir gelenek Burke’ün olmaya başlamışsa, her zaman, ya ölüdür ya da ölüyordur.” Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde -Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma-**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 327; O’Gorman da, Burke’ün tarihi belirli bir dönemde (ki bu 1688 İngiliz Devrimi sonrası İngiltere’nin toplumsal ve siyasal örgütlenmesini yansıtır) dondurma isteğini ifade eder: “[Burke] geçmişin geleneksel anayasasını yeniden canlandırmak istedi, ne daha azı ne de fazlası.” O’Gorman, **Edmund Burke -His Political Philosophy-**, s. 66.

⁹⁶¹ Bu tartışma alanlarına ilişkin literatür çok zengindir. Tartışmanın belli başlı unsurlarının takip edilmesi için bkz. Samuel P. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, Vol. 51, no. 2, 1957, s. 454-473; Ahmet Çiğdem, **Taşra Epiği**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001, s. 35 vd.; Robert Leach, **British Political Ideologies**, New York: Philip Allan, 1991, s. 88-90; Geoffrey Brennan ve Alan Hamlin, “Analytic Conservatism”, **British Journal of Political Science**, Vol. 34, Issue 4, October 2004, s. 675-684; Roger Scruton, **The Meaning of Conservatism**, London: Macmillan Press, 1989; Ted Honderich, **Conservatism**, San Francisco: Westview Press, 1991; Muller (ed.), “Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?”, **Conservatism –An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present**, s. 3-31.

⁹⁶² Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 456.

düzen karşısında sadece Fransa için değil bütün Avrupa/Batı devletleri için uyarılarda bulunması, geleneksel kural ve kurumların evrimci değişimini savunmasıdır. Bu savunu çerçevesinde gerek Burke, gerekse muhafazakarlık *radikal değişim–tedrici değişim* ikileminde ele alınmaktadır. Buna göre Burke’ün muhafazakarlık, Aydınlanma filozoflarının rasyonalist düşünceleri üzerinde yükselen Fransız devrimci radikal kopuşuna karşı, İngiliz Devrimi’nde simgelenen evrimci toplumsal dönüşümün savunusudur. *Reflections*’ın ana hedefi, Fransız devrimcilerinin geçmişi tamamen tasfiye ederek ‘çıplak akıl’la yeni bir toplumsal düzen kurma çabalarıdır. Burke’ün ve muhafazakarlığın sosyolojik ve siyasal argümanları bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Bu devrimci kopuş eleştirisinden hareketle bazı Burke yorumcuları, her dönem ve yer için geçerli olabilecek bir Burke’ün muhafazakarlık tanımlamasına yönelmektedir. Buna göre Burke’ün muhafazakarlığını tanımlayan temel nokta, Fransız devrimcilerinin radikal değişim savunusu karşısında geleneksel toplumsal dokuyu zedelemeyecek tedrici değişimden yana (gradualist) olmasıdır.⁹⁶³ Bu anlamda muhafazakarlık, daha gerçekçi bir yorumla değişim karşıtlığı ya da her ne şekilde olursa olsun eskiye bağlılık olarak değil, belirli bir değişim türünü savunmak olarak anlaşılmaktadır.⁹⁶⁴ Burke bu bakış açısında, İngiliz tedrici değişim geleneğine yerleştirilmekte hatta bu geleneğin en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Buna göre, Burke toplumsal ve siyasal değişimin karşısında olan ‘gerici’ bir düşünür değildir; tam tersine “en güçlü doğa yasası” olarak gördüğü “büyük değişim yasası”na uygun hareket etmeyi savunmaktadır.⁹⁶⁵ Burke’ün ifadesiyle, “bazı değişim araçlarından yoksun olan bir devlet onu muhafaza etme araçlarından da yoksundur”.⁹⁶⁶ Ancak Burke’ün muhafazakarlığına yönelik bu yaklaşım tarzı, tedrici

⁹⁶³ Welsh, *Edmund Burke and International Relations*, s. 93-96.

⁹⁶⁴ Ancak Burke’ün siyasi kariyeri bu yorumu desteklemeyen örnekleri de içermektedir. Bazı durumlarda nispeten küçük değişikliklere muhalefet ederken, bazı durumlarda da büyük değişikliklerin yapılmasını ısrarla savunmuştur. Ancak genel olarak bakarsak siyasi kariyeri, değişimi engellemekten çok destekleme çabalarına şahitlik etmektedir. Bu noktada Burke’ün bir *Whig* parlamenterisi olarak kralın yetkilerinin sınırlandırılmasını savunduğunu, 1688 Şanlı Devrimi’nin eserini benimsediğini ve siyasi kariyerinin tutucu bir devlet adamı olmaktan çok ‘*liberal reformcu*’ kimliğine daha uygun olduğunu belirtmek gerekir. Hatta bu kimliği nedeniyle Fransız Devrimi’ne olan şiddetli karşıtlığı birçok kişiyi şaşırtmıştır.

⁹⁶⁵ Burke, “Letter to Sir Hercules Langrishe, On The Subject of The Roman Catholics of Ireland”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. IV, s. 301.

⁹⁶⁶ Burke, *Reflections*, s. 21.

değişime maruz kalanın ve değişimle ulaşılmak istenenin niteliğinden bağımsız bir çözümleme sunmaktadır. Bu nedenle Welsh, 1790’larda İngiliz hükümetinin politikasını etkilemekteki başarısızlığından bağımsız olarak, Burke’ün “...Fransız Devrimi yorumunun ve daha *genel muhafazakar felsefesinin* büyük ve dayanıklı bir miras” bıraktığını söyleyebilmektedir.⁹⁶⁷

Benzeri bir yaklaşım açısına sahip olan Hampsher-Monk ise, biçimsel (procedural) ve özsel (substantive) muhafazakarlık arasında yaptığı ayırmadan hareket etmektedir. Buna göre biçimsel muhafazakarlık, ulaşmak istediği herhangi bir ideal ya da özsel olarak iyi olan ve korunması gereken belirli bir kurum/kural tanımlamaz; varolan kurumsal yapı her ne olursa olsun onu korumak ve sadece tedrici bir değişime izin vermek ister. Özsel muhafazakarlık ise tam tersi şekilde, belirli bir kurumlar ve pratikler setini doğru ve gerekli bularak muhafaza etmeye çalışır. Hampsher-Monk, Burke’ün sabit ilkeler koymadığını, değiştirilemez kurumsal düzenlemeler tanımlamadığını söyleyerek, onu biçimsel muhafazakarlık modeline daha yakın bulmaktadır.⁹⁶⁸

Michael Freeman da benzeri bir sonuca ulaşarak, Burke’ün siyasal radikalizm karşıtı bir ‘*genel muhafazakar teori*’ geliştirdiğini ve Burke’ü 20. yüzyıla taşıyan özelliğinin bu olduğunu dile getirmektedir. Bu genel muhafazakar teori, spesifik bir tarihsel ve siyasal harekete karşı değil, bütün radikal teorilerin soyutlanması olan bir ‘*genel radikal teori*’ye karşı oluşturulmuştur. Freeman’ın ifadesiyle, “Burke belirli soyut muhafazakar argümanlar aracılığıyla, bazı radikal soyut düşüncelere saldırmıştır. Bu soyut düşünceler, farklı zaman ve mekanlarda değişik somut problemlerle karşılaşan radikallerce savunulabilir.” Burke’ün kendi tarihselliği içinde, bu genel muhafazakar teori 18. yüzyıl sonunda Fransa ve İngiltere’de açığa çıkan radikalizm eğilimine ve özellikle Fransız Devrimi’nin radikal ideolojisine karşı savunulmuştur. Buna göre, günümüze değin gelen süreçte ortaya çıkan radikal siyasi

⁹⁶⁷ Welsh, **Edmund Burke and International Relations**, s. 167.

⁹⁶⁸ Ian Hampsher-Monk, **The Political Philosophy of Edmund Burke**, London: Longman, 1987, s. 28.

teori ve hareketlere karşı, Burke'ün geliştirdiği muhafazakar toplum ve siyaset teorisi işlevselliğini ve açıklayıcılığını korumaktadır.⁹⁶⁹

Muhafazakarlığa ilişkin farklı bakış açılarını ve değişik yorum tarzlarını inceleyen Huntington, bunların Burke'ün düşüncelerinin temsil edici niteliği üzerinde uzlaştıklarını ifade etmektedir. Ancak bu uzlaş, değişik muhafazakarlık anlayışlarının oluşmasını engellememektedir. Bunlar içinden '*durumsal (situational)* muhafazakarlık' tanımını savunan Huntington'a göre, diğer bütün ideolojilerden farklı olarak, muhafazakarlık ideal bir toplum ya da siyasal düzen anlayışı sunmamaktadır. Muhafazakar bir ütopya tasarlanmamıştır. Muhafazakarlığın özü, tarihsel evrim sürecinin ürünü olarak görülen mevcut kurumsal yapıyı/düzeni, radikal akımların tehditleri karşısında, belirli argümanlardan hareketle savunmak ve meşrulaştırmaktır. Bu çerçevede muhteva ile değil daha çok usulle ilişkili olarak algılanan muhafazakarlığın sabit bir kurumsal düzeni yoktur; dolayısıyla değişik kurumsal yapı ve düzenlerle bir arada bulunabilir. Freeman'a benzer şekilde Huntington da, muhafazakarlığın karşıtının belirli bir ideoloji değil 'radikalizm' olduğunu dile getirmektedir. Toplumsal ve siyasal düzene ilişkin 'değişim' ve 'istikrar' sorunları çerçevesinde ifadesini bulan muhafazakarlık, yoğun ideolojik ve sosyal çatışmanın gerçekleştiği ve mevcut düzenin radikal akımların tehdidi altında kaldığı tarihsel durumların ürünüdür.⁹⁷⁰

Burke'ün muhafazakarlığına ilişkin yukarıda belirttiğimiz okuma biçimleri, farklı kavramlarla ifade etseler de, belirli bir muhafazakar siyaset anlayışını doğurmaktadır. Buna göre siyasetin bir ideal düzeni kurmanın aracı olarak düşünülmesi çok yanıltıcı ve bu tür çabalar her zaman hüsrarla sonuçlanır. Siyaset toplumsal alanı, üstünde istediği gibi çalışabileceği bir deney sahası olarak göremez; her zaman mevcut toplumsal düzenin içinden düşünülmelidir. Siyaset teorik açıdan en iyi anayasaya değil, yüzyıllar içinde değişen tarihsel koşulların belirleyiciliğinde oluşan anayasaya dayanmalıdır. Çünkü teorik olarak en iyi anayasa ya da sabit bir

⁹⁶⁹ Michael Freeman, **Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism**, Chicago: University of Chicago Press, 1980, s. 4-5, 237-245.

⁹⁷⁰ Huntington, "Conservatism As An Ideology", **The American Political Science Review**, s. 454-461.

form, bir ideal yoktur; sadece doğal bir “büyüme yasası”⁹⁷¹ vardır. Dolayısıyla siyaset, tarihsel değişim içinde tarihsel sürekliliği sağlamayı amaçlayan, sağduyuya dayanan ‘muhafaza etme, düzeltme, dengeleme ve ayarlama’ gibi eylemlere indirgenmiştir. Muhafazakar siyaset mevcut toplumsal yapıda kargaşa yaratacak, ‘düzen’ ve bu düzen içinde oluşan ‘anlam’ı zedeleyecek siyasi tasarrufların karşısındadır.

Tedrici değişimden yana ya da biçimsel muhafazakar şeklindeki bir Burke okuması, onun Fransız Devrimi’ne karşıtlığını ilginç bir şekilde sadece Devrim’in hızına olan karşıtlık şeklinde yorumlamanın yolunu açmaktadır. Dolayısıyla muhtevadan çok usulü önemseyen Burke’ün itirazı, Devrim’in sosyal ve siyasal amaçlarına değil bu amaçlara ulaşmadaki yöntemine ilişkin olarak görülecektir. Bu şekilde muhafazakarlığın toplumsal ve siyasal değişime dair, muhtevası olmayan bir ilke olarak tanımlanması, kavramı tarihsel bağlam(lar)ından kopartarak muhafaza edilmesi söz konusu olan şeyin niteliği kökten farklı bile olsa, değişik zaman ve mekana ait birbirinden çok farklı *status quo*’larla uyuşabilir kılacaktır.⁹⁷² Tedrici değişime izin veren bir *status quo* savunuculuğu olarak muhafazakarlık liberalizme de, sosyalizme de eklemlenebilir. Kurumsal yapının stabilizasyonu liberalizm için olduğu kadar sosyalizm için de geçerlidir.⁹⁷³ Bu durumda böyle bir muhafazakarlık anlayışı ayrı bir ideoloji olarak tanımlanamaz. Liberalizm ve sosyalizmin yanında ayrı bir siyasal ideoloji olabilmesi için nasıl bir düzenin korunacağı ve hangi yöndeki değişimin arzulanır olduğu gibi soruları cevaplayan bir muhafazakarlık gerekir. Bu cevapları vermeyen bir muhafazakarlık ‘tarih’, ‘gelenek’, ‘organik bir toplum’,

⁹⁷¹ Burke, “Speech on Presenting to the House of Commons (on the 11th February, 1780) A Plan for The Better Security of the Independence of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments”, **Selected Writings and Speeches**, s. 345.

⁹⁷² Bu durumun farklı örnekleri için bkz. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 463-470.

⁹⁷³ Örneğin İsveç Komünist Parti üyesi bir akademisyen olan Torbjörn Tannsjö, bu perspektiften hareketle geçmişte siyasal sağ (political right) ve muhafazakarlık arasında mevcut olan ilişkiyi zorunlu değil olumsal (contingent) olarak nitelemekte ve aynı argümanların artık yerleşik sistemler haline gelmiş ‘Refah Devleti’ ve ‘reel sosyalizm’in yapıları için de kullanılabileceğini dile getirmektedir. Yazara göre, en azından bazı sosyalist toplumlarda, insanların çoğu için hayatlarını saran pratikler ve değerler, toplumsal ve siyasal kimlikleriyle ve sosyalist sistemin kurumsal yapısıyla iç içe geçmiştir. Sosyalist sistemin bu iyice kurumsallaşmışlık (well-established) durumundan hareketle, mevcut düzen, radikal değişim peşinde olan neo-liberal dalgaya karşı klasik muhafazakar argümanlarla savunulabilir. Tannsjö’ye göre, reel sosyalizmin muhafazakar savunusu, en azından kapitalist sistemin muhafazakar savunusu kadar güçlü ve inandırıcı olacaktır. Ayrıntılar için bkz. Torbjörn Tannsjö, **Conservatism For Our Time**, London & New York: Routledge, 1990, s. vii-xi, 140-155.

‘verili anlam dünyası’ vb. gibi teorik kayıtlarını bir yana bırakarak kendisini mevcut duruma göre uyarlayan bir durumsal siyasete yönelecektir.⁹⁷⁴

Yukarıdaki değerlendirme tarzlarına karşı çıkan bir diğer Burke yorumu daha vardır. Buna göre biçimsel muhafazakarlık bağlamındaki Burke okuması, kendi politik söylemine eklemleyebilmek için onu tarihsel bağlamından kopartmakta ve temel düşüncelerini göz ardı ederek bunların üstünü örtmektedir. Yukarıdaki değerlendirme biçimi, Burke’ün yazılarında açık bir kuramın olmaması, Burke’ün kamusal politikalar konusundaki düşüncelerinin politikacı ve devlet adamı kimliği nedeniyle zaman zaman farklılaşması gibi sebeplerle onu, sistematik bir kuramsal düşünceye sahip olmayan pragmatik bir düşünür olarak sunmaktadır. Bu yanlış algılamının temelinde ise, Burke’ün doğal hukuk geleneğinden kopuk ‘faydacı’ bir düşünür olarak görülmesi yatmaktadır.⁹⁷⁵ Oysa tam tersine estetik, epistemolojik, moral, sosyal ve politik alana ilişkin düşünceleri arasında iç tutarlılığa sahip sıkı bağlantılar olan ve politik hayatı boyunca karşı karşıya geldiği Amerika, Hindistan, İrlanda ve Fransa sorunlarına, savunduğu düşüncelere uygun yorumlar getiren ve bunları uygulamaya çalışan bir Burke vardır. Bir diğer deyişle Burke’ü muhafazakarlığın evrene, insana, topluma ve siyasete dair temel tezleri vardır ve bu tezleri koruyacak davranışları ve düzenlemeleri destekler. Burke Aydınlanma rasyonalizmine ve akıl anlayışına karşı, ilk bölümde ele aldığımız kavramlar çerçevesinde, çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştiriler temelinde savunduğu moral perspektif üzerinde yükselen insan, toplum ve siyaset anlayışı bu yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre Burke’ü muhafazakarlık, temelde doğal hukuk geleneği bağlamında şekillenen bu felsefi ön kabullere dayanan

⁹⁷⁴ Huntington’ın ‘durumsal muhafazakarlık’ olarak adlandırdığı ve kendisinin de benimsediği bakış açısı, bu yaklaşımın temsil edici bir örneği olarak görülebilir. Buna göre ideolojik bir özü olmayan, farklı tarihsel koşullarda değişik içeriklerle tezahür edebilen muhafazakarlık, birbirine bütünüyle karşıt olan kurumsal yapı ya da düzenleri meşrulaştırmak için işlevsel hale gelebilir. Bunun sonucu, muhafazakarlığın muhtevassız sabit bir ilke olarak tanımlanmasıdır. Huntington’ın ifadesiyle, “...paradoksal görünmesine rağmen, geleneğin savunucusu olan muhafazakarlık kendisi geleneksizdir; tarihe müracaat eden muhafazakarlık kendisi tarihsizdir”. Ayrıntılar için bkz. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, *The American Political Science Review*, s. 468-470.

⁹⁷⁵ Burke’ün siyaset felsefesinin ‘faydacı’ yorumlarının eleştirel bir perspektifle değerlendirilmesi için bkz. Pappin III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, s. 22-51. Faydacı yaklaşıma karşı çıkan yorum Burke’ü, Aristoteles, Cicero ve Aquinum’lu Thomas çizgisindeki doğal hukuk geleneğine yerleştirir. Buna göre Burke’ün temel siyasal ilkeleri, doğal hukuk geleneği ile ilişkisinden ayrı anlaşılamaz.

bir düzeni savunmaktadır;⁹⁷⁶ sadece mevcut ve yerleşmiş olduğu için herhangi bir düzeni değil.⁹⁷⁷

Genel olarak aktardığımız bu Burke yorumları dışında, başka değerlendirmeler de bulunmaktadır. Ancak farklı yorum biçimleri bazen bu iki bakış açısının değişik versiyonları olarak açığa çıkmakta, bazen de farklı bakış açılarını eklektik şekilde bünyesinde barındıracak şekilde kurgulanmaktadır. Burke'ün ideolojik konumuna ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin Isaiah Berlin'e göre Burke, 19. yüzyılın önde gelen tepkici düşünürü Joseph de Maistre'nin düşüncelerini etkilemiş olan bir ultra-muhafazakardır. Tam tersine Conor Cruise O'Brien'a göre ise, Burke'e muhafazakar bile denilemez: "Burke, Isaiah Berlin'den daha fazla tepkici değildir. O, Fransız Devrimi'nin liberal ve çoğulcu bir karşıtıdır."⁹⁷⁸ Harries'in ifadesiyle, "Burke aristokratik ya da monarşik bir düzene dönmenin savunucusu ya da avukatı değildi. Kendi zamanında İngiltere'de olan aristokratik, ticari, oligarşik ve demokratik unsurları meczeden karma sistemi savunuyordu. Bu, Sanayi Devriminin epey mesafe aldığı bir toplumdur ve Burke Adam Smith'in hem dostu hem hayranıydı. Bu hayranlık karşılıklıydı: Bir keresinde Smith *Milletlerin Zenginliği* adlı eserini Burke kadar anlayan çıkmadığını söylemiş, Burke de 'mutlak sonuçları itibarıyla' kitabın 'o zamana kadar yazılmış en önemli kitap' olduğundan bahsetmişti."⁹⁷⁹ Benzeri yorumları, Burke'ün ölümünden bugüne geçen iki yüz yıllık süre içinde çeşitli düşünürlerin ya da yorumcuların çalışmalarında bulmak mümkündür.

Peki bizim Burke okumamız nasıldır? Bu çalışmanın dayandığı Burke okuması yukarıda değindiğimiz bakış açılarından herhangi birisine bütünüyle

⁹⁷⁶ Doğal hukuk anlayışına dayanan bu yaklaşıma karşı çıkan Huntington'a göre, evrensel ahlaki ilkeleri içeren bir doğal hukuk kuramı asıl/özsel olarak (inherently) muhafazakar değildir. Bu çerçevede Mannheim, doğal hukuka karşı çıkmayı, muhafazakarlığın ayırt edici niteliklerinden birisi olarak teşhis etmede bütünüyle haklıdır. Burke de doğal hukuk anlayışını reddeden bir düşündürdür. Russell Kirk gibi Burke'ü muhafazakarlığı savunur görünen düşünürlerin, aynı zamanda evrensel doğal hukuku benimsemeleri açıkça tutarsızlıktır. Huntington'ın eleştirileri için bkz. Huntington, "Conservatism As An Ideology", *The American Political Science Review*, s. 454-459.

⁹⁷⁷ Bu yorum tarzının temel tezleri için bkz. Kirk, "Burke and the Philosophy of Prescription", *Journal of the History of Ideas*, s. 365-380; Peter J. Stanlis, "Introduction", *Selected Writings and Speeches*, s. 28-43, Peter J. Stanlis, "Burke and the Natural Law", (ed.) Daniel E. Ritchie, *Appraisals and Applications*, s. 209-237.

⁹⁷⁸ Miller, "Edmund Burke Revisited", *Partisan Review*, s. 562.

⁹⁷⁹ Harries, "Muhafazakarlığın Anlamı", *Liberal Düşünce*, s. 97.

uymamaktadır. Birinci ve ikinci bölümlerde de açığa çıktığı üzere, bize, Burke'ün düşüncelerinin sınırları çizilmiş bir doğal hukuk anlayışı içinden ya da muhtevası olmayan bir biçimsel muhafazakarlık perspektifinden yorumlanması doğru görünmemektedir. İki bakış açısını benimseyenler de, Burke'ün bazı metinlerini göz ardı etmek ya da ilginç şekillerde yorumlamak zorunda kalmaktadır. Örneğin Burke'ü doğal hukuk çerçevesinde yorumlayanlar, *Enquiry*'nin empirist argümanlarını ya görmezden gelirler ya da Burke'ün genel düşüncesi içindeki yerini küçümsemeyi tercih ederler. Burke'ü 'liberal faydacı (utilitarian)' bir düşünür olarak görenler ise, Burke'ün Fransız Devrimi'ne karşıtlığını onun akıl sağlığını sorgulayacak kadar garip nedenlerle açıklamaya çalışırlar.⁹⁸⁰ Oysa *Enquiry*'deki empirist argümanlar da, Fransız Devrimi'ne karşı eleştiriler de Burke'e aittir.

Biz Burke'ün düşüncelerinin içinde şekillendiği tarihsellik çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda İskoç Aydınlanması düşünürleriyle ve onların teorik araçlarıyla olan ilişkisi çok büyük önem kazanmaktadır.* Ancak Burke tipik bir İskoç Aydınlanması düşünürü de değildir. Kendi tarihselliği açısından bu düşünsel gelenek içinde yer almakla ve düşüncelerinin temelleri bu söylemsel çerçeve içinde bulunmakla birlikte, bazı durumlarda farklı yorumlar getirmekte ya da İskoç düşünürlere şerhler düşmektedir. Bu çerçevede ele aldığımızda, Burke'ü değerlendirmede yukarıdaki iki bakış açısının da kısmi kaldığını söyleyebiliriz. Burke metinleri farklı yorumlara izin verse de, tarihselliği paranteze alan bir soyutlamayla Burke'ü yorumlamak doğru olmadığı gibi, Burke'ün sonraya etkilerini göz ardı ederek tarihsel somutluğa saplanmak da doğru değildir. Burke büyük oranda devlet adamı ve siyasetçi kimliği nedeniyle bize sistematik bir teorinin argümanlarını sunmaz; ancak somut durumlardaki değerlendirmeleri de bütünüyle aktüel olanın belirleyiciliğine dayanmaz. Burke'ün somut sorunlara ilişkin çözüm önerileri, belirli genel prensiplerle ya da ilksel argümanlarla ilişkilidir. Ele aldığımız yorumlarında açıkça görüldüğü gibi, empirik gerçekliğin sonsuz çeşitliliğini vurgulamakla birlikte, eleştirileri son kertede belirli bir insan doğası anlayışına, insan zihninin işleyişine ve toplumsal yapıya ilişkin belirli argümanlara dayanmaktadır. Sosyal ve siyasal alana ilişkin temel kavrayışlar da, bu argümanlar üzerinde yükselmektedir.

⁹⁸⁰ Değişik örnekler için bkz. O'Neill, *A Revolution in Morals and Manners*, s. 108-111.

* Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümlerinde çeşitli bağlamlarda bu ilişki ve yakınlık irdelenmiştir.

Bu noktada Burke'ün '*ideolojisi*' açığa çıkmaktadır. Bazı yorumcuların savunduğu gibi, Burke'ü muhafazakarlığı muhtevası olmayan anti-ideolojik bir formasyon olarak görmek, gerek Burke'ün gerekse muhafazakarlığın sosyo-ekonomik alanda tezahür eden düşünsel argümanlarını göz ardı etmek demektir. Gerçekte Burke'ü muhafazakarlığın, insan, toplum ve siyasete ilişkin argümanlarını, bir tür eksik ya da yanlış kavrayışın ürünü olarak gördüğü akılcı teori ya da doktrinlere karşıt olarak kurgulayan yapısıyla savunması, kendisini gerçekliğin doğal ve meşru temsili şeklinde sunmasının yani bizzatihi bir ideoloji olmasının göstergesidir.⁹⁸¹ Bu noktada Burke'ün düşüncesi muhtevadan bağımsız olarak mevcut olan düzeni değil, temsil edici örneği İngiltere'de görülen ve evrimsel bir sürecin ürünü olarak değerlendirilen *liberal toplumsal-siyasal düzeni* ve bu düzenin süreklilik içindeki değişimini mümkün kılan kurumsal yapıyı savunmayı gerektirmektedir.

Biz Burke'te, yukarıda ifade ettiğimiz çerçevede bir tür liberalizm-muhafazakarlık sentezi bulunduğunu ve onun bir liberal-muhafazakar* olarak adlandırılması gerektiğini düşünüyoruz. Burke'ün düşünceleri, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, anti-rasyonalist liberal gelenek içinde mütalaa edilebilir niteliktedir. Hume'da olduğu gibi, liberal düzenin anti-rasyonalist temellerden hareketle savunulmasına yol açan Burke'ü düşünce, Aydınlanma'nın rasyonalizmini toplumsal ve siyasal alanda radikalizmin destekçisi ve hatta üreticisi olarak görmektedir. Birinci ve ikinci bölümde ayrıntılı şekilde göstermeye çalıştığımız gibi, bu çerçevede Burke ve Hayek birbirine benzemektedir. John Gray, "Hayek'in muhafazakarlığın en derin kavrayışlarını liberalizmin en iyi unsurlarıyla kaynaştırma girişimi, çok

⁹⁸¹ Çiğdem'in ifadesiyle, "muhafazakarlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlığı, onun bir anti-politika olarak değil, bir *anti-politik politika* olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır". Çiğdem, **Taşra Epiği**, s. 37.

* Burke'ü nitelerek için 'liberal-muhafazakar' ifadesini kullanmamızın, niye 'muhafazakar-liberal' şeklinde adlandırmadığımıza ilişkin özel ya da teorik bir sebebi bulunmamaktadır. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, çalışma boyunca da göstermeye çalıştığımız gibi, genel olarak Burke'ü düşüncenin bir tür liberalizm-muhafazakarlık sentezi içerdiğidir. Bu vurgu, Burke'ün muhafazakarlığını öne çıkartan yorumculara, bunun liberal öze sahip bir muhafazakarlık olduğunu, Burke'ün liberalizmini öne çıkartanlara ise, bu liberal anlayışın muhafazakar argümanlarla bütünleşmiş halde bulunduğunu hatırlatmayı amaçlamaktadır.

yakından incelememize değer...”⁹⁸² derken, Hayek’te de bulunan bu sentezin altını çizmektedir.

Sonuç olarak, Burke’ü düşüncenin liberal/muhafazakar içeriğinin ve bu içeriğe dayanan teorik argümanlarının nasıl tezahür ettiğini kavramak, ancak kendisine referansta bulunduğu temel tarihsel olguları daha yakından incelemekle mümkün olacaktır. Bunun için, en başta İngiliz Devrimi ve Fransız Devrimi çerçevesindeki algılama ya da yorumlama tarzı ele alınmalıdır. Evrimci ve devrimci yaklaşımın sosyal ve siyasal alana ilişkin tezlerinin ideolojik arka planı, kaçınılmaz olarak argümanların şekillendiği bu tarihsel *moment*lerin niteliklerinin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan Burke’ü düşüncenin ideolojik yapısının çözümlenmesinde, yukarıdaki açıklamaların eksikliğini ya da yetersizliğini gidermek, bir sonraki bölümün (Evrim-Devrim Tartışması) içeriği ile birlikte bütünsel bir değerlendirme yapmakla mümkündür.

⁹⁸² Gray, **Post-Liberalizm -Siyasal Düşünce İncelemeleri-**, s. 45.

F- Evrim-Devrim Tartışması

Yukarıda Burke’ü yorumlarken kullandığımız ve birçok düşünür için de kullanılan *tedrici değişim-radikal değişim* ayrımı ya da daha geniş anlamda *evrim-devrim* tartışması, bizce düşünceleri kendi tarihsellikleri içinde ele almak açısından kritik bir yerde durmaktadır. İskoç Aydınlanması’nda ifadesini bulan ve Burke’ün de içinde yer aldığı anti-rasyonalist liberal/muhafazakar düşünce geleneği ile fizyokratlarda, *les philosophes*’da ve devrimcilerde ifadesini bulan rasyonalist düşünce geleneği, Aydınlanma içinde yer alan iki ayrı damarı teşkil etmektedir ve bunların günümüze dek ulaşan uzantıları bulunmaktadır. Bu iki düşünce geleneğinin temel argümanlarını ve yöntembilimsel tercihlerinin farklılığını vurgulamak önemli olmakla birlikte, bunu kendi tarihsel bağlamlarından kopuk bir şekilde yapmamak gerekir. Ancak bu tarihsel koşulları dikkate aldığımız zaman, aynı dönemde (kendi aralarındaki farklılıklar saklı kalmak kaydıyla) bazı filozofların niye evrimci bir değişimi ve bu amaçla bütünleşmiş olan muhafazakar argümanları, bazılarının ise devrimci bir dönüşümü ve bunun gerektirdiği radikal argümanları savunduğunu daha iyi anlayabiliriz. Konumuz açısından Burke’ün düşüncelerinin tarihsel bağlamını ve işlevini kavramak, ancak bu çerçevedeki bir anlayışla mümkün olacaktır.

Bunun için öncelikle ‘İngiliz Devrimi’⁹⁸³ adı verilen toplumsal-siyasal dönüşümün niteliğinin kısaca ele alınması gerekmektedir. Devrim’e ilişkin çeşitli tartışmaları bir kenara bırakarak, İngiliz Devrimi’nin 16. ve 17. yüzyıllarda kendisini gösteren kapitalizmin gelişmesi ve merkezi bir krallığın/devletin ortaya çıkışı bağlamında gerçekleştiğini tespit edebiliriz.⁹⁸⁴ Bu süreçte tezahür eden kral-parlamento çatışması da, bu iki temel gelişme içinde kavranmalıdır. Buna göre İngiltere’de tarımsal kapitalizmin gelişmesi, toprak sahibi sınıfın zamanla kapitalist

⁹⁸³ İngiliz Devrimi’nin yorumlanmasında ve özellikle sınıfsal tabanı konusunda tarihçiler arasında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, siyasal ve ekonomik açıdan taşıdığı temel niteliklerin tarihsel süreç içinde incelenmesi için şu çalışmalara bakılabilir: Christopher Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2. Baskı, 1997; Ann Hughes, “1649 İngiliz Devrimi”, (der.) David Parker, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 52-74; Colin Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 185 vd.; Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 29-70; W.A. Speck, “1688: Siyasal Bir Devrim”, (der.) David Parker, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 75-93.

⁹⁸⁴ Bu tespitin temelini oluşturan argümanların ayrıntılı bir incelemesi için Mooers’in kitabının “İngiliz Devletin Oluşumu ve Kapitalizmin Yükselişi” başlıklı bölümüne başvurulmalıdır. Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 185-219; ayrıca bkz. Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 25-61.

üretim ilişkilerini benimsemesi ve tıpkı bir kapitalist gibi davranmaya başlamasıyla mümkün olmuştur.⁹⁸⁵ Marx'ın ifadesiyle, "...onaltıncı yüzyıl sonunda İngiltere'nin, zamanın şartlarına göre zengin insanlar olan kapitalist çiftçilerin oluşturduğu bir sınıfa sahip bulunduğuna kuşku yoktur."⁹⁸⁶ Bu dönemde ticaret ve pazar için üretim yapan orta sınıflar giderek zenginleşmiş; yaşanan bazı gelişmeler "...Parlamento'nun üstünlüğünün ve kapitalizmin nihai zaferinin ardındaki harekete geçirici gücü oluşturacak olan *gentry*'nin ekonomik ve toplumsal iktidarını güçlendirmesi" ile sonuçlanmıştır.

Gentry terimi, "İngiltere'de sınıflar hiyerarşisinde aristokrasinin hemen altında yer alan, soya bağlı olmadan zenginleşmiş büyük toprak sahibi sınıf"ı ifade etmektedir.⁹⁸⁷ İlgili literatürde *Gentry*, İngiliz Devrimi'nin itici gücü olarak görülmektedir: "En girişimci üyelerinin bu gelişmeye [tarımsal kapitalizme] en iyi ayak uydurabildiği en büyük tarım kesimi, büyük soyluların altında ve *yeoman*'lerin üstünde yer alan, o büyük ve az çok dağınık grup, yani *gentry* idi... İngiliz kır toplumunun yapısını değiştiren o kesin tarihsel yönelişi, bir sınıf olarak *gentry* içinden gelen temsilciler gerçekleştirdiler."⁹⁸⁸ Örneğin Reformasyon'da krallığın eline geçen Kilise topraklarının büyük kısmı (tahminen ülkenin dörtte biri), Fransa ile olan savaş (1543-1551) nedeniyle elden çıkarılmak zorunda kalmıştır. Bundan en fazla yararlanan, sayılarını ve mülklerinin boyutlarını muazzam ölçülerde arttıran *gentry* olmuştur. "1540 ile 1640 arasındaki İngiliz toplumsal tarihinin en başta gelen olgusu (tabi bunun İngiliz siyasal tarihine de yansısı olmuştur), toprak sahibi sınıfların ve meslek sahiplerinin sayı ve servetlerindeki büyüme"dir.⁹⁸⁹ Bu süreçte İngiltere'nin pek çok yöresinde, büyük mülklerin daha da büyüyüp, giderek artan oranda ticaret ilkelerine göre işletilmesi, ortaçağın köylü toplumunu yıkıma uğratmıştır.

⁹⁸⁵ Bu sürecin temellerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 31 vd.

⁹⁸⁶ "İlkel sermaye birikimi, yani üretici köylülerin elinden topraklarının alınması... sadece İngiltere'de Marx'ın sözcükleriyle 'klasik biçimi'ni kazandı. Toprak sahibi sınıflar tarafından 'ilkel birikimin pastoral yöntemleriyle' köylülüğün mülksüzleştirilmesi '...araziye kapitalist tarım için fethetti, toprağı sermayeye kattı ve kentli endüstri için gereken özgür ve haklardan yoksun işçi arzını sağladı.'" Mooers, **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu**, s. 46, 48; Marx'ın, İngiltere'de ilkel sermaye birikiminin aldığı yola ilişkin açıklamaları için bkz. Marx, **Kapital**, Cilt I, s. 681-708, 714-724.

⁹⁸⁷ Filiz Çulha Zabcı vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 101.

⁹⁸⁸ Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 42-43.

⁹⁸⁹ Mooers, **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu**, s. 186.

16. yüzyıl boyunca tarımsal kapitalizm yoluyla üretim ilişkilerinde yaşanan değişim, mülkiyet düzeninin yeniden tanımlanmasına götürmüş ve bu durum siyasal alana da yansımıştır. “1640’a gelindiğinde gentry, ne yerel bir kontun imanlı hizmetlisi ne de Taç’ın denetiminde bulunan siyasal bir hizbin sadık hizmetkarıydı. Commonwealth’in tam yurttaşı, varlıklı bağımsız kişilerdi. Üniversitelere, barolara akın etmiş, yargıç sıralarını doldurmuş ve diğer toplumsal grupları Avam Kamarası’ndan sürmüşlerdi... Gentry’nin yükselişi... siyasal açıdan tek başına çağın en önemli toplumsal gelişmesini temsil etmekteydi.”⁹⁹⁰ Bütün bu değişimler, özellikle Tudor monarşisi dönemindeki gelişmelerle görünür hale gelen, merkezi bir iktidarın ya da devletin oluşmasıyla paralel vücuda gelmiştir. Ancak bu devlet Kıta Avrupası’nın mutlakçı devletlerinden tamamen farklıdır.⁹⁹¹ İngiltere’nin özgün siyasal/anayasal sistemini ve kurumlarını da açığa çıkartan bu yapıda, farklı toplumsal kesimler ya da sınıflar arasındaki çatışma “...artık birleşmiş ve merkezileşmiş bir iktidar içindir... İngiltere’de bağımsız iktidarlarını ve ayrıcalıklarını korumak isteyen soylular ile merkezileşmeye çalışan monarşi arasında bir çatışma yaşanmamıştır. Bu durum, İngiliz siyasal düşüncesine Antik Çağ’dan beri tartışılan bir konu olan ‘karma anayasa’ anlayışını taşımıştır. Karma anayasa soylular, devleti paylaşmak isteyen mülk sahibi sınıflar ile kral arasında bir uzlaşma olarak çıkar karşımıza...”⁹⁹²

Ancak bir tür uzlaşma ve iktidar paylaşımını ifade eden bu sistem, her zaman istikrarlı bir şekilde işlememiştir; tarafların diğerleri aleyhine kendi gücünü ve yetkisini arttırma çabalarının yarattığı çatışmalar, uzun yıllar boyunca İngiliz

⁹⁹⁰ Lawrence Stone, **The Causes of the English Revolution**, New York: Harper & Row, 1972, s. 75, aktaran, Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 187.

⁹⁹¹ Brenner’in ifadesiyle, “Lordların, köylü tasarrufuna karşı mutlak özel mülkiyeti olumlamaları... feodal hükümdarların özelleşmiş iktidarlarına karşı ve onların üzerinde bir zor tekeline sahip farklı bir devlet türünün yavaş yavaş ortaya çıkmasıyla el ele gitmiştir. Ancak Tudor döneminde ortaya çıkan devlet, bir mutlakçılık değildi. Tüccar lord, kapitalist çiftçi ve kiralık ücretli arasında yeni yeni doğmakta olan üçlü kapitalist hiyerarşiye nezaret etmek suretiyle, yükselen toprak kiralardan kazanç sağlayabilen İngiliz toprak sahibi sınıfların, artık çekmek için doğrudan, ekonomi-dışı zorlamaları yeniden gündeme getirmeye ihtiyaçları yoktu. Ayrıca artığa [vergi/makam ve savaş gibi] siyasal yollardan el koymanın bir aygıtı olarak devletin de dolaylı biçimde kendilerine hizmet etmesine gerek duymuyorlardı.” Robert Brenner, “The Agrarian Roots of European Capitalism”, **The Brenner Debate**, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 298, aktaran, Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 186.

⁹⁹² Zabcı vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 104.

toplumsal ve siyasal tarihinin bir parçası olmuştur.⁹⁹³ Ayrıca Devrim'in kazanımlarını bir grup *gentry*'den tüm halk yığınlarına doğru genişletmeyi amaçlayan radikal ve eşitlikçi düşüncelerin temsilciliğini yapan *Düzleyiciler* (*Levellers*) ve *Kazıcılar* (*Diggers*) hareketlerinin şiddet yoluyla bastırıldığını da unutmamak gerekir.⁹⁹⁴ Özellikle köylülerin mülksüzleştirilme sürecinde yaşanan şiddet ve bunun yasal olarak da desteklenmesi, bütün dönem boyunca çeşitli (1549, 1607 ve 1631 yıllarındaki) ayaklanmalara yol açmıştır fakat her defasında köylülük yenilerek boyun eğmeye zorlanmıştır.⁹⁹⁵ Moore'un ifadesiyle, "...şiddetin ve baskının uzun bir zaman dilimine yayılmış olması, yani bunların daha çok yasalar ve düzen çerçevesinde oluşması ve sonuçta demokrasinin daha sağlam temeller üzerinde kurulmasına katkıda bulunmuş olması, bize bunların, üst sınıfların alt sınıflara uyguladıkları kitlesel çapta bir şiddet olgusu olduklarını unutturmamalıdır".⁹⁹⁶

Bu çerçevede 1600'lü yıllarda gerçekleşen ve özellikle 1640 ve 1688 tarihleriyle ifade edilen İngiliz Devrimi'nin kapsamında, köylüleri ve diğer alt sınıfları da kapsayacak şekilde farklı dönemlerde yaşanan değişik çatışmalar yer almaktadır. Bu çatışmalar zaman zaman Parlamento'nun dağıtılmasına varacak denli ileri boyutlara ulaşmakla birlikte, " 'yeni toprak sahibi eşraf' ile tüccarlar, krallığın ve soyluların başta ticaret olmak üzere ekonomik gelişme önünde koydukları engelleri bir bir" aşmışlardır. Bu çerçevede ele alındığında İngiliz Devrimi " 'yeni kapitalist tüccar ve çiftçi sınıfı'nın çıkarları ile kendi çıkarlarını birleştiren 'küçük köylülüğün, zanaatkarların ve kalfaların', feodal toprak sahiplerinin çıkarlarını koruyan ve 'sınai genişlemeye kısıtlama ve denetleme siyaseti güden' krala karşı geliştirdiği bir siyasal harekettir."⁹⁹⁷

⁹⁹³ Ayrıntılar için Moore'un kitabının "*İngiltere ve Şiddetin Adım Adım Değişmeciliğe [Gradualism] Katkıları*" başlıklı bölümüne bakılmalıdır. Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 29-70.

⁹⁹⁴ Bu hareketlerin İngiliz Devrimi sürecindeki rolleri ve bastırılmalarının tarihsel hikayesi için bkz. Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 70-75.

⁹⁹⁵ A.g.e., s. 32-33; "Köylüler topraktan sürüldü; ekilip biçilen küçük toprak parçaları gibi ortak topraklar da otlak durumuna getirildi. Artık, eskiden birçok insanı beslemiş olan topraklarda otlatılan sürülere tek bir çoban yetiyordu... akıntıya kapılmış çok sayıda köylü, 'iyi' düzeni bozan bir tehdit kaynağı durumuna gelmişti. O kadar ki, zaman zaman ayaklanmalar baş gösteriyordu." Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 38-42.

⁹⁹⁶ A.g.e., s. 58.

⁹⁹⁷ Zabci vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 105-106; Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 40.

Sınıf çatışmalarını da içinde barındıran Parlamento ve kral mücadelesi olarak yaşanan bu hareket, gerçekleşen İç Savaş'ın⁹⁹⁸ ardından 1649'da kral I. Charles'ın idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. Kısa süreli Cumhuriyet deneyimi ve Cromwell'in ölümünden sonra toplanan ve temelde büyük toprak ve mülk sahiplerinin temsilcilerinden oluşan Parlamento'nun, II. Charles'ı iktidara çağırması ile başlayan dönem Restorasyon (eskinin yeniden kurulması) olarak adlandırılmakla birlikte, bu durum görünüşte kalmaktadır.⁹⁹⁹ Gerçekte ise Parlamento'nun tartışmasız üstünlüğüne dayanan yeni bir dönem açılmıştır. Zabcı'nın ifadesiyle, "II. Charles ile birlikte başlayan Restorasyon aslında eski rejimin ihyası değildi. İngiliz İç Savaşı ve sonrasında mülkiyetin el değiştirmesi az çok tamamlanmıştı. Yeni bir toprak sahibi sınıf (burjuvazi ve eşraf ya da kent ayanı) ortaya çıkmıştı ve bu sınıf artık düzenli ve istikrarlı bir rejim arayışı içindeydi. Kuşkusuz yeni sınıf, kendini ordudaki erlere ve küçük rütbeli subaylara karşı korumak istediği gibi, küçük üreticilere (*yeomanlara*) ve mülksüzlere karşı da koruma isteği içindeydi. Dolayısıyla yeni rejim, 'burjuvazi ve eşrafın zayıflığının değil gücünün' bir göstergesiydi."¹⁰⁰⁰

Bu yeni dönemin temel özelliği, kralın ancak Parlamento'nun izin verdiği ölçüde erk sahibi olabilmesidir. Örneğin II. James'in üç yıl süren iktidarı boyunca bu sınırlamaları aşmaya çalışması, *Tory* ve *Whig*'lerin krala karşı birleşmesine ve James'in bu tepki karşısında Fransa'ya kaçmaktan başka çare bulamamasına yol

⁹⁹⁸ İç Savaş'ın pratikte radikalleşmeye nasıl katkıda bulunduğu üzerinde duran Hughes'un ifadesiyle, "Her dört İngiliz'den biri (yerel kuşatmaları da dahil edersek) çatışmalarda yer almıştır; hemen hemen 200.000 İngiliz, savaşın doğrudan ya da dolaylı sonuçlarından dolayı öldü. Oransal olarak, bu rakam, yirminci yüzyıldaki çatışmalarda ölenlerin toplam nüfusa oranından daha yüksektir. Savaşın İrlanda ya da İskoçya üzerindeki etkisi çok daha yıkıcıydı..." Hughes, "1649 İngiliz Devrimi", **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 69.

⁹⁹⁹ "...tutucu' restorasyon bile büyük oranda kapitalizmin güçlerini, Parlamento'nun egemenliğini güçlendirmiş ve dahası Fransa kalıbında bir mutlakçı devlet kurma umudundan geriye kalanları da silip süpürmüştü... Özetle, onyedinci yüzyılın sonlarında İngiltere'de, gelişmekte olan bir tarım kapitalistleri sınıfının gereksinimlerine giderek daha çok karşılık gelen, aynı dönemde Fransa'da var olan vergi/makam devletinden kökten farklı toplumsal temellere dayanan, yeni tipte bir devlet ortaya çıkmıştı. Kıtanın mutlakçı devletlerinden farklı olarak İngiltere devleti, artık vergi ve görev satışı gibi yollarla köylü uyruklarından ekonomik artık çekmesi için aristokrasinin bir aracı olmaktan çıkmıştı. Brenner'in de vurguladığı gibi, onyedinci yüzyıl sonlarında İngiltere'nin tarımsal kapitalizme doğru evrimi, şu eski 'ekonomik olan' ile 'siyasal olan'ın 'karışımı'na son vermiş ve 'devlet' ile 'sivil toplum' arasında kurumsal bir ayrılık yaratmıştı." Mooers, **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu**, s. 192-193.

¹⁰⁰⁰ Zabcı vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 134-135; Hill'in ifadesiyle, "1646 ve 1660 yılları arasında el konan toprakların çoğu üretim yöntemlerini geliştiren, toprakları çitleyen ve kiralari piyasa düzeyine kadar yükselten çoğu burjuva spekülâtif alıcıların mülkiyetine geçmişti." Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 82.

açmıştır. 1688 Şanlı Devrimi olarak adlandırılan ve iktidarın nispeten kansız bir şekilde el değiştirmesiyle sonuçlanan bu olay, İngiltere’de egemenliğin kimin elinde olduğunu açık seçik bir biçimde ortaya koymaktadır. Tahttaki bu değişiklik esnasında, 1689’da kabul edilen ve ‘Parlamento’nun yaptığı yasalar kral dahil herkes için bağlayıcıdır’, ‘Parlamento’nun izni olmadan vergi ve asker toplanamaz’ vs. gibi maddeler içeren ‘Bill of Rights (Haklar Yasası)’ ile birlikte, İngiltere’de mutlak monarşi olasılığı bütünüyle ortadan kalkmış ve bir daha kesintiye uğramayacak olan anayasal monarşinin tarihi başlamıştır.¹⁰⁰¹

18. yüzyılda İngiltere, bu temeller üzerinde kapitalist üretim ilişkilerinin geliştiği, vergi sisteminin, hukukunun, güçlü donanma ve ordusuyla sömürgeci dış politikasının bu çerçevede şekillendiği güçlü bir devlet/ülke olmuştur.¹⁰⁰² Hughes’un ifadesiyle, “...devrimin ekonomik kalıtının, daha bireyci, ticarileşmiş bir toplumla, bilhassa sömürgelerini artıran ve ticari genişleme içinde daha da güçlenen bir devletle birleştiği ileri sürülebilir.”¹⁰⁰³ 1700’lü yıllarda Fransa’da yaşananın aksine İngiliz devleti, kapitalist üretime geçen yeni toprak sahibi sınıfın ve tüccarların çıkarları doğrultusunda, onların bir *rakibi* olarak değil, daha ziyade ‘sivil toplum’un kapitalist dönüşümüne nezaret eder bir konumda hareket etmiştir. Bu dönemdeki hukuki mevzuat, örneğin vergi yasaları, iş ilişkileri yasaları ya da ceza yasaları da bu ekonomik ve sınıfsal dönüşümün çerçevesi içinde vücuda gelmiştir.¹⁰⁰⁴

Eğer devrim, ekonomik yapının ve buna bağlı olarak toplumsal ve siyasal iktidar ilişkilerinin değişimi olarak anlaşılıyorsa, bunun İngiltere koşullarında nispeten daha uzlaşmacı ve barışçı (daha az kan dökülerek) gerçekleşmesiyle, Fransa’daki koşulların sonucu olarak daha şiddetli ve kanlı gerçekleşmesi, iki gelenek arasında ciddi farklılıklar yaratmakla birlikte, özdeki dönüşümün niteliğini

¹⁰⁰¹ “1689 anlaşması, yalnızca iki kralın birbiriyle yer değiştirmesi değil, anayasada yapılan temel bir değişikliktir. Değişen sadece hükümdar değil, aynı zamanda monarşiydi de. Mutlak krallık eğilimi sona erdirilerek, sınırlı ya da karma monarşi tesis edildi.” W.A.Speck, “1688: Siyasal Bir Devrim”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 81.

¹⁰⁰² “Belli başlı bütün açılardan -Parlamentosu ve devlet hizmeti, vergisi, mülkiyet ve suçla ilgili yasaları, dış politikası ve savaşıyla- onsekizinci yüzyılda İngiliz devleti, kapitalizmin gerekliliklerine son derece uygun düşmekteydi.” Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 205.

¹⁰⁰³ Hughes, “1649 İngiliz Devrimi”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 73.

¹⁰⁰⁴ Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 203-204.

değiştirmeyecektir.¹⁰⁰⁵ Bir diğer deyişle, İngiltere’de tedrici şekilde yaşanan değişim, son kertede devrimci bir şekillenmeyi ifade etmektedir. Tarihsel sürece yayılmış nispeten uzlaşmacı değişimin literatürde ‘İngiliz Devrimi’ olarak adlandırılmasının nedeni de budur.¹⁰⁰⁶ Fransa’daki gibi bir terör dönemi ve aristokrat sınıfa yönelik bir tasfiye hareketi yaşanmamış da olsa, İngiltere’de de tedrici değişimin şiddete dayalı kökenleri bulunmaktadır. Ancak Fransa’daki akla dayalı evrensel ilkelere hareket eden argümanların ve bunlara dayanan şiddetli radikalizmin, İngiltere’nin tedrici değişim geleneği içinde muadilini bulmak nispeten zordur. Bir diğer ifadeyle, Fransa’daki siyasal devrim¹⁰⁰⁷ İngiltere’ye nazaran çok daha şiddetli ve kanlı yaşanmıştır. Bu noktada daha önceki bölümlerde incelediğimiz farklılıkların önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

Fransa’nın tarihsel koşullar açısından İngiltere’den farklı yönleri, Devrim’in radikalizmini bir anlamda en azından ‘açıklanabilir’ kılmaktadır. Çünkü İngiltere tarımsal kapitalizm yolunda ilerlerken, Fransa kapitalizme geçişi geciktirecek olan çok farklı bir tarihsel yola girmiştir. Fransa’da ekonomik kaynaklar üzerinde denetimi, yargı ve siyasal gücü elinde tutan toprak sahibi sınıflar, zenginliklerini üreticilerden özellikle de köylülerden büyük ölçüde zor yoluyla elde etmişlerdir. Köylülüğün bu yaygın yoksullaşma süreci, 1590’lardaki kitlesel isyanlarda ifadesini bulmuş ve bu olayların feodal hakim sınıfın çıkarlarına karşı oluşturduğu tehdit, Bourbon mutlakçılığının üzerine oturduğu temeli oluşturmuştur.¹⁰⁰⁸ Bir diğer deyişle,

¹⁰⁰⁵ Bu noktada literatürdeki tartışmalardan hareketle, ilk kez İngiltere’de gerçekleşen burjuva devriminin her ülkenin kendi tarihselliği nedeniyle birden fazla örüntüsü/kalıbı bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu durum çok sayıda farklı tarihsel şekillenmeyi kapsayacak kadar geniş bir devrim tanımlamasını gerektirmektedir. Buna göre, “iki belirlenme ve anlamlandırma düzeyi arasında –halkın yaygın seferberliğini ve siyasal ilişkilerin yeni bir düzenlenişini gerektiren devletin özgül bir bunalımı olarak devrim ile öte yandan pek çok mevcut uygulama ve kurumu devre dışı bırakarak, kapitalist üretim tarzının giderek başat duruma gelmesine ve toplumsal ilişkilerin eşitsiz bir yoldan dönüşmesine yol açan, daha derin yapısal değişim süreci arasında- ayırım yapılması zorunludur.” **A.g.e.**, s. 12.

¹⁰⁰⁶ İngiltere’deki siyasal devrime ilişkin Hill’in yorumu, “...1640-1660 İngiliz Devrimi’nin 1789 Fransız Devrimi gibi büyük bir toplumsal hareket olduğudur. Esas olarak feodal olan eski bir düzeni koruyan devlet iktidarı şiddet yoluyla alaşağı edilmiş, iktidar yeni bir sınıfın eline geçmiş ve böylece kapitalizmin daha özgür gelişmesi mümkün kılınmıştır[r]”. Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 13.

¹⁰⁰⁷ “...siyasal devrimi, daha uzun ve dolambaçlı bir süreç olan kapitalizmin gelişmesi ile karıştırmamak gerekir. Birincisinin yaptığı şey, kapitalizmin yoluna dikilen ‘ortaçağ döküntüleri’ni temizlemektir[r]”. Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 124.

¹⁰⁰⁸ “Bourbon monarşisinin hüküm sürdüğü Fransa’da, İngiltere’deki gibi ticari tarıma yönelen toprak sahibi bir üst sınıf yerine, daha çok köylülerin sırtına yüklenen yükümlülükler yoluyla onlardan koparabildikleriyle yaşayan bir soylulukla karşılaşırız.” Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 71.

köylü kitlelerini gerisin geri geleneksel toplumsal konumlarına raptetmek için, yerleşik sınıflar krallık otoritesini toplumsal anarşiye yeğlemişler ve bu yolla ‘*feodal mutlakçılık*’ kurumsallaşmıştır. Bu süreçte Fransız köylü yığınları krallığa, Kilise’ye ve feodal beylere ödenen çeşitli vergiler nedeniyle yoksulluk batağına giderek daha çok batmışlardır. Bu ilişki biçimi köylülük saflarında herhangi bir farklılaşmanın yaşanmasını, İngiltere’de olduğu gibi pazar yönelimli küçük üreticiler sınıfının ortaya çıkmasını engellemiştir.¹⁰⁰⁹ Aynı şekilde girişimci soyluların yeni tarımsal teknikleri devreye sokmaları, malikanelerini çitlemeleri ve İngiltere’deki muadillerine benzer şekilde kapitalist çiftçilik yapmaları da fiilen imkansız hale gelmiştir.

Fransa’daki mutlak monarşinin soylularla olan ilişkisi iki yönlü olmuştur. Bir yandan sınıfsal güçlerini muhafaza ederek soyluluğun genel çıkarları yönünde hareket ederken, öte yandan köylü artığından alınacak pay konusunda onunla rekabet etmiştir.* Ancak genel gidişat soyluluğun çıkarlarını korumak için, mutlakçı devletin zorlayıcı iktidarına daha fazla bağlanması yönünde olmuştur. Bu dönemde İngiltere’de devlet, Barrington Moore’un, özgüvene sahip girişimci tarım kapitalistleri sınıfının çıkarlarına göre hareket eden bir ‘toprak beyleri kurulu’ adını verdiği şeye dönüşürken,¹⁰¹⁰ Fransa’da soylular mutlakçı devletten son derece kısmi ve ılımlı reformlar talep etmektedir. Görev/makam sahipliği¹⁰¹¹ ve patronaj ağı aracılığıyla çıkarlarına ayrılmaz bir biçimde bağlı oldukları, bir diğer ifadeyle, varlıklarının maddi temelini oluşturan devlete yönelik muhalefet, İngiltere’dekine benzer şekilde mutlakçılık karşıtı bir mücadele biçimini almamıştır. Moore’un ifadesiyle, “...kral, soyluluk, burjuvazi olarak bu soyut değişkenler her iki toplumda aynı olsa bile, nitel özellikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri İngiltere’dekinden çok farklıydı. İngiltere’de kırla kentin birbirleriyle karışmalarıyla doğan işbirliği daha

¹⁰⁰⁹ “...İngiliz Devrimi’nin ardındaki harekete geçirici gücün büyük bölümünü ve Yeni Model Ordu’nun omurgasını oluşturan bağımsız küçük üreticiler ve yeoman çiftçiler gibi bir ‘orta sınıf’ın bir eşini Fransa’da görmek mümkün değildi.” David Parker, **Making of French Absolutism**, London: Edward Arnold, 1983, s. 110-112, aktaran, Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 69.

* Kral ve soylular arasındaki bu rekabetin çatışmaya dönüştüğü en önemli örnek, XIV. Louis’nin çocukluk döneminde, 1648-1653 yılları arasında sürmüş olan soylu ayaklanması, bilinen adıyla *Fronde* ayaklanmasıdır.

¹⁰¹⁰ Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 47.

¹⁰¹¹ “...kralın, aristokrasinin ve bir parlamentonun etkili denetiminden bağımsız davranabilme olanağının temelinde memurlukların satışı yatmaktaydı. Kralın mutlakçılığının başlıca kaynağı buydu.” A.g.e., s. 92.

çok krala yönelikti; yalnız İç Savaş öncesinde değil, savaşı izleyen uzunca bir dönem boyunca krala yönelik olma durumunu sürdürdü. Fansa'da ise bu kral aracılığıyla sağlanmış ve İngiltere'dekinden çok farklı siyasal ve toplumsal sonuçlar doğurmuştu".¹⁰¹²

Üreticilerin kendileri ve üretimin örgütleyicileri hiçbir siyasal hakka sahip değilken, siyasal gücü ekonomik önemi gittikçe azalan sınıfların elinde toplayan böyle bir düzenin uzun süre yaşaması pek mümkün görünmemektedir. Fransa'da bu dönemde dört başı mamur ve sınıf bilincine sahip devrimci bir burjuvazinin bulunduğunu söylemek zor olsa da, zengin tüccarlar ile bankerlerden doktorlar ile avukatlara ve küçük tezgahlarını işleten zanaatkarlara kadar uzanan çok farklı kesimleri kapsayan bu sınıfın, ayrıcalıklı tabakalara karşı hissettiği düşmanlık gittikçe artmıştır. Bu sınıf kendi içinde büyük, orta ve küçük burjuvazi olmak üzere farklı kesimleri barındırmaktadır. 1789'a giden süreçte Devrim'in itici gücünü oluşturacak olan orta burjuvazi, soylulaşıp feodal ayrıcalıklardan yararlanmayı başarabilen yüksek burjuvaziden daha çok dışlanmıştı.¹⁰¹³ Ayrıca bu sınıf ekonomik açıdan da gittikçe palazlanmış; özellikle ticaret ve finans burjuvazisi gücünü ve etkisini arttırmıştır. Özcesi, burjuvazi artan gücüyle birlikte sanayinin ve serbest ticaretin önündeki engellerin kaldırılmasını, ekonomik gelişmesini engelleyen ve feodalitenin taşıyıcılığını yapan kurumların ve kuralların değiştirilmesini amaçlamaya başlamıştır.

18. yüzyılda Fransa'nın sanayi ve ticari zenginliği hatırı sayılır bir büyüme göstermiş ve dönüşüme uğramıştır, ancak yine de İngiltere'nin hızla gelişen kapitalist ekonomisiyle ne nicelik ne de nitelik olarak kıyaslanabilecek durumdadır. İngiliz kapitalizminin egemenliğinde bir dünya pazarının ve ticaretinin geliştiği, Marks'ın ifadesiyle "çeşitli ulusların başlangıçtaki kendi içlerine kapalılıkları[nın] yıkıldı[ğı],

¹⁰¹² A.g.e., s. 88-89.

¹⁰¹³ Mooers'in ifadesiyle, "Ordunun üst rütbeleri ile devletin yüksek makamları, geleneksel olarak büyük servet sahibi kimselere ve eski soylu ailelere ayrılmıştı. Monarşi, mevcut satılık makamların ve soyluluk ünvanlarının sayısını arttırmayı başaramayınca, bu dışlayıcılık daha da beter bir hal almıştı. Buna bir de, -sadece daha zengin maliyecilere ve bankerlere ayrılmış olan- *secrétaires du roi* gibi makamlar değerlerini muhafaza ederken, enflasyondan dolayı aşağı makamların değerinin düşmesi gibi bir gelişme eklenmişti. Bu yüzden *ancien régime*'in son yıllarında toplumsal terfinin geleneksel yolları, soyluluğun daha düşük kesimlerinin, meslek sahibi burjuvaların ve aşağı makam sahiplerinin gözüne adamaklı büzüşmüş ve tıkanmış gibi görünmüş olmalıydı." Mooers, **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu**, s. 82.

tarihin de, gittikçe dünya tarihi haline dönüş[tüğü]”¹⁰¹⁴ 18. yüzyılda, gerek ekonomik gerekse askeri alanda Fransa devletinin İngiltere’nin rekabetçi saldırılarını karşılayamamasının sonucu olarak içine düştüğü genel bunalım da, Devrim’in önemli bir unsuru olarak görülmelidir. Ayrıca bu süreçte yaşanan Yedi Yıl Savaşları ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı, Fransız devletini ve ekonomisini mali açıdan yıkıma uğratmıştır. Fransa’da bu süreçte etkili olan diğer nedenlerin de yardımıyla başlayan Devrim, kendi içinde burjuvazinin, köylülerin ve halk yığınlarının siyasal hareketliliğini içermiş ve on yıllık bir süreye yayılmıştır.¹⁰¹⁵ Bu farklı toplum kesimlerinin çıkarları ve olayların akışı içindeki mücadeleleri, Devrim’in geçirdiği aşamaları, yapılan değişiklikleri ve bu değişikliklerin sınırlarını da tayin etmiştir.¹⁰¹⁶

Fransa’nın İngiltere’den farklı olan tarihselliği,¹⁰¹⁷ siyasal Devrim’in şiddetini arttırmıştır. Sınıf ilişkileri açısından baktığımızda, özellikle köylülüğün İngiltere’ye nazaran farklı konumu Devrim’in gidişatını etkilemiştir. Küçük üreticiler ile burjuvazinin koalisyonu *ancien régime*’in yıkılmasında, İngiltere’de olduğu gibi yaşamsal bir etken olmuştur. Ancak kapitalizm açısından bakıldığında, Fransa’da iki kesim de çok daha az gelişmiştir. Ayrıca köylü ve kentli kitleler İngiltere’ye nazaran daha yoğun ve sürekli bir biçimde seferber edilmiştir. İçte ve dıştaki Devrim karşıtlarını durdurmak için halk kitleleri yardıma çağırılmış ve bu güçler her seferinde

¹⁰¹⁴ Marks çözümlemesinde, oluşan kapitalist dünya pazarının diğer ülkeleri isteseler de istemeseler de etkisi altına aldığını vurgulamaktadır. Marks’ın ifadesiyle, “...tarihin bütün çatışmalarının kökeni üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişkedir. Ayrıca, bu çelişkinin, bir ülkede, çatışmalara neden olması için o ülkede aşırı ölçüde artmış olması da zorunlu değildir. Sanayileri daha çok gelişmiş ülkelerle rekabet, ticaretin gelişmesinin neden olduğu rekabet, hatta sanayileri daha az gelişmiş ülkelerde bile böyle bir çelişkinin doğmasına yeter...” K. Marx, F. Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 64, 95-96.

¹⁰¹⁵ Fransız Devrimi’ne ilişkin ‘dışsal’ ve ‘içsel’ nedenleri bir bütün olarak değerlendiren Mooers’in ifadesiyle, “Devrimi hızlandıran temel çatışmayı, iki üretim ilişkisi dizisi arasındaki bir çatışma olarak görmek çok daha aydınlatıcı olacaktır. O nedenle mutlakçı devletin bunalımını, yeni bir kapitalist güçler ile üretim ilişkileri dizisinin, yeni uluslar arası düzenin rekabetçi baskıları karşısında giderek daha yetersiz hale gelen eski üretim ilişkileri dizisiyle giderek sertleşen bir çatışmaya girmiş olduğu uzun ve oldukça değişen bir sürecin parçası olarak görmek mümkündür.” Mooers, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu**, s. 84.

¹⁰¹⁶ “Devrim’in ardındaki Baldırıçıplaklar’dan ve bir kısım köylüden gelen radikal destek, açık ve sürekli bir kapitalizm düşmanı (anti-kapitalist) nitelik taşımaktaydı. Zengin köylüler... bu radikal kapitalizm düşmanlığının varabileceği yerlerin sınırlarını çizdiler. Böylece, özel mülkiyetin ardındaki eski kösteklerinden kurtulmuş güçler, hem kentlerde hem de kırsal bölgelerde önemli zaferler kazandılar. Kapitalistler bu zaferleri kazanabilmek için, sık sık can düşmanlarının yardımını istediler.” Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 103-104.

¹⁰¹⁷ Bu farklılığın altını çizen Hampson’un ifadesiyle, “Aslında Burke, istikrarlı bir toplumun Montesquieu’süydü. Fransız’ı [Montesquieu] devrimcilerin bayrağı, İrlandalı’yı [Burke] da İngiliz tutuculuğunun sözcüsü yapan şey, ilkerindeki ayrılık değil, içinde yaşadıkları toplumların farklılığıydı.” Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 177.

devrimci önderliği daha radikal önlemler almaya zorlamıştır. Özellikle çeşitli tarihlerde dönemin tutucularının Devrim'i bulunduğu noktada durdurmak için birçok girişimde bulunduklarını dikkate alırsak, radikallerden gelen baskılar olmaksızın burjuva devriminin yolunda bu kadar ilerleyemeyeceği gerçeğini teslim edebiliriz. Tüm bu unsurlar Fransız Devrimi'nin siyasal karakterinin daha belirgin ve etkili olmasına yol açmıştır.

Özcesi, burada vurgulanması gereken nokta, Burke'ün doğal tarihsel gelişimin kendiliğindenliği içinde kavradığı ve benimsediği İngiliz sisteminin temelinde daha önceki çatışmaların yattığıdır. Örneğin Hughes'a göre, İngiliz Devrimi "bir kralın yerini bir başkasının almasından ibaret basit bir süreç değil[dir]". Birincisi, iktidarın yapısında değişim gerçekleşmiş; ikincisi, devletteki yöneticilerin sınıfsal temelleri değişmiş ve üçüncü olarak da Devrim, "hem zorunlu ve kapsayıcı Ulusal Kilise'nin çöküşünü hem de Protestanlar için beklenmedik bir dinsel serbestliğin varlığını kesinleştirm[iştir]".¹⁰¹⁸ Burke'ün savunduğu İngiliz toplumsal ve siyasal düzeni, Fransa'dan farklı bir tarihsellik içinde evrilmiş ve farklı kisveler altında yaşanmış çeşitli çatışmaların ürünüdür. Bu çatışmaların sonucunda gerçekleşmiş olan ve Burke'ün coşkuyla sahiplendiği 1688 Şanlı Devrimi'nden itibaren İngiltere, toprak ve mülk sahibi *Whig* oligarşisinin yönetimindedir.¹⁰¹⁹

Ayrıca belirtmek gerekir ki, siyasal alanda yaşanan iktidar değişimi ve Haklar Yasası'nda ifadesini bulan Şanlı Devrim, çoktan kazanılmış bir zaferin ve gerçekleştirilmiş bir değişimin siyasal ifadesi olarak görülmelidir. Bir diğer deyişle, Burke'ün tarihsel süreklilik ve gelenek adına savunduğu düzen, gerçekte kendisinden önceki feodal yapı ve kurumları yıkmış, siyasal alana da kralı idam ederek damgasını

¹⁰¹⁸ Ann Hughes, "1649 İngiliz Devrimi", **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 53-54; Benzer şekilde Hill de, İngiliz Devrimi'nin dinsel konulara ilişkin dönüştürücü etkisini vurgulamaktadır: "Dinsel konulara ilişkin kuşkucu ve hoşgörülü olmamızı sağlayan, daha akıllı ve daha iyi olmamız değil, dünyanın gördüğü en disiplinli ve en demokratik süvari gücünün atlarına katedralleri ahır yapan Cromwell'in, insanların Kuddas ayini hakkında Ortodoks olmayan görüşlere sahip oldukları gerekçesiyle kamçılanmasına ve damgalanmasına son veren zaferi kazanmış olmasıdır." Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 20.

¹⁰¹⁹ Fransız Devrimi'nin radikalizminden rahatsız olan Burke, İngiliz Devrimi ile yapılan karşılaştırmalara 1790'da Parlamento'da yaptığı bir konuşmada itiraz etmekte ve farklılığın altını çizmektedir: "İngiltere'de aristokratik liderler, davaya katılan yurttaş kitlesine öncülük ettiler. Askeri itaatin hedefi değişmişti, yoksa askeri disiplin ilkesi bir an bile kesintiye uğramamıştı... Ulus her zamanki rütbelerini, saflarını, ayrıcalıklarını ve siyasal haklarını, her zamanki mülkiyet kurallarını ve alt-üst ilişkilerini korumuştur." Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 177.

vurmuş olan yeni bir düzendir. Örneğin din/Kilise-devlet ilişkisinin bu süreçte geçirdiği dönüşüme bakacak olursak, İngiliz Devrimi'nin ürünü olan düzenin yeniliğini ya da eski olandan yaşadığı kopuşu daha iyi anlayabiliriz. 1688 Devrimi ile birlikte “Kilise eski bağımsız gücünü” ve “kamuoyu oluşturulmasındaki tekeli” bir daha kazanamamak üzere kaybetmiştir. Parlamento’dan bağımsız olarak rahipleri vergilendirme hakkını yitirmiş olan Kilise, siyasal bir iktidar olma özelliğine sahip değildir. Hill’in ifadesiyle, “Devlet ve Kilise artık özdeş değildi... Artık kralın emrinde güçlü bir hükümet organı olmayan İngiltere Kilisesi pek çok rakip dinsel örgütün en zengininin ibaret hale geldi ve o da parlamentoya bağımlı kılındı.”¹⁰²⁰

Bu bağlamda, İngiltere’de yaşanan değişime eşlik eden şiddetin ve çatışmanın yok sayılması ya da etkisinin küçümsenmesi birçok yazar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin, İngiltere’deki tedrici değişimde şiddetin zamana yayılmış olan rolünü ayrıntılı şekilde inceleyen Moore, bu eleştiriyi şöyle dile getirmektedir: “...İngilizlerde bulunduğu söylenen, o kendine özgü yetenek, siyasal ve ekonomik anlaşmazlıkları, barışçı, hakça ve demokratik süreçlerle çözebilme yeteneği hakkındaki yaygın kanının, bir dereceye dek bir hayal ürünü olduğunu, içinde bir mit ögesi taşıdığını kavramak için, ne uzun boylu İngiliz tarihi okumak ne de bilimsel yöntemle ilişkili standart metinlerde öngörülenin ötesinde kuşkucu olmak gerekir... Kaldı ki İngiliz endüstrileşmesinin öyküsünü 1750’den sonraki bir tarihten başlatan yerleşik tarihçilik anlayışı, ilgiyi İngiliz siyasal tarihinin barışçı yönlerine çekerek ve Püriten Devrim’i, yani İç Savaş dönemini geçmişin karanlığında bırakarak, özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar Fransasına göre son derece barışçı bir tarih tablosu çizerek, bu yarı doğrunun sürüp gitmesine yardım etmektedir.”¹⁰²¹

Yukarıdaki açıklamaları dikkate aldığımızda, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin ve Burke’ün liberalizminin muhafazakar özü ya da muhafazakarlıklarının liberal özü daha anlaşılır olmaktadır. Bununla birlikte, Fransız liberal düşünürlerin radikalizmi de kendi tarihsellikleri açısından anlaşılabilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Fransız Aydınlanması düşünürlerinin hiçbirisi devrimci değildir hatta devrim korkusu taşımaktadır. Örnek aldıkları ve hayran oldukları

¹⁰²⁰ Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 81.

¹⁰²¹ Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 30.

model İngiliz modelidir. İngiltere’de olduğunu düşündükleri ve idealize ettikleri ‘özgürlükçü’ sistemi Fransa’da kurmayı hedeflemektedirler.¹⁰²² Benzer şekilde devrimci önderler de, amaçlarını siyasal iktidarın gücünü kullanarak yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirmeyi denediler. Çünkü mevcut feodal merkeziyetçi düzendeki kurumlar ve geniş anlamıyla gelenekler, eski düzenin taşıyıcılığını yapıyor ve kendilerine dayanacakları bir temel oluşturmuyordu.

Bu ve benzeri düşünceleri dile getiren Fransız filozofları bir kenara bırakacak olursak, bir İskoç Aydınlanması düşünürü olan Hume da Fransa’nın özgürlüğü dışlayan mutlakçı yapısının onu İngiltere’den ayırdığını ifade etmektedir. Hume’a göre, “Fransa’daki gibi mutlak bir yönetimde töreler, yasalar ve din halkın boyunduruk altında olmasına katkıda bulunurlar.”¹⁰²³ Bir diğer deyişle, İngiltere’de gelenek adına savunulan siyasal/toplumsal düzeni Fransa’da savunabilmek için uygun bir gelenek bulunmamaktadır. İki toplumun farklılığını vurgulayan Hampson bunu şöyle ifade etmektedir: “Organik bir toplum anlayışına sahip olan Burke şunu göremiyordu ki, Fransa’da saygıdeğer bir şato imajı görkemli bir malikane değil Bastille demekti, 1789’da aydın Fransızlar’ın çoğunun katlanamadığı bir toplum demekti.”¹⁰²⁴

Benzer bir yorumu Tocqueville de dile getirmektedir. Buna göre Fransa’da eski düzenin parçası olan kurumlar ortaçağ zihniyetini korumakta ve toplumun gelişmesine yardımcı olmak bir yana köstek olmaktadır: “Fransa’da siyasal özgürlüğün tahrip edilmesinin üzerinden öyle uzun bir zaman geçmişti ki, onun koşullarının ve etkilerinin neler olduğu neredeyse tümüyle unutulmuş bulunuyordu... Dahası, ondan hala artakalmış olan biçimsiz kalıntılar ve ona ikame etmek üzere yapılmışa benzeyen kurumlar, onu kuşkulu bir duruma itiyor ve çoğu zaman ona karşı önyargılar yaratıyordu. Hala varolan cemaat meclislerinden çoğu, geçmişten kalma biçimleriyle, Ortaçağ zihniyetini koruyor ve toplumun gelişmesine yardımcı

¹⁰²² Hampson’un ifadesiyle, “amaçlanan, kabaca İngiltere’ye benzeyen bir toplumdur ama bu tür toplumda tutumlar İngiltere’de gelenek adına savunulabilirken Fransa’da ancak geleneğin soyut bir ilke uğruna reddedilmesiyle yaratılabilirdi... Fransa’da insanların doğal eşitsizliği kavramı tüm bir karmaşık hukuk, vergi ve yerel yönetim sisteminin teorik temeli olduğu için, bu kavramın bütünüyle yıkılması ülkenin kurumlarının kökten bir reorganizasyonunu gerektiriyordu.” Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 165.

¹⁰²³ Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 347.

¹⁰²⁴ Hampson, **Aydınlanma Çağı**, s. 177-178.

olmak şöyle dursun, bu gelişmeye köstek oluyordu; siyasal organ işlevini yerine getirmekle görevli tek merci olan parlamentolar, hükümetin neden olduğu kötülüğe engel olamıyor ve çoğu zaman, yapmak istediği iyiliği de engelliyorlardı.”¹⁰²⁵ Buna paralel olarak Tocqueville, mutlak monarşinin gelişimiyle siyasal ve yönetsel etkilerini büyük ölçüde yitirmişlerse de, önemli ekonomik ayrıcalıklara ve feodal haklara sahip olmayı sürdüren soyluların durumunun halk için dayanılmaz hale geldiğini dile getirmektedir.¹⁰²⁶

Oysa İngiltere’deki krallık, soyluluk ya da Kilise gibi uzun bir geçmişten kaynaklanan temel kurumsal yapılar, yukarıda açıkladığımız gibi, Devrim sürecinde değişim geçirmişti ve bu açıdan Fransa’daki muadillerinden farklı işlevleri yerine getirmekteydi. Bir diğer ifadeyle, bu temel kurumlar yeni düzenin hakim sınıflarının gereksinimlerine uygun biçimleriyle korunmaktaydı.¹⁰²⁷ İngiltere 17. yüzyılda devrimci dönüşümünü gerçekleştirerek kendi kurumsal yapılarını oluşturduğu için, 18. yüzyılda İngiliz toplumsal ve siyasal sistemini savunmak gerçekte liberal bir düzenin korumalığını üstlenmek anlamına gelmektedir. Burke’nün ideolojik pozisyonunun da bu bağlamda algılanması gerekir. Macpherson’un ifadesiyle, “hiç şüphe yok ki, yazdığı ve yaptığı her şeyde, O [Burke] geleneksel düzene saygı gösterdi. Fakat onun geleneksel düzeni zaten kapitalist bir düzendi. Böyle olduğunu

¹⁰²⁵ Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 249.

¹⁰²⁶ “Feodal çağlarda soyluluk, bugün hükümet nasıl görülüyorsa, hemen hemen aynı gözle görülüyordu: Verdiği güvenceler göz önünde tutularak dayattığı külfetlere katlanılıyordu. Soyluların rahatsız edici ayrıcalıkları vardı, masraflı haklara sahiptiler; ama toplum düzenini sağlıyorlardı, adalet dağıtıyorlardı, yasayı uyguluyorlardı, zayıfların yardımına koşuyorlardı, kamusal işleri yürütüyorlardı. Soyluluk bu işleri yapmayı bıraktığı ölçüde, ayrıcalıklarının yükü de daha ağır görünmeye başladı ve bizatihi varoluşları bile anlaşılmaz olup çıktı.” **A.g.e.**, s. 87-88; Lewis, benzer bir yorumu Katolik Kilisesi için yapmaktadır: “*Ancien régime* süresince, Katolik Kilisesi ve onun dini düzeni, okul ve hastaneleri denetimi altında bulundurarak, yoksullara hayır yaparak, doğum, evlilik ve ölüm kayıtlarını tutarak, halkının manevi gereksinimlerini olduğu kadar toplumsal gereksinimlerini de karşılıyordu. Köylülerin çoğunluğunun Kilise’den nefret etmek için yeterince nedeninin olduğu doğrudur, çünkü Kilise, toplanması zahmetli bir vergi olan ondalık vergisini topluyordu; çünkü birçok başpiskopos, piskopos ve başrahip, David Parker’ın ‘zengin ve muktedirlerin dayandığı ekonomik tahakküm ve sömürü mekanizmaları’ adını verdiği ana manipülatörler arasında yer alıyordu.” Lewis, “Fransız Devrimi 1789-99”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 122.

¹⁰²⁷ İngiltere’de kurumsal süreklilik olarak tezahür eden düzen, Devrim sürecinde dönüşüme uğramış olan yeni bir düzendir: “Aristokratik düzen (İç Savaş sonrasında da) ayakta kaldı, ama bunu yeni bir biçim alarak yapabildi; artık aristokrasinin temeli, soya değil paraya dayanıyordu. Parlamento da, gerek *Whig* (Liberal) gerek *Tory* (Muhafazakar) kanattan toprak sahibi olan kapitalistlerin ve onların ilişkisi ve dostluk kurdukları, devletin artık hiç şaşmaz bir biçimde çıkarlarını kolladığı kimselerin bir aygıtı durumuna geldi.” Perez Zagorin, “The English Revolution 1640-1660”, **Journal of World History**, c. II, no. 3 (1955), s. 681, aktaran, Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 48.

gördü ve bunun daha serbestçe olmasını istedi. Eski feodal düzene yönelik romantik arzuları ve onun hala yaşamaya devam eden kalıntılarına ilgisi yoktu.”¹⁰²⁸ Pocock da, Burke’e ilişkin benzer bir yorumda bulunmaktadır: “...Eğer muhafazakarlık mevcut düzenin savunusuysa, 18. yüzyılın [Burke’ün] muhafazakarlığı Devrim’in [İngiliz Devrimi’nin] savunusuydu.”¹⁰²⁹

Sheldon Wolin, 18. yüzyıl ortalarında İngiliz liberalizminde gerçekleşen değişimi, liberalizmin muhafazakarlaşması olarak tanımlamaktadır. Burke’te ya da Hume’da hem liberal hem de muhafazakar argümanların bir arada bulunmasının sebebi, düşüncelerini içerisinde ifade ettikleri bu tarihselliktir. Wolin’e göre, İç Savaş döneminin iddiaları ve eleştirilerini bütünleştiren ve daha sonra Şanlı Devrim’de daha ılımlı bir tarzda yeniden biçimlendirilen 17. yüzyıl liberalizmi, zamanla dönüşüme uğramıştır. Kurulu düzene meydan okuma statüsünü yitirmiş, kendisi ‘düzen’ haline gelmiştir. Siyasal yapının liberal unsurları içermesiyle birlikte, organik toplum anlayışına karşı bireyci temellerden hareketle getirilen eleştiriler de silinmeye başlamıştır. Artık söz konusu olan, kurulu düzene karşı yıkıcı argümanlar değildir; 17. yüzyılın devrimci dalgasıyla değişmiş olan İngiliz toplumsal ve siyasal düzeninin başarılarını muhafaza edecek argümanlardır.¹⁰³⁰ Bu çerçevede 17. yüzyılda bir kenara atılmış olan organik toplum anlayışı, mevcut düzenin doğallığını ve meşruluğunu ileri sürmenin bir aracı olarak tekrar hatırlanmıştır. Wolin’e göre, bu tarihsel bağlamda Burke’te (ve Hume’da) ifadesini bulan İngiliz muhafazakarlığının temel özelliği, 17. yüzyıl devrimci tecrübesinin sonuçlarını içermesinde yatmaktadır. Wolin bunun en esaslı örneğini, Burke’ün ‘*An Appeal from the New to the Old Whigs*’ başlıklı yazısında bulmaktadır. Burke burada 1688 Şanlı Devrimi’nin sonuçlarını muhafazakarlaştırırken (conservatized), aynı zamanda muhafazakarlığı da liberalleştirmektedir (liberalizing).¹⁰³¹

¹⁰²⁸ Macpherson, **Burke**, s. 5.

¹⁰²⁹ Pocock, **Virtue, Commerce, and History**, s. 158; Burke’ün “feodal aristokratik düzen”in sözcüsü olarak görülemeyeceğine dair, Huntington’un öne sürdüğü benzeri argümanlar için bkz. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 461-463.

¹⁰³⁰ Bu perspektiften hareketle Hume ve Burke’ün düşüncelerinin birlikte ele alındığı ve ortak yanlarının vurgulandığı diğer bir çalışma için bkz. M. Judd Harmon, **Political Thought -from Plato to the Present-**, McGrawhill, 1964, s. 317-339. Harmon, radikal amaçlar için kullanılan doğal hukuk teorisi ve rasyonalizme karşıtlığın ve İngiltere’deki düzeni korumaya matuf muhafazakar içeriğin iki düşünürü birleştirdiğini dile getirmektedir.

¹⁰³¹ Wolin, “Hume and Conservatism”, **The American Political Science Review**, s. 1014-1016.

Benzer şekilde George Sabine de, burjuvazinin aristokrasiye karşı mücadelesinde öne sürülen teorik argümanların liberalizmin erken döneminde, kendi ifadesiyle ‘Devrimci Çağ’da aldıkları biçimle sonraki dönemde büründükleri ‘ılımlı’ biçimi birbirinden ayırmaktadır. Sabine’e göre doğal hukuk felsefesi ve sözleşme kuramları devrimci nitelikteydi ve temelde felsefi akılcılığın bir unsuruydu. “Tabii hukuk felsefesi... temel bir hakkın gasp edildiği yerde hiçbir uzlaşma kabul edemezdi.” Ancak yaşanan değişimlerle birlikte ‘devrim’ düşüncesi yerine ‘evrim’ düşüncesi savunulmaya başlandı; liberal tutum ılımlılaştı ve muhafazakarlaştı. “...genel olarak bilimin ve özel olarak da toplumsal düşüncenin eğilimi kararlı bir şekilde deneyciliğe doğru [kaydı]... kısacası akılcılığın otoritesi sürekli olarak azaldı.” Sabine’e göre, bu dönüşümde kısmen felsefi nedenler de rol oynamakla birlikte, “her türlü teorik mütalaalardan daha etkili şey, şüphesiz ki yeri ve etkinliği gittikçe daha büyük güvene kavuşan ticari ve sınai orta sınıfın bakış açısında tabii olarak meydana gelen değişimlerdi.”¹⁰³²

Daha önceki açıklamalarımızı bir bütün halinde düşündüğümüzde, siyasal yaşamını bir *Whig* olarak devam ettirmiş olan Burke için yukarıda aktardığımız Wolin’in yargısının geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Burke’ün bir anti-liberal düşünür olarak tanımlanması zorlama bir yorum olarak görünmektedir. Burke’ün Fransız Devrimi’nin soyut evrensel argümanlarını, özellikle ‘eşitlik’ idealini tehlikeli bulması ve doğal aristokrasi (natural aristocracy) olarak adlandırdığı geniş anlamıyla mülk sahipleri lehine bir elitizmi savunması, onun liberallliğini engelleyen değil onaylayan unsurlardır. Çünkü liberal siyasal düzen, katılım eksikliğini ve alt sınıflara karşı hissettiği korkuyu uzun yıllar devam ettirecektir. Ayrıca Burke’ün doğal aristokrasi tanımı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İngiltere’nin tarihsel gelişim sürecinde açığa çıkan bir ittifakın yani aristokrasi ve burjuvazi arasındaki ittifakın sonucu olarak iki sınıfı da içermektedir. Bu açıdan Burke, Fransız ve İngiliz radikallerine karşı bu uzlaşmanın savunuculuğunu

¹⁰³² George Sabine, **Siyasal Düşünceler Tarihi III- Yakın Çağ**, çev. Özer Ozankaya, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969, s. 50; Muhafazakarlığın düşmanının liberalizm değil radikalizm olduğunun altını çizen Huntington’a göre, uygun tarihsel koşullarda muhafazakarlık, liberal kurumsal düzenin savunulması için zorunlu hale gelmektedir. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 460.

yapmaktadır. Bu savunu, aynı zamanda Burke'ün 1688 İngiliz Devrimi'ni ve onun 'gerçek *Whig* ilkelerini' benimsemesini de açıklamaktadır.¹⁰³³

Kısacası Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirileri bağlamında savunduğu İngiliz toplumsal ve siyasal düzeni, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, bir ortaçağ düzeni değildir; tam tersine dönemi açısından görece en kapitalistleşmiş liberal bir düzendir. Burke, *Letters on a Regicide Peace*'in son sayfalarında büyüyen İngiliz ekonomisini ve bunun yarattığı maddi ilerlemenin göstergelerini ayrıntılı rakamlar vererek coşkuyla ve heyecanla okuyucularına anlatmaktadır. Burke tüm bunları, "şaşırtıcı ve neredeyse akıl almaz refahın/zenginliğin" kanıtları olarak sunmaktadır. Burke'ün satırları, Endüstri Devrimi'nin ve ilerleyen kapitalizmin yarattığı sonuçların müdafiliğini yapmaktadır. Burada ne şövalyelik çağının ne de eski düzenin özlemi vardır; temelde artan ticaret ve endüstrileşmenin yol açtığı ilerleme ve gelişmenin övgüsü vardır.¹⁰³⁴

Bu çerçevede İngiltere ve Fransa'nın toplumsal-siyasal düzenindeki ele aldığımız farklılıkları göz ardı etmek, hem karşılaştırmanın sonuçlarını geçersiz kılacak hem de Burke'ün durumunda olduğu gibi, Fransa'daki radikalizmin İngiltere'ye sıçraması ihtimalinden çekinen mülk sahibi sınıfların ideolojik sözcülüğünün ifadesi olacaktır. Macpherson'a göre Burke, Fransız devrimcilerin ve onların İngiliz destekçilerinin eşitlikçi propagandalarının kapitalizmi saldırıya açık hale getirdiğinin farkındadır. Bu farkındalık onu şövalyelik, soyluluk vb. gibi eski toplumsal/siyasal formları kullanarak ancak bunlara burjuvazinin ve ticari toplumun ihtiyacı olan içeriği yükleyerek Fransız Devrimi'ne karşı gelmeye sevk etmiştir. Çünkü Burke kapitalist düzenin, sınıf ayrımlarının devamına dayandığını ve bunun için de, özellikle alışkanlık (habit) ve gelenekle (tradition) aktarılan 'itaat/boyun eğme' ilkesinin zedelenmemesi gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede Burke'ün devrimci doktrine saldırmasının iki temel nedeni vardır: Birincisi, eğer 'eşitlik' ve 'insan hakları' teorileri İngiltere'de etkili olur ve kapsamlı bir şekilde kabul edilirse, bu durum kapitalist üretim için elzem olan çalışan sınıfların 'doğal' boyun eğme

¹⁰³³ Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 164-165.

¹⁰³⁴ Ayrıntılar için bkz. Burke, "Letter III, On The Rupture of The Negotiation; The Terms of Peace Proposed; And The Resources of The Country For The Continuance of The War", **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. 5, s. 494-508.

ilkesine zarar verecektir. İkincisi ise, Burke'e göre İngiltere'deki Parlamento'nun içeriğini oluşturan burjuva-aristokrat ittifakına dayalı yapı Fransa'da görülmemektedir. 1790'daki perspektiften hareketle Burke, Ulusal Meclis'i oluşturan temsilcileri müesses (established) mülkiyeti koruma konusunda güvenilir bulmaktadır. Bu durum mülkiyeti güvensiz kılacak ve radikalizmin dozunu arttıracaktır.¹⁰³⁵

Gerçekten Fransız Devrim'i radikal dönemine girdiğinde, İngiltere de Napolyon Savaşları sonuna kadar sürecektir bir baskı dönemine girmiştir. "Bu dönemin temel özelliği, hem kentlerdeki hem kırsal bölgelerdeki yukarı sınıfların, Fransa'daki radikalizm ve tiranlık tehlikesine ve kendi ayrıcalıklarına gelebilecek en ufak bir tehdide karşı, yurtsever ve tutucu sloganlar çevresinde safları sıkılaştırmaları..."¹⁰³⁶ olmuştur. Bu çerçevede Burke'ün düzen, otorite, hiyerarşi, boyun eğme, itaat, statü, ayrıcalık vb. gibi kavramlar çerçevesindeki argümanları, gerçekte İngiltere'de oluşan yeni liberal kapitalist düzenin, radikalizm tehdidine karşı korunmasının araçlarını oluşturmaktadır. Burke'ün bu okunma biçimi, onun, Soğuk Savaş döneminde kapitalist dünyanın peygamberi konumuna nasıl kolaylıkla yükselebildiğini de açıklamaktadır.

Burke, yaşamının son iki yılında yazdığı (1795-1797) ve çalışmaları içinde Fransız Devrimi'ne ilişkin en uzun bölümü oluşturan *Letters on a Regicide Peace*'de, bu tehdidi yok etmek için acilen güç kullanılmasını ve hiçbir şekilde Fransız devrimci yönetimi ile barış yapılmamasını önermektedir: Devrimcilerin yönetimindeki Fransa artık Avrupa toplumunun medeni bir üyesi değildir. Bu tespitte

¹⁰³⁵ Macpherson, **Burke**, s. 61-70; Furniss'in ifadesiyle, "Burke radikalizmin sadece aristokratik düzen için değil, aristokratik kisveyle takdim etmeye çalıştığı bujuva sistemi için de yarattığı tehdidi derin bir şekilde teşhis etmektedir." Furniss, **Edmund Burke's Aesthetic Ideology**, s. 188.

¹⁰³⁶ Moore'a göre bu sırada İngiltere'de yaşananlar, "1945 sonrası komünist yayılmaya karşı Amerikalıların gösterdikleri tepkileri anımsatmaktadır." Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 60-61; Engels'in ifadesiyle, "Fransız Devrimi, ona [İngiliz burjuvazisine], Fransız deniz ticaretini Kıta monarşilerinin desteğiyle ortadan kaldırması, Fransız sömürgelerini ilhak etmesi, ve Fransa'nın deniz rekabetinde son iddialarını kırması için çok büyük fırsat verdi. Onun devrime karşı savaşmasının nedenlerinden biri budur. Öteki, bu devrimin yöntemlerini son derece iğrenç bulmasıydı. Yalnızca terörizmini değil, burjuva egemenliğini sonuna kadar götürme girişimini de 'iğrenç' buluyordu. Kendisine görgü kurallarını (bir şeye yaramasa da) öğreten, onun için modalar türeten, içerde düzeni sağlamak için orduya, yeni sömürgeler ve yeni pazarlar fethetmek için donanmaya subay yetiştiren aristokrasisi olmadan İngiliz burjuvazisi ne yapardı?" Friedrich Engels, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm**, çev. yayın kurulu, Ankara: Sol Yayınları, 9. Baskı, 2004, s. 33.

coğrafi sınırlar değil, ‘değerler ve davranış biçimleri’ önemlidir. Devrimciler aldıkları kararlar ve uyguladıkları politikalarla, Burke’ün nazarında Avrupa’yı ortak bir medeniyet haline getiren temel unsurları yok etmişler;* bütünüyle yeni bir insan ve toplum yaratmayı amaçlamışlardır. Artık Fransa’da bir ‘ulus’ yoktur. Çünkü (ikinci bölümde açıkladığımız gibi) doğal aristokrasisi tarafından yönetilen, medeniyeti mümkün kılan mutlak sosyal disiplin ilkelerini ve değerlerini benimsemiş bir ‘halk’ yoktur. Bunun sorumlusu tahta, soylulara/soyluluğa, din adamlarına/dine ve bunlarla ilişkili olan mülkiyetin güvenliğine saldıran silahlı doktrin (armed doctrine) ya da kral katilleridir (the Regicides).

Burke, Jakobenizm’in ne olduğunu sorar ve şöyle cevap verir: Jakobenizm, bütün iktidarı insanları aydınlatma yeteneğine sahip kişilerin eline vermek amacıyla zihinlerdeki önyargıları yok etme teşebbüsüdür. Jakobenler bu amaçları için bütün eski toplumsal yapıyı yıkmaya ve kendi modelleri doğrultusunda yeniden inşa etmeye karardır. Bunu gerçekleştirmek için gerekli olan orduyu/gücü ise, her yerde yoksulları kendi politikalarına angaje ederek elde etmektedirler. Zenginlerden elde ettikleri ganimetlerden yoksullara pay vererek onları kendi çıkarlarına eklemektedirler.¹⁰³⁷ Jakobenizm “eski türdeki yeni bir iktidar değildir; yeni türdeki yeni bir iktidardır... yerel/sınırlı ya da bölgesel değildir; genel bir kötülüktür (evil)... [çünkü] onun ruhu, ortak doğamızın yozlaşmışlığının derinliklerinde bulunmaktadır”. Dolayısıyla bu sistemle herhangi bir şekilde barış yapmak mümkün değildir. Ya Jakobenizm yok edilecektir ya da evrimsel gelişim sürecinin ürünü olan Avrupa medeniyeti yok olacaktır.¹⁰³⁸

Burke devrimcilere karşı çıkarken, daha önce de değindiğimiz gibi, genel bir Avrupa toplumu tasavvurundan hareket etmektedir. Buna göre, Avrupa ulusları büyük bir devletin/toplumun kendine has farklılıklar taşıyan bölümleri gibidir. Değişik bölgesel geleneklere ve yerel kurumlara sahip olsalar da ortak tarihsel

* Burke, ikinci bölümde ele aldığımız *English History*’de Avrupa medeniyetine karakterini kazandıran ‘soyluluk’ ve ‘din’ çerçevesindeki argümanlarını, Jakobenizm eleştirisinde aynen tekrarlamaktadır.

¹⁰³⁷ Burke, “A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation (1795)”, **The Portable Edmund Burke**, s. 356.

¹⁰³⁸ Burke, “Three Letters To A Member Of Parliament On The Proposals For Peace With The Regicide Directory Of France”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. 5, s. 335-350. Burke’ün bu bağlamdaki satırları okuyucuda, sanki iyilik ve kötülüğün mücadele ettiği bir ‘Armagedon’ un eşiğindeymiş hissi uyandırmaktadır.

köklerden çıkmışlardır. Değişik alt mezhepler olsa da aynı büyük dinin mensuplarıdır; siyasal ve ekonomik yapıları da aynı temellerden kaynaklanmış ve benzer kurumlaşmalara yol açmıştır. Bütün bu ortak gelişim, kendi iç ayrımlarına/çatışmalarına rağmen, benzer değerlere, davranış/yaşam biçimlerine, eğitim kurumlarına vs. yol açmış ve Avrupa toplumunu oluşturan farklı renkleri karıştırmış, harmanlamış ve uyumlulaştırmıştır.¹⁰³⁹ Bu ortaklık ve benzeşme nedeniyle “...hiçbir Avrupa yurttaşı, Avrupa’nın herhangi bir bölümünde bütünüyle sürgünde sayılmaz... Bir kişi kendi ülkesinden sağlık, eğlence, iş ya da bir zorunluluktan dolayı ayrıldığında ve başka bir yerde ikamet ettiğinde, kendisini asla tamamen bir yabancı ülkedeymiş gibi hissetmez.”¹⁰⁴⁰ Oysa Fransız devrimciler, statik bir yapısı olmayan tarihsel evrim sürecinde değişerek gelen bu ortak Avrupa toplumu/medeniyeti ile bağlarını tamamen kopartmaktadır. Fransa’daki olaylar sıradan bir siyasal devrim değildir; medeniyete ve insanlığa karşı bir savaştır. Bu nedenle bir şekilde bu düzenle barış yapmak, işledikleri bütün suçlara ortak olmaktır.¹⁰⁴¹

Görüldüğü üzere, Burke’ün nazarında tarihsel evrim sürecinin ürünü toplumsal ve siyasal yapı, Fransız Devrimi’nde ve onu takip eden devrimci yönetimde olduğu gibi, radikal bir şekilde kendi doğal mecrasından saptırılmaya çalışıldığında, bu girişimi şiddet yoluyla bastırmak gerekmektedir. Komşudaki yangının tüm mahalleyi hatta tüm kenti tehdit ettiğini düşünen Burke, Avrupa devletlerini Fransa’ya karşı tabiri caizse bir tür ‘haçlı seferi’ne çağırmakta ya da teşvik etmektedir. Bu durum, toplumsal ve siyasal alanda evrimsel gelişimin kendiliğindenliğinin nasıl temin edildiğine ilginç bir örnek oluşturmaktadır.

¹⁰³⁹ Burke, “Letter I, On The Overtures of Peace”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. 5, s. 318-320.

¹⁰⁴⁰ **A.g.e.**, s. 320.

¹⁰⁴¹ Burke bu bağlamda Fransız Devrimi’nin ayrıksılığını ortaya koymak ve kamuoyunu ona karşı mücadeleye teşvik etmek için çok çeşitli örnekler vermektedir. Bunlardan ilginç bir tanesi, amaçları ve yaratacakları etki açısından devrimcilerin Hz. Muhammed’e benzetilmesidir. Ortak noktaları, yeni bir insan ve toplum yaratmak için bütüncül bir devrimi amaçlamalarıdır. Burke, “Letter II, On The Genius and Character of The French Revolution As It Regards Other Nations”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. 5, s. 361-362; Burke’ün ortak Avrupa medeniyeti ve devrimci Fransa’ya ilişkin düşüncelerinin, uluslararası ilişkiler açısından çok yönlü bir değerlendirmesi için bkz. Welsh, **Edmund Burke and International Relations**, s. 167-180.

G- Burke Sonrasında ‘Burke’ü Siyasal Düşünce’nin Serüveni

Burke’ün ölümünden günümüze kadar geçen iki asırlık süre zarfında, yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, düşünceleri değişik şekillerde yorumlanmış ve farklı tarihsel koşullarda aktüelleşmiştir.¹⁰⁴² Bu bağlamda özellikle Aydınlanma akılcılığına, Fransız Devrimi’ne ve Jakobenizm’e karşı eleştirileri ön plana çıkmıştır. Gerçekte farklı okuma biçimleri, kendi amaçlarına uygun olarak Burke’ü düşüncenin bazı argümanlarını öne çıkarmış ve Burke’ü siyasal düşünceyi bu argümanlar temelinde yorumlamıştır. Bir diğer deyişle, farklı Burke yorumlarını doğru şekilde anlamlandırmak için, yorumun kendi tarihselliğini de dikkate almak gerekir. Aksi takdirde, değişen Burke yorumlarının hangisinin ‘gerçek Burke’ olduğunu tespit etmeye çalışmak gibi ‘özcü’ bir arayışın içine düşmemiz kaçınılmaz olacaktır.

19. yüzyıl boyunca İngiliz tarihçiler, Burke’ü bir ‘liberal faydacı’ olarak okumuşlardır. Bunda *Whig* geleneği içindeki önemli konumu, parçalı bir yapıya sahip olan *Whig* grubunun bütünlüğünü savunarak günümüzdeki anlamıyla bir tür ‘siyasal parti’ anlayışını benimsemesi, bu çerçevede kral III. George’un yetkilerine Parlamento yanlısı olarak karşı çıkması¹⁰⁴³ vb. gibi unsurlar etkili olmuştur. Britanya’da Liberal Parti’yi açığa çıkartan süreç 18. yüzyılın *Whig* argümanlarıyla ilişkilendirildiği için, Burke de bu geleneğin önemli bir parçası olarak 19. yüzyıl liberalleri nezdinde olumlu bir statüye sahip olmuştur.¹⁰⁴⁴ Bu dönemde başta John Morley olmak üzere, Henry Buckle, Leslie Stephen ve William Lecky gibi yazarlar, Burke’ü empirizme dayanan bir faydacılığın teorisyonu ve pratikte bu bakış açısının sonuçlarını savunmuş olan bir devlet adamı olarak görmüşler ve düşüncelerini onaylamışlardır. Burada Burke’ün Parlamento lehine kralın yetkilerine muhalefeti ve özellikle Amerikan Devrimi’ne ilişkin yorumları ön plana çıkartılmakta ve Burke doğal hukuk anlayışını reddeden, soyut ve mutlak ilkeleri değil somut koşulları

¹⁰⁴² Gerek Burke’ün metinleri, gerekse Burke üzerine yazılmış olan metinlerin ayrıntılı bir listesi için bkz. Cowie, **EDMUND BURKE 1729-1797 -A Bibliography-**; ayrıca Burke üzerine yazılmış on altı eleştirel değerlendirmenin içeriğinin kısa sunumları için bkz. Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 39-68.

¹⁰⁴³ Burke’ün bu çerçevedeki argümanları için bkz. “Thoughts on the Cause of the Present Discontent... (1770)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 124-175.

¹⁰⁴⁴ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 35.

dikkate alan bir düşünür olarak sunulmaktadır.¹⁰⁴⁵ Kramnick'e göre, Victoryen liberallerin bu yorumu, Burke'ü düşünceyi orta sınıfın (middle class) çıkarlarına eklemleme girişimini temsil etmektedir. Özellikle Fransa üzerine yazılarında açığa çıkan aristokratik eğilimler bir kenara itilmekte ve Amerika'ya ilişkin yazıları merkeze alınmaktadır. Daha da önemlisi, Burke'teki empirizm orta sınıfın toplumsal ve siyasal düzeni sağlamlaştırmak için gerekli olan araçları temin etmektedir. Kramnick Burke'ün bu yorumlanma tarzını, artık devrimci argümanlara değil düzene, istikrara ve itaatkar bir boyun eğmeye ihtiyacı olan orta sınıfın Burke'te bunları kolaylıkla bulabilmesine bağlamaktadır.¹⁰⁴⁶

Bu çerçevede, Burke'ü düşüncenin Amerikan liberal geleneği içindeki önemi de vurgulanmaktadır. Amerikan Devrimi'nin destekçisi olarak tarihsel açıdan Amerikalılar'ın nezdinde itibarı yüksek olan Burke'ün, düşünsel açıdan da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Burke'ü düşünsel mirasın Amerikan liberal geleneğindeki etkisini ele alan Arnold Rogow, bunun göstergelerini çeşitli örneklerle incelemektedir: Öncelikle reformu kabul edip, devrimi reddeden liberal gelenek, ikisinden de nefret eden muhafazakar bakışla değil Burke'ün düşünceleri ile uyum içindedir. İkinci olarak 'aristokrasi', 'mülkiyet' ve 'statü' kavramlarının liberal algılanışı Burke'ün yaklaşımına benzemektedir. Burke kendi döneminin devrimci doktrinine karşı İngiltere'yi korumaya çalışırken; Amerikan liberal geleneği, endüstriyel kolektivizm ve diğer kolektivist ideolojilerin saldırılarına karşı düzeni muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Amerikan liberallerinin, Burke'ü düşüncenin etkisini yadsıyabileceğini belirten Rogow'a göre, "...liberalizmin genellikle Burke'e olan borcunun farkında olmadığını söylemek gerekir".¹⁰⁴⁷

Liberal başkanlar arasında düşünceleri Burke'e en çok benzeyen, aynı zamanda bir akademisyen olan Woodrow Wilson'dur.* Wilson, Burke'ün Fransız Devrimi'ne ilişkin yorumlarını ve toplumsal değişim anlayışını destekleyen

¹⁰⁴⁵ Stanlis, "Introduction", **Selected Writings and Speeches**, s. 28-31.

¹⁰⁴⁶ Kramnick, "Introduction", Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. xxvi-xxviii; benzer bir yorum için bkz. Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, s. 329.

¹⁰⁴⁷ Arnold A. Rogow, "Edmund Burke and the American Liberal Tradition", **Antioch Review**, 17: 2, June 1957, s. 255-258, 262-265; bu çerçevede Burke'ü düşüncenin Theodore Roosevelt'deki yansımaları için bkz. Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, s. 395-425.

* Woodrow Wilson siyaset bilimcidir ve özellikle Anglo-Amerikan yönetim sistemi üzerine uzmanlaşmıştır.

düşünceler dile getirmektedir. Wilson’a göre, “O [Burke], eğer temeline inerseniz, Fransa’yı değil İngiltere’yi savunuyordu: -ve onun nefret ettiği şeyler gerçekten nefret uyandırıcıydı. Fransız devrimci felsefesinden nefret etti ve onun özgür insanlar için uygun olmadığını düşündü. Gerçekten bu felsefe kökten şerirdir ve yozlaştırıcıdır. Hiçbir devlet onun prensiplerine göre yönetilemez”. Wilson’a göre Fransız felsefesinin temel sorunu, gerçekte sayısız ilişkinin birlikteliğinden oluşan ve bir alışkanlık (habit) kurumu olan devleti, bir sözleşme ve önceden tasarlanmış düzenleme (deliberate arrangement) konusu olarak görmesidir. “Yönetimler, nesilden nesile işleyen yavaş değişimler dışında, hiçbir zaman başarılı ve istikrarlı şekilde değiştirilemezler.” Yönetimin temelleri ve ‘özgürlük’ gibi kavramların içeriği için, toplumun doğasına bakmak gerekir. Wilson’a göre toplum, ortak bir alışkanlığın, tecrübenin tekamülünün, iç içe geçmiş dirençli ilişkilerin inkişafının ürünü, mekanik değil yapısal (structural), yaşayan ve organik bir bütündür.¹⁰⁴⁸

Wilson kişisel olarak da Burke’e olan hayranlığını dile getirmiş; onun dehasını, yeteneğini, bitmeyen enerjisini, bağımsız ruhunu ve satırlarının heyecan verici niteliğini vurgulamıştır. Wilson daha sonra Devrim’in Fransa’nın liberal gelişimi açısından oynadığı rolün altını çizmekle birlikte, Burke hakkında verdiği iki konferansda, Jakoben radikalizmi mahkum etmektedir. Wilson’un bu tutumu, temelde düzensizlik ve radikalizme olan karşıtlığından ve anti-devrimci Britanya siyasal geleneğine yönelik derin ilgisinden kaynaklanmaktadır. Wilson, Burke’ün Amerikan Devrimi üzerine yazılarından alıntılar yapmakta ve onun düşüncelerini benimsemektedir. Britanya tarihinin devrim karşıtı gelişimini övmekte ve Burke’ün bu çerçevedeki argümanlarının felsefi geçerliliğini vurgulamaktadır. Soyut genellemelere karşı olan Burke somut koşullardan hareket etmekte ancak bu gerçekliği, mecazlar ve allegoriler yüklü sembolik bir dille ve edebi bir tatla yapmaktadır. Bu üslup ve insan doğasının derinlerine inen çözümlemeleri, onun satırlarında geçmişin olduğu kadar geleceğin de öngörüsünün bulunmasına yol açmaktadır.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁸ Rogow, “Edmund Burke and the American Liberal Tradition”, *Antioch Review*, s. 259-260.

¹⁰⁴⁹ Burke’ün Wilson üzerindeki etkisine ilişkin ayrıntılar için bkz. Maciag, *Edmund Burke and American Civilization*, s. 425-448.

20. yüzyılda değişen tarihsel koşullarla birlikte Burke yorumları da farklılaşmıştır. Birinci Dünya Savaşı, önceki yüzyılın ümitlerini ve liberal ideallerini yok etmiştir. İki dünya savaşı arası dönem, Burke metinlerinin nispeten önemsenmediği ve Burke'ün itibarının azaldığı bir zaman dilimine şahitlik etmiştir. Bu dönemde önemli bir tarihçi olan Sir Lewis Namier'in başını çektiği çeşitli yazarlar, Burke metinlerinin ideolojik yapısını vurgulayarak Wollstonecraft ve Paine'in eleştirilerine benzer düşünceler dile getirmişlerdir. Daha geniş anlamda 18. yüzyıl tarihinin *Whig*çi okunma biçiminin ıslah edilmesini amaçlayan yazarlar, bu çerçevede Burke'ün yazılarının tarihsel olguları çarpıttığını ve belirli çıkar ilişkilerinin hizmetine sunulduğunu dile getirmektedir. Buna göre Burke'ün düşünceleri, bazı hizip ve ilişkilerin maddi ve özel çıkarlarının üstünü örten iki yüzlü (hypocritical) maskelerin içeriğini oluşturmaktadır. 1930'lardaki bu ağır eleştirilere rağmen, Burke'ü düşünce özellikle Amerikalı yazarların çalışmaları ile tekrar ve hatta daha önce olmadığı kadar canlılık kazanmış ve olumlu bir içerikle ön plana çıkmıştır. Burke'ün bu çerçevede tekrar gündeme gelişi İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdir.¹⁰⁵⁰ Amerikalı Burke'ü bir yazarın dile getirdiği gibi, bu dönemde Burke'e yönelik büyük ilginin niteliği daha öncekilerden oldukça farklıdır. Burke sadece siyasal düşünceler tarihindeki birçok düşünürden herhangi birisi gibi değil yoğun, özel ve çağdaş bir ilgiyle okunmuştur. Burke'ün düşünceleri aktüel pratik sorunlara cevap veren bir şekilde değerlendirilmiş ve Burke daha önce hiç olmadığı kadar 'çağdaş (contemporary)' görülmüştür.¹⁰⁵¹

Bu çerçevede özellikle 1950 ve 1960'larda, Burke'ün entelektüel açıdan doğal hukuk geleneği içinden okunma biçimi ön plana çıkmıştır. En başta Russel Kirk olmak üzere Leo Strauss, Charles Parkin, Peter Stanlis, Francis Canavan, Bruce Frohnen ve Joseph L. Pappin III gibi yorumcular bu bağlamda oluşan literatürün başlıca yazarlarıdır. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Burke'ün bu okunma biçimi, onun liberal empirist gelenekle olan bağlarını ve bu temele dayanan metinlerini göz ardı etmektedir. Burke'ün 19. yüzyıldaki 'liberal faydacı' okunma

¹⁰⁵⁰ Burke'ün bu dönemde yoğun şekilde gündeme gelişinin çeşitli nedenlerine ilişkin olarak bkz. **A.g.e.**, s. 488-489, 521-523.

¹⁰⁵¹ Kramnick, "Introduction", Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. xxviii-xxx.

biçimine tepki gösteren bu doğal hukukçu yorum biçimi,¹⁰⁵² tarihsel açıdan bakıldığında, ilk ortaya çıkışı açısından ‘Amerikan soğuk savaş muhafazakarlığı’ şeklinde tezahür etmektedir. Gerçekte bu tarihsel konumlanışla, entelektüel okuma biçimi birbirini bütünlemektedir.¹⁰⁵³ Çünkü 1940’larda başlayan doğal hukuka dayalı muhafazakarlık anlayışı ilk etapta Burke’e atıfta bulunmamıştır. Hatta 1940’ların sonlarına kadar Burke ve doğal hukuk bir arada düşünülmemiş ve yorumlanmamıştır. Ne zamanki doğal hukukçu muhafazakar düşünürler soğuk savaş koşullarına göre siyasal tavır almaya başlamışlar, o zaman Burke ‘soğuk savaş muhafazakarlığı’nın bilge düşünürü olarak gündeme gelmiştir.

Burke’ü doğal hukuk geleneğinden okuyan bu düşünürlerle göre, Batı dünyasının karşı karşıya kaldığı temel sorun, evrensel ahlaki ilkeleri reddeden ideolojilerin yol açtığı olumsuzluklar ve bunun beraberinde getirdiği tehditlerdir. Savaş sonrası dönemde gündeme gelen ‘rölativizm’ ve ‘kesinlik ideali (ideal of certainty)’ne yönelik eleştiriler, yeni muhafazakar düşünürler için en önemli sorunu oluşturmaktadır. ‘Liberal faydacı’ Burke’ün rölativizme götüreceğini ve totaliter tehdiye karşı duramayacağını düşünen yazarlar, liberalizme ve onun yarattığı ‘insan’ ve ‘toplum’ algılamasına yönelik eleştirilerden hareketle, Cicero ve Aquinas çizgisinde doğal hukukçu bir Burke yorumu geliştirmişlerdir. Hindistan politikasına ilişkin yazılarının ön plana çıkarıldığı bu yorumda, Burke belirli eylemleri emreden ve bazılarını da yasaklayan Tanrının sabit evrensel ilkeleri ya da ahlaki yasalarının savunucusu olan bir filozof olarak sunulmaktadır. Bu tarz Burke’çüler muhafazakarlığı, liberalizm ve sosyalizme karşıt ayrı bir ideoloji olarak tanımlamakta ve Burke metinlerini bu perspektiften hareketle okumaktadırlar.¹⁰⁵⁴

Burke, muhafazakar ideolojinin kurucu babası olarak görülmekte ve düşünceleri Batı

¹⁰⁵² Stanlis, “Introduction”, **Selected Writings and Speeches**, s. 28-43.

¹⁰⁵³ Kramnick, “Introduction”, Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. xxxi-xxxiii; Kramnick’in, Burke’ün doğal hukukçu okunma biçimi ile ‘soğuk savaş muhafazakarlığı’ arasında kurduğu ilişkiye ve bu çerçevedeki yorumlarına, aynı gelenekte yer alan Pappin’in verdiği yanıtlar için bkz. Joseph Pappin III, “On the Use and Abuse of Edmund Burke”, **Intercollegiate Review**, Spring 2000, 35, 2, s. 44-47.

¹⁰⁵⁴ Russel Kirk, John Stuart Mill’den hareketle hem Benthamcı liberalizmin hem de Marxçı sosyalizmin toplumsal düzeni kökünden baltaladığını dile getirmektedir. Buna göre, Hegel felsefesi ile tamamlanmış Benthamcı bir faydacı olan Marx, faydacı bir toplum düzeninin Hegel’in düşlediği totaliter bir devlet çerçevesi içinde gerçekleştirilmesinin kuramcısıdır. Aydın Yalçın, “Çağdaş Muhafazakarlık ve Siyasi İstikrar”, Atilla Yayla, **Sosyal ve Siyasal Teori -Seçme Yazılar-**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Baskı, 1999, s. 294; Francis Canavan, “The Founder of Conservatism”, **Modern Age**, 26: 3/4, (1982: Summer/Fall), s. 330-331.

medeniyetini yıkıma doğru sürükleyen totalitarizme, sekülerizme, materyalizme, standartların yitirilmesine, soyut argümanlara dayalı aşırı özgürlük anlayışına kısacası yeni muhafazakar (new conservatives)¹⁰⁵⁵ düşünürlerin bakış açısıyla, sosyal düzenin bozulmasına ve istikrarsızlığa götürecek unsurlara karşı bir ilaç olarak düşünülmüştür.¹⁰⁵⁶

Bu yorum biçiminin en önemli temsilcisi, 1950'lerden beri sürekli bu konuya ilişkin eserler veren ve üretken bir yazar/düşünür olan Russel Kirk'tir (1918-1994). Kirk çalışmalarında Burke'ün düşüncesinin ve eylemlerinin günümüzdeki çatışmaların çözülmesi için taşıdığı değerin altını çizmekte ve Burke'ü çağdaşlar için bir klavuz olarak sunmaktadır. Kirk'in vurgusu özellikle Amerikan siyasetinin yönlendirilmesinde Burke'ün düşüncelerinin önemine ilişkindir. Kirk'e göre Amerika'nın siyasal rolü/konumu, birçok açıdan emperyal Britanya'nın 18. yüzyılın sonlarındaki durumuna benzemektedir.¹⁰⁵⁷ "İngilizler gibi... Amerikalılar [da]... düzen, adalet ve özgürlük düşmanlarına karşı medeniyetin savunucuları[dır]" Emperyal vazifeleri olan Amerikan siyasetinin, bu nedenle emperyal zihinlere ihtiyacı vardır. Kirk'e göre, ulusal sınırları ve nesilleri aşan sorunlara hitap eden Burke'ün düşünceleri, Amerikalılar için en iyi örnektir. Ayrıca Burke zaten Amerikan siyasal geleneğinin önemli bir parçasıdır; dışarıda duran yabancı bir kişilik değildir.¹⁰⁵⁸

Kirk'e göre, Burke'ten daha çok ideolojiden ve siyasal soyutlamalardan nefret eden "pratik bir devlet adamı" bulmak mümkün değildir. Ancak Kirk'in, Burke'ü düşünceyi ideoloji karşıtı ve bir anlamda 'doğal' olarak görmesinin, bizatihi ideolojik bir kavrayış olduğunu ifade etmek gerekir. Kirk'in 'insan' ve 'toplum'a ilişkin düşüncelerinden hareketle, bu durumun çeşitli örneklerini bulabiliriz. Örneğin

¹⁰⁵⁵ Kavramı bu dönemin başlarında ilk kullanıma sokan Viereck olmuştur. Bkz. Peter Viereck, "But I'm a Conservative!", **Atlantic Monthly**, 165, April 1940, s. 543.

¹⁰⁵⁶ Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, s. 491-492.

¹⁰⁵⁷ Bu benzerlikten hareketle, Kirk'in, Burke'ün düşüncelerini Amerikan siyasetine uygulamasının somut örnekleri için bkz. Russel Kirk, "Edmund Burke and the Future of American Politics", **Modern Age**, 31:2, (1987: Spring), s. 107-114.

¹⁰⁵⁸ Kirk, "Why Edmund Burke Is Studied", **Modern Age**, s. 242-243; O'Brien, Soğuk Savaş koşullarında Burke'ün bu şekilde yorumlanmasının, Amerikan dış politikasında "önleyici savaş (preventive war)" yanlısı argümanları desteklemek için kullanıldığını dile getirmekte ve bu yaklaşıma çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Conor Cruise O'Brien, "Ireland, Circumstances and Modern Anti-Communism", (ed.) Daniel E. Ritchie, **Appraisals and Applications**, s. 172-175.

Kirk, toplumsal düzenin temeline Hristiyanlık dinini yerleştirmektedir: “Bizim medeni sosyal düzenimizin temeli, Burke’ün Britanya’ında olduğu gibi, bir ideoloji ya da bir ‘silahlı doktrin’ değildir... Hristiyanlık dinidir.”¹⁰⁵⁹ Kirk’in de örneklediği gibi, muhafazakar düşünürler, toplumsal ve siyasal düzen için tehdit olarak gördükleri düşünsel sistemleri, negatif anlamda ‘ideoloji’ olarak nitelemektedir. Kendi düşünceleri ise insan doğası, tarih, gelenek, tecrübe ve Tanrısal iradeye kadar uzanan referans çerçevesi içinde sağduyunun ürünleri olarak görülmektedir.

Burke’ü savaş sonrası dönemde ‘bilge kahin’ konumuna yükselten, en etkili yeni muhafazakar düşünür Russel Kirk olmuştur. Kirk ve ona katılan diğer yorumcular, Burke’ü dinsel temellere vurgu yapan bir doğal hukuk savunucusu olarak okumaktadır. Bu yoruma göre Burke, Locke ya da Rousseau’daki Aydınlanma’nın ürünü seküler ‘doğal hak/hukuk’ anlayışından farklı olarak, Aquinas çizgisindeki daha dinsel içerikli anlayışı savunmaktadır.¹⁰⁶⁰ Ancak buradaki temel sorun, Burke metinlerinde bu anlayışın açık bir savunusunun bulunmaması ve hatta aksi ifadelerin de yer almasıdır. Bu durum Kirk gibi düşünürleri, metinlerin taşıdığı teknik sorunları, Burke’ü düşüncenin özünü açığa çıkartma gibi bir misyon edinerek aşmaya sevk etmektedir. Bu yaklaşımın mantıksal açıdan zayıf olduğunu, Burke tarzında yazmaya çalışan Kirk’in satırlarında ancak duygusal açıdan ikna edici olabileceğini söyleyebiliriz.

Burke’ün Fransız Devrimi eleştirisi ve Jakobenizm’e ilişkin değerlendirmeleri, bu çerçevede bir tür ‘*totalitarizm*’ eleştirisi olarak okunmaya ve sunulmaya başlanmıştır. Buna göre Burke’ün müdacele ettiği devrimci ideoloji, özgürlük ve eşitlik kisvesi altında gerçekte özgürlüğün koşullarını yok etmekte, otoriter ve totaliter bir devlet yaratmaktadır. Bir diğer deyişle, Fransız Devrimi modern totalitarizmin tarih sahnesine çıkan ilk örneği olarak görülmektedir. Kirk’e göre, 18. yüzyılın sonunda Burke, ideolojik fanatizm çağının ilk ideolojisi olan Jakobenizm’e karşı mücadele etmiştir. 1940’larda Amerikalılar ve müttefikleri ise aynı türden fakat yeni devrimci ideolojilerin meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştır. Burke’ün sesinin çağdaş sorunlara ilişkin olarak hala yankılanmasının ana

¹⁰⁵⁹ Russel Kirk, “The Living Edmund Burke”, **Modern Age**, 26:3/4, (1982: Summer/Fall), s. 323-324; Kirk, “Edmund Burke and the Future of American Politics”, **Modern Age**, s. 108, 109-110.

¹⁰⁶⁰ Russel Kirk, “Burke and Natural Rights”, **Review of Politics**, 13, no. 4, October 1951, s. 441-456.

sebebi, Batı medeniyetinin temellerini oluşturan toplumsal ve siyasal düzeni hedef alan fanatik ve devrimci ideolojilerin saldırılarıdır. Kirk, 1950’lerden itibaren Amerika ve Britanya’da Burke üzerine yapılan çalışmaların olağanüstü şekilde artmış olmasını, bu tarihsel şekillenmenin sonucu olarak görmekte ve kendisi de bu üretimi şiddetle desteklemektedir.¹⁰⁶¹

Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu bakış açısı Fransız Devrimi ve Jakobenizm’de tespit ettiği totaliter tehdidi, doğrudan Aydınlanmacı dünya görüşü ile ilişkilendirmektedir. Aydınlanma’nın akılcılığı, özgürlük anlayışı, toplumsal ve siyasal çözümleri kısacası dünyaya bakış açısı, bu Devrim’in ve daha sonraki devrimlerin ideolojik arka planını oluşturmaktadır. Örneğin Stanlis’e göre, Burke’ün bütün hayatı boyunca mücadele ettiği ve Amerikalıların 1950’lerde kendilerini savunmak zorunda oldukları şey, Aydınlanmacı kibir ve aşırı güvenin sonucudur. Mantıksal akla, bilime ve ilerlemeye sınırsız iman, terörün hakimiyetine ve siyasal despotizme yol açmaktadır.¹⁰⁶²

Yukarıda aktardığımız Kirk’in bakış açısını paylaşan benzer yorumları, birçok düşünürde bulmak mümkündür. Örneğin O’Brien’a göre, “günümüzün perspektifinden hareketle, Burke’ün Fransız Devrimi’ne karşı yazdıklarını, ilk büyük totaliter yenilenme (innovation) deneyine karşı, ilk büyük entelektüel direniş eylemi olarak görebiliriz”. Buna göre Burke, 20. yüzyılın Lenin’den Stalin’e, Mao’dan Pol Pot’a kadar ütopyacı projelerinin işleyiş mantığına ilişkin kehanette bulunmakta ve her tür totalitarizme karşı kullanılabilecek argümanların ilk biçimlerini sunmaktadır.¹⁰⁶³ Stanlis’in ifadesiyle, Burke’ün “Fransız Devrimi’nin totaliter meydan okumasına verdiği cevap, 20. yüzyıl insanı için özel bir anlama sahiptir. Biz de, toplumu ve devleti herşey bireyi hiçbir şey haline getiren Jakoben popüler kolektivizm türleri ile karşı karşıya bulunmaktayız... Eğer Hristiyan Avrupa toplumu

¹⁰⁶¹ Kirk, “Why Edmund Burke Is Studied”, **Modern Age**, s. 240-241; ayrıca Kirk, Burke’ün düşüncelerini vurgulamanın yanında, Burke’le birlikte tek bir partinin, düzen partisinin (the party of order) mensupları olarak nitelediği Adam Smith ve Samuel Johnson’ın düşüncelerinin de yeniden okunmasını önermektedir. Russel Kirk, “Three Pillars of Order: Edmund Burke, Samuel Johnson, Adam Smith”, **Modern Age**, 25: 3, (1981: Summer), s. 226-233.

¹⁰⁶² Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 45-46.

¹⁰⁶³ O’Neill, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 108; O’Neill, Burke’ün Fransız Devrimi’ne totaliter olduğu için karşı çıktığını savunmanın mümkün olmadığını, 20 .yüzyıla ait olan ve muhtemelen Burke için herhangi bir anlamı olmayan bir fenomenin (totalitarizm) bu şekilde kullanılmasının yanlış olduğunu dile getirmektedir. **A.g.e.**, s. 109.

(commonwealth) hayatta kalacak ve dünyanın her tarafında medeniyetin ahlaki normlarını şekillendirecekse, bütün insanlar fakat özellikle Amerikalılar Burke’ün siyaset felsefesinden önemli dersler almak zorundadırlar”.¹⁰⁶⁴

Bu bakış açısına göre Jakobenizm deneyimi, yirminci yüzyılın totaliter akımlarının temelinde yatan özel bir ütopyacı kafa yapısının ilk ortaya çıkış biçimi olarak görülmektedir. Bu çerçevede Burke’ün eleştirileri, totalitarizme ve ütopyacılığa karşı argümanların referans kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. Örneğin modern totalitarizm ile Jakoben sistem arasındaki benzerliklere dikkat çeken tarihçi Geoffrey Bruun, *Reflections*’dan yaptığı alıntılarla, Burke’ün tespit ve eleştirilerinin güncelliğini vurgulamaktadır: Jakobenizm, totaliter bir yönetim anlayışı olarak devrim yöntemine modern anlamını vermiştir. Günümüze dek ulaşan süreçte gerçekleşen devrimler, bir ölçüde bu Jakoben ruhu paylaşmış, onun örnekliğini ve mirasını kullanmıştır. Jakoben sistem kendisine karşıt olarak düşündüğü herşeyi yıkmayı amaçlamış; Jakoben önderlik mutlak ve dışlayıcı bir iktidara sahip olmuş; din karşıtı tutumu nedeniyle siyasal iktidarı seküler yaptırımlarla (secular sanctions) meşrulaştırmış; eğitimi, kültürü ve hatta yurttaşların zihinlerini denetleyebilmek için Devrim düşmanlarına karşı acımasız olmuş ve siyasal muhalefete izin vermemiştir. Buna benzer özellikleri sıralayan Bruun, Robespierre’i de, “insanlığı (humanity) idealize eden fakat... insanlardan hoşlanmayan”^{*} modern ütopyacı diktatörlerin bir örneği olarak görmektedir. Bruun’a göre “Jakoben ilkelerin ve uygulamaların en derin eleştirisini” sunan *Reflections*, günümüzde insanların kendisinden çok şey öğreneceği düşünceleri içermektedir.¹⁰⁶⁵

Bu bağlamda Burke ile George Orwell ve ‘*Reflections*’ ile ‘*1984*’ arasında çeşitli açılardan benzerlik kurulduğunu da belirtmek gerekir.¹⁰⁶⁶ Gordon Marsden, Britanya’da genellikle siyasal spektrumun karşıt taraflarında görülmelerine rağmen, iki düşünürün paylaştığı ortak bakış açısının altını çizmektedir: İki düşünürün çalışmaları da kendi zamanları için bir ‘kehanet ve uyarı’ taşıyan eserler olarak

¹⁰⁶⁴ Stanlis, **Edmund Burke and the Natural Law**, s. 247-248.

^{*} Bu ifadeler, Burke’ün Rousseau ve devrimcileri tanımlamak için kullandıklarıyla aynıdır.

¹⁰⁶⁵ Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, s. 549-552.

¹⁰⁶⁶ Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 56; Nisbet, **Conservatism: Dream and Reality**, s. 10-11.

görülmüştür. Orwell, 1984'te *Big Brother*'ın karabasan dünyasını gözler önüne serip *Hayvan Çiftliği*'nde Stalinizm'in eleştirisini yaparken, Burke *Reflections*'da Devrim'in henüz gerçekleşmemiş sonuçlarını öngörerek sığağı sığağına benzer bir eleştirisini yapmaktadır. İki düşünür için de, akla fazla güvenmenin (over-reliance) sonucu, acımasız araçların soyut amaçlarla meşrulaştırılmasıdır. Burke ve Orwell kendi dönemlerinde, insanlara deneylerindenki fareler gibi bakan düşünürlere ya da filozoflara ve bu bakış açısının yol açtığı totaliter sistemlere karşı çıkmıştır. Burke'ün sert eleştiriler yönelttiği Devrimci yönetimin, yeni bir insan ve toplum yaratmak için başvurduğu mülkiyet, yönetim, din ve eğitimin bütün yönleriyle rasyonelleştirilmesi, zihinleri yeniden inşa etmek için yeni bir takvim, din ve ritüeller geliştirilmesi, özcesi zamanın, geçmişin ve onun simgelerinin kontrolü için yapılanlar, Orwell'in 1984'te betimlediği totaliter düzenin göstergelerine benzemektedir. Marsden bu durumu, eski bir Sovyet sözüyle açıklamaktadır: “Kesin olan sadece gelecektir... geçmiş sürekli değişir.” Marsden'e göre Burke ve Orwell'i birleştiren nokta, karabasan bir gelecekte kaçınmak için geçmiş ve şimdiyi uygun şekilde birleştirmeyi ve bu bağlamda ortak duygu ve düşüncelere dayanmayı önermeleridir. Orwell için de özgür bir geleceğe sahip olmak, ancak geçmişte duyulan inançla mümkün olabilir.¹⁰⁶⁷

Burke'ün yazılarında, Jakobenizm'in Avrupa medeniyeti hatta bütün bir tarih için yarattığı tehdit algılaması çerçevesinde ifadesini bulan açıklamaları, Soğuk Savaş döneminde, Batı medeniyeti'ne yönelik komünizm tehdidi algılaması bağlamında aktüelleş(tiril)miştir. Ancak bunun ilk örneğini 1918 gibi erken bir tarihte bulmak mümkündür. Oxford'da İngiliz hukuku profesörlüğü yapmış olan A. V. Dicey'in “*Burke on Bolshevism*” başlıklı yazısı, Burke'ün metinlerinin bu çerçevede yorumlanmasının ya da bir tür siyasal propaganda aracı olarak kullanılmasının örneğini oluşturmaktadır. Dicey, Burke'ün yazılarında ‘Fransa’ geçen yerlere ‘Rusya’ yazarak, metinlerin ne kadar güncel olduklarını ve Burke'ün de ne kadar ileri görüşlü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dicey'e göre, Burke'ün Fransa Devrimi eleştirisi çağının sınırlarını aşan bir kehanetin göstergesidir; aynı

¹⁰⁶⁷ Marsden'in Burke ve Orwell'in ortak yanlarına ilişkin değişik örnekleri için bkz. Gordon Marsden, “Orwell and Burke: Strange Bedfellows”, **History Today**, 53, 7, Temmuz 2003, s. 24-25.

argümanlar Rus Devrimi'ne karşı da ileri sürülebilir.¹⁰⁶⁸ Kirk'in ifadesiyle, "kahince yeteneğiyle Burke, bizim çarpık dünyamızı ortaya çıkartan şeylerin halini kavramıştır. Geçen iki yüzyıla rağmen, aynı düzeye getirme (leveling) ideolojisine ve bütüncül (totalist) siyasete tutkulu karşı koyuşu, gücünden hiçbir şey kaybetmemiştir. Onun Jakobenler için söyledikleri, bizim sıkıntılı çağımızda Marksist ideologlar için daha çok [aynı şekilde] geçerlidir".¹⁰⁶⁹

Tarihsel bağlamı açısından Soğuk Savaş döneminde tezahür eden bu tarz yorumları, çeşitli düşünürlerde bulmak mümkündür. Gerçekte, tüm farklılıklarına rağmen, Fransız ve Rus Devrimi ya da Jakobenler ve Marksistler arasında kurulan benzerlikler, Burke'ten bağımsız olarak bu dönemde gündeme gelmektedir.¹⁰⁷⁰ Dolayısıyla Burke'ün anti-radikalizmi, Batı medeniyetini totaliter/ideolojik/ütopik vb. saldırıya karşı koruma misyonuyla hareket edenlere çok işlevsel görünmüştür: Burke'ün yazılarını bir araya getiren Bredvold ve Ross'a göre, Burke Jakobenler'den değil de komünistlerden bahsediyormuş gibi yazmaktadır. Devrimcilerin nitelikleri, amaçları ve hayatın her alanına el atan totaliter bakış açıları, bu iki olguyu sıradan bir despotizmden farklılaştırmakta ve Batı medeniyetinin şu ana kadar ulaşmış olan ahlaki, dini, sosyal ve siyasal özelliklerini yıkıma sürüklemektedir. Benzer vurgular yapan Raymond Moley'in ifadesiyle, "Rusya'daki kirli Marksçı devrimin sonucunda, biz [de] medeni düzene, adalete, ahlaka ve dine aynı karşı çıkışla yüz yüzeyiz. Burke

¹⁰⁶⁸ A. V. Dicey, "Burke on Bolshevism", **The Nineteenth Century and After**, Vol. LXXXIV, Temmuz-Aralık 1918, Spottiswoode, Ballantyne & Co Ltd., London, s. 275-287, aktaran, Goodrich, **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer**, s. 36-37; ayrıca bkz. O'Brien, "Ireland, Circumstances and Modern Anti-Communism", (ed.) Daniel E. Ritchie, **Appraisals and Applications**, s. 169.

¹⁰⁶⁹ Kirk, "Why Edmund Burke Is Studied", **Modern Age**, s. 243; Minogue'un ifadesiyle, "Burke'ün Fransız devrimi için söylediği şeyler Batıda komünizm aleyhine ileri sürülen tüm görüşlere kaynaklık etmiştir. Fransız ve Rus ütopyacılığının her ikisi de kendi ülkelerini büyük kan deryaları ile ıslatmışlardı. Burke bunun böyle olacağını henüz ilk kellenin giyotine gitmesinden çok önce tahmin etmişti". Kenneth Minogue, **Siyaset ve Despotizm**, çev. Ünal Gündoğan, Ankara: Liberte Yayınları, 2002, s. 94-95.

¹⁰⁷⁰ Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında Fransız Devrimi'ne ilişkin değerlendirmelerde komünizm deneyimi ile benzerlik kuran yorumlara rastlanmaktadır. Örneğin Mooers'in ifadesiyle, "Fransız revizyonist tarihçiliğinin en süzme örneklerinden biri olan François Furet, açıkça "Jakobenlerin elinde devrimin kontrolden çıkışını [dérápaga; yerden kesilmek], yirminci yüzyılda Stalinci diktatörlüğün yarattığı dehşet" ile birlikte anlamakta, "bugün Gulag, bizi Terör dönemini yeniden düşünmeye sevketmektedir, çünkü projeler aynıdır" demektedir." Mooers, **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu**, s. 10.

gibi [biz de], ‘soğuk kalplerin ve kirli anlayışların ürünleriyle/evlatlarıyla’* uzlaşamayız. Kendi muhafazakarlığımızı savunma cesaretini göstermeliyiz”.¹⁰⁷¹

Benzer şekilde, Huntington’un Burke’ü argümanlardan hareketle oluşturduğu muhafazakarlık anlayışını, Amerikan liberallerine ısrarla tavsiye etmesi bu bakış açısının bir ürünüdür. Burke’ün “gerçek siyasal düşmanlara karşı gerçek siyasal savaşlarda mücadele ettiği”nin altını çizen Huntington, başını Russel Kirk’in çektiği ‘Yeni Muhafazakarlık (New Conservatism)’¹⁰⁷² akımına çeşitli eleştiriler yöneltmekte,¹⁰⁷³ ve komünizmin liberal dünya için yarattığı tehdidi muhafazakar anlayışın merkezine yerleştirmektedir. Burke’ün, Jakobenizm’in Avrupa medeniyeti için yarattığı tehdide karşı gösterdiği tepkiye benzer şekilde, “komünizmin ve Sovyetler Birliği’nin meydan okuması yok edilene ya da etkisiz duruma getirilene kadar, Amerikan liberallerinin temel amacı yarattıkları düzeni muhafaza etmek olmalıdır... O [muhafazakarlık], insana sosyal düzenin kurumsal ön koşullarını hatırlatmaktadır. Bu ön koşullar tehdit edildiğinde, muhafazakarlık yalnızca uygun değil zaruri hale gelir. Amerikan liberalizminin başarılarını muhafaza etmek için, liberallerin muhafazakarlığa başvurmaları değil muhafazakar olmaları gerekir...”¹⁰⁷⁴

Bu noktada, komünist dünyaya karşı Batı medeniyetinin savunusu gibi ortak bir misyonda birleşmekle ve ikisi de Burke’e atıfta bulunmakla birlikte, Kirk ve Huntington tarzı muhafazakarlığın farklı olduğunun altını çizmek gerekir. Kirk eleştirilerini liberalizme ve onun ürünü olarak gördüğü kurumsal yapılara da yöneltmekte ve Burke’ü muhafazakarlığı ayrı bir ideoloji olarak savunmaktadır. Huntington ise, tam da bu nedenlerle Kirk’i eleştirmekte ve Burke’ten hareketle, mevcut düzene karşı ciddi bir tehdit açığa çıktığında tezahür eden ‘durumsal bir muhafazakarlık’ anlayışını savunmaktadır. Bu bakış açısında Burke’ü

* Bu minvalde yazan diğer düşünürler gibi, Moley de *Reflections*’dan çeşitli alıntılar yapmaktadır.

¹⁰⁷¹ Burke’ün düşüncelerinin bu şekilde gündeme gelmesinin, farklı tarihlerden ve düşünürlerden çeşitli ve ayrıntılı örnekleri için bkz. Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, s. 539-554.

¹⁰⁷² 1950 ve 1960’larda oluşan ve başını Russel Kirk’in çektiği Yeni Muhafazakar (New Conservatism) akımı, 1970 ve 1980’lerde gündeme gelen Neo-Muhafazakar (Neoconservatism) akımla karıştırmamak gerekir. Bu iki düşünce geleneği, hem tarihsel açıdan hem de içerik açısından birbirinden ayrılmaktadır. Kramnick, “Introduction”, Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. xxxi-xxxvi.

¹⁰⁷³ Eleştirilerin ayrıntıları için bkz. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 470-472.

¹⁰⁷⁴ **A.g.m.**, s. 473.

muhafazakarlık, liberalizmin argümanlarına ve oluşturduğu kurumsal yapıya düşman değildir; tam tersine onların belirli koşullar altında savunusu için istihdam edilmiş, Huntington'un ifadesiyle "araçsal (instrumental)" nitelikte bir ideolojidir. Oysa Kirk'in başını çektiği yeni muhafazakar anlayışta, Burke'ü argümanlar tarihsel koşullar içinde kavranmakla birlikte, bunlar araçsal değil temel ilkeleri oluşturmaktadır. Doğal hukuk anlayışının taşıdığı evrenselliği içeren bu bakış açısında, muhafazakarlık zorunlu olarak belirli koşullarla ilişkili değildir; genel olarak geçerli olan 'otonom bir düşünceler sistemi'dir.¹⁰⁷⁵

Birinci ve ikinci bölümde, düşüncelerinin çeşitli açılardan Burke'e olan benzerliğini ele aldığımız Hayek'e göre ise, "muhafazakarlığın modern taraftarları, bir teorik temel inşa etmede, kendilerini, değişmez şekilde, hemen hemen tamamıyla liberal olduklarını düşünen yazarlara başvurur bulmuşlardır". Hayek için liberalizmin İngiliz ataları *Old Whigler*'in takipçilerinden birisi olan Burke de bunun istisnası değildir: "Macaulay, Tocqueville, Lord Acton ve Lecky, kesinlikle, ve haklı olarak, kendilerini liberal olarak gördüler; ve hatta Edmund Burke sonuna kadar bir 'Old Whig' olarak kaldı ve kendisinin bir 'Tory' olarak görüldüğünü bilse ürperirdi."¹⁰⁷⁶ Ayrıca Hayek kendisini de aynı düşünce geleneği içinde görmektedir: "Fikirlerin evrimi hakkındaki bilgim arttıkça, sadece -'eski' kelimesi üzerinde bir vurgulama ile- nadim olmayan bir Eski Whig olduğumun farkına daha çok varmaktayım."¹⁰⁷⁷

Bu çerçevede Hayek, İskoç Aydınlanması düşünürlerinde bulduğu evrimci düşünce geleneği içine Burke'ü de yerleştirmekte ve onun özellikle siyaset teorisine ilişkin çıkarımlarının altını çizmektedir. Hayek'e göre, İskoç Aydınlanması'nın beşeri ilişkilere dair argümanlarından "siyaset teorisi için çıkartılması gereken neticeler, mükemmel anlatımlarını, eserlerinde sistematik bir teoriyi boşuna arayacağımız, *büyük kâhin Edmund Burke*'de buldu."¹⁰⁷⁸ Burke'ün Aydınlanma aklına ve Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerini haklı gören Hayek, benzeri

¹⁰⁷⁵ **A.g.m.**, s. 454-455, 463; Kirk, "Three Pillars of Order: Edmund Burke, Samuel Johnson, Adam Smith", **Modern Age**, s. 228; doğal hukukçu Burke yorumu çerçevesinde, 'evrensellik' ve 'geleneksellik', 'muhafazakarlık' ve 'radikalizm' arasındaki gerilimli ve paradoksal ilişki ve bu ilişkinin Amerika'da burjuvazinin çıkarları ile bütünleşmesine dair analizler için bkz. Kramnick, **The Rage of Edmund Burke**, s. 46-48.

¹⁰⁷⁶ Hayek, "Niçin Muhafazakar Değilim?", **Liberal Düşünce**, s. 76.

¹⁰⁷⁷ **A.g.m.**, s. 83.

¹⁰⁷⁸ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 35.

eleştirileri sosyalizme ve planlamaya yönelik olarak kullanmaktadır. Hayek kendisinin muhafazakar olmadığını anlatmaya çalışsa ve kendisi için ‘liberal’ sıfatını kullansa da, bunun çoğu zaman yanlış anlaşıldığını belirtmektedir.¹⁰⁷⁹ Hayek’e göre, *Whig* geleneği ya da *Whigism* olarak adlandırdığı düşünsel prensipler, Burke’un ve kendisinin bağlı bulunduğu, “bütün keyfi iktidara istikrarlı şekilde muhalefet etmiş olan yegane idealler setinin adıdır”.¹⁰⁸⁰ Ayrıca Hayek, kendisiyle 1986’da yapılan bir mülakatta, Burke’un de, Smith’in de özünde birer *Whig* olduklarını ve kendisinin de ‘Burke’ü bir *Whig* olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸¹ Russel Kirk’in daha dinsel temelli Burke okumasıyla Hayek’in ‘Old Whig’ yorumu birbirinden farklı olmakla birlikte, iki düşünür de, toplumun radikal şekilde yeniden düzenlenmesine ve ‘toplumsal mühendislik’ çabalarına karşı çıkmakta ve minimalist bir devlet anlayışını savunmaktadır.¹⁰⁸²

Burke’un *les philosophes* ve Fransız devrimcilerde gördüğü, bireyci zihniyetle kapsayıcı devlet anlayışının birbirini bütünleyen yapısına ilişkin değerlendirmeleri, benzer şekilde Tocqueville ve Hayek’te de açığa çıkmaktadır. Rasyonalist temeldeki bir bireycilikten hareketle, özgürlük için elzem olan toplumsal yapı unsurlarını ya da ara erkleri yok eden devrimciler, sonuçta devlette açığa çıkan zora dayalı, mutlak ve merkezi bir iktidara ulaşmaktadır. Burke’un daha önce ele

¹⁰⁷⁹ “...bütün hayatım boyunca kendimi liberal olarak tanımlamış olmama rağmen son zamanlarda bunu gittikçe artan bir tereddütle yapıyorum -sadece bu terimin Birleşik Devletler’de mütemadiyen yanlış anlamalara sebep olması yüzünden değil, fakat, aynı zamanda, benim pozisyonumla rasyonalist Kıta Avrupası liberalizmi ve hatta faydacıların İngiliz liberalizmi arasındaki büyük uçurumun gitgide daha fazla farkına varmam yüzünden. Eğer liberalizm, hala, 1827’de 1688 devriminin ‘bugünkü lisanda liberal veya anayasal adı verilen prensiplerin zaferi’ olduğunu söyleyen bir İngiliz’in kastettiği anlama gelseydi, veya, Lord Acton’ın söylediği gibi, Burke, Macaulay ve Gladstone’dan üç büyük liberal filozof olarak bahsedilseydi, veya, hala Harold Laski gibi, Tocqueville ve Lord Acton ondokuzuncu yüzyılın belli başlı liberalleri olarak kabul edilseydi, gerçekten, kendimi bu isimle adlandırmaktan şeref duymam gerekirdi.... Bu yüzden, benim liberalizm olarak adlandırdığım şeyin bugün aynı ismi kullanan hiçbir politik hareketle bir alakasının olmadığını kavramak zaruridir.” Hayek, “Niçin Muhafazakar Değilim?”, **Liberal Düşünce**, s. 81-82.

¹⁰⁸⁰ “Daha sonradan Avrupa’nın bütününde liberal hareket olarak bilinme noktasına gelen şey ilham kaynağı olan ve Amerikan kolonistlerinin kendileriyle birlikte yeni Dünya’ya taşıdıkları –ve onlara bağımsızlık mücadelesinde ve anayasanın yapılmasında rehberlik eden- fikirleri temin eden şey İngiliz Whiglerinin idealleriydi. Hakikaten, bu geleneğin mahiyeti Fransız Devrimi’nin totaliteryen demokrasi anlayışının ve sosyalist eğilimlerin tesiriyle değişene kadar, “Whig”, özgürlük kanadının (partisinin) genel olarak bilinen adıydı... Whigism, tarihsel olarak, benimsediğim fikirler için doğru isimdir... halihazırda sahip olduğumuz bilginin ışığında yeniden ifade edilmeyi gerektirmelerine rağmen temel prensipler hala Old Whiglerin prensipleridir.” **A.g.m.**, s. 82-83.

¹⁰⁸¹ Gregg, “A New Name for an Old Whig”, **Policy**, s. 39; “serbest piyasanın yorulmak bilmez savunucusu Friedrich Hayek, ideolojik nesebini Burke’e kadar götürmektedir.” Gengembre, “Burke”, (ed.) J. Losco ve L. Williams, **Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views-**, s. 395.

¹⁰⁸² Maciag, **Edmund Burke and American Civilization**, s. 511-512.

aldığımız bu çerçevedeki değerlendirmelerinin dayandığı metodolojik argümanlar, farklı tarihsel koşullarda kendisini Tocqueville ve Hayek'in düşüncelerinde de göstermektedir. Toplumsal ve siyasal özgürlüğün koşullarına ilişkin benimsenen belirli bir perspektife dayanan bu yaklaşım, Aydınlanma'nın rasyonalist bireyciliğini otoriter ve hatta totaliter bir merkezi siyasal iktidarla ilişkilendirmektedir.

Tocqueville'in ifadesiyle, "günümüzde *sosyalizm* adı altında gösterilen yıkıcı kuramların kaynağının yenilerde olduğu sanılır; bu bir hatadır: Bu kuramlar ilk iktisatçılarla [fizyokratlarla] çağdaştırlar. Berikiler toplumun biçimlerini değiştirmekte, düşledikleri tepeden tırnağa güçlü hükümeti kullanırlarken, ötekiler aynı iktidarı, toplumun temellerini yıkmak üzere düşlerinde ele geçiriyorlar."¹⁰⁸³ Fizyokratların kuramında yansıtılan *merkezileştirme* ile *sosyalizmin* aynı toprağın ürünleri olduğunu dile getiren Tocqueville'in nazarında da, rasyonalist bireyciliğin mantıksal ve tarihsel sonucu iktidarın merkezileşmesi ve mutlaklaşmasıdır.¹⁰⁸⁴ Aynı mantık silsilesini Hayek'in düşüncelerinde de takip edebiliriz. Hayek'e göre Ansiklopedistler, Rousseau ve Fizyokratlar'da kendisini gösteren ve temelde kartezyen rasyonalizmden mülhem olan rasyonalist bireycilik, kolektivizme ve sosyalizme doğru yol almış ve bu çerçevedeki siyasal teorilere kaynaklık etmiştir. Buradan hareketle Fransız Devrimi'ndeki Jakobenizm'e yöneltilen eleştiriler, ekonomide merkezi planlama ve siyasal alanda otoriter/totaliter bir yapılanma ile tanımlanan sosyalist düzenlere yöneltilenlerle paralellik arz etmektedir. Hayek totaliterlikle itham ettiği ideolojileri/doktrinleri, 'kuruculuk' kategorisine dahil etmekte ve mahkum etmektedir.¹⁰⁸⁵ Özcesi, bu bağlamda yer alan düşüncelerde, Burke'ün değerlendirmelerinde açığa çıkan bakış açısı, onaylanarak atıf yapılan ve paylaşılan çeşitli argümanların ilk biçimlerini sunmaktadır.

Burke'ün düşüncelerini, kendi siyasal söyleminin önemli bir unsuru kılmaya çalışan bir diğer entelektüel hareket, özellikle 1960 sonrası dönemde etkili olmaya

¹⁰⁸³ Tocqueville, **Eski Rejim ve Devrim**, s. 252-253.

¹⁰⁸⁴ Özgürlüğün köşe taşları olarak aracı kurumlara yönelik vurgu ve rasyonalist bireyciliğin devlet iktidarının merkezileşmesi ve despotlaşmasına yol açan yapısına ilişkin, Burke ve Tocqueville'deki ortak bakış açısı için bkz. Richard Boyd, " 'The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals': Edmund Burke's Defense of Civil Society", **The Review of Politics**, 61, 3, Summer 1999, s. 485-491.

¹⁰⁸⁵ Hayek, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, s. 10.

başlayan neo-muhafazakarlıktır. Neo-muhafazakarlık, *Commentary* ve *The Public Interest* gibi dergiler etrafında toplanan ve daha çok eski ‘liberal’ ve sol gelenekten gelen Irving Kristol, Nathan Glazer, Irving Howe, Daniel Bell, Norman Podhoretz vb. düşünürlerin oluşturduğu entelektüel ve siyasal bir harekettir. 1960’lardaki Yeni Sol’a, çeşitli toplumsal grupların radikalizmine ve Vietnam Savaşı’ndan dolayı Amerika’yı suçlayan ‘liberal’ sola tepki olarak doğan hareket, günümüzde daha çok Amerikan siyasi kurumlarında somutlaşan şekliyle statükonun korunmasını ve bu amaçla müdahaleci emperyal bir siyasetin izlenmesini teşvik eden yanıyla gündeme gelmektedir.¹⁰⁸⁶

Neo-muhafazakar düşünürler sürekli olarak Burke’e referansta bulunmasalar da, düşüncelerinde Burke’ü argümanların yansımalarını bulmak mümkündür. 1960’lardaki radikalizmin muhtemel sonuçlarından kaygı duyan düşünürler, devletteki otorite krizini vurgulamışlar; demokrasinin daha katılımcı formlarına ya da eşitlikçi düşüncelerin yaygınlaşmasına tepki göstermişler ve aralarındaki farklılıklara rağmen, temelde toplumsal ve siyasal istikrar arayışının savunuculuğunu yapmışlardır. Bu arayışın sonucu, Amerikan toplumunun liberal kurumsal yapısının radikal tehditlere karşı güçlü şekilde savunulmasıdır. Lawrence Joseph’e göre bu savunuda, neo-muhafazakarların teorik kavrayışları J. S. Mill ya da John Rawls’dan çok Edmund Burke ve Alexis de Tocqueville’in bakış açısını yansıtmaktadır.¹⁰⁸⁷

Benzer şekilde Kramnick de, Nathan Glazer ve Irving Kristol’ün yazılarında Burke’ü argümanların etkisini vurgulamaktadır: Glazer, radikal programların toplumsal yapının giderilmesi imkansız karmaşıklığını göz ardı ederek önerdiği çözümlerin, gerçekliği basite indirgediğini ve bu yaklaşımın küstahça bir kibrin ifadesi olduğunu dile getirmektedir. Yapılması gereken muhafazakar bir tarzda, mevcut olana saygı duymayı öğrenmektir. Kristol de, sosyal eylemin tasarlanmamış sonuçlarının önemini vurgulamakta ve dinsel inancın yitirilmesini radikalizmin destekçisi olarak görmektedir. Kristol’e göre, beşeri toplumu mükemmel derecede daha iyi hale getirmek için, insanların değiştirilmesi iktidarının elimizde olduğunu

¹⁰⁸⁶ Gary Dorrien, “Consolidating the Empire: Neoconservatism and the Politics of American Dominion”, *Political Theology*, October, 2005, Vol. 6, Issue 4, s. 410 vd.

¹⁰⁸⁷ Lawrence B. Joseph, “Neoconservatism in Contemporary Political Science: Democratic Theory and the Party System”, *Journal of Politics*, November 1982, Vol. 44, Issue 4, s. 955-957.

düşünmek, mevcut insan neslinin, insanlık tarihinde hiçbir neslin yapamadığını başarabileceğini varsaymak anlamına gelmektedir. Bu ise ütopyacılığın naifliğinin, pratik olanı ve beşeri tecrübeyi göz ardı etmesinin sonucudur. Neo-muhafazakar düşünürler, kusurlu insan doğası anlayışının sonucu olarak devletin suç işlenmesini engellemek için daha müdahil olmasını onaylamakta, ancak toplumsal alanı mükemmel kılmak için düzenleme yapan bir planlayıcı gibi görülmesini reddetmektedirler. Bu çerçevede piyasanın kendiliğinden mantığı onaylanmakta ve siyasete, gerçekçi olmayan, abartılmış beklentilerin atfedilmesine karşı çıkılarak siyasetin sınırlılığı dile getirilmektedir.¹⁰⁸⁸ Ancak bu noktada, müdahaleci devlet eleştirisinin, bir tür demokrasi eleştirisiyle bütünleştiğini de belirtmek gerekir. Bir yanda siyasetin toplumsal alana aşırı müdahalesi eleştirilirken, öte yanda toplumun siyasete aşırı bulaşması yani demokrasi ilkesi eleştirilmektedir.

¹⁰⁸⁸ Kramnick, “Introduction”, Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. xxxiii-xxxiv.

H- Değerlendirme ve Eleştiriler

Burke’ün yorumlanma biçimlerine baktığımızda, bunların mevcut koşullarla doğrudan ilişkili olduğunu tespit edebiliriz. Bu durum gerçekte, farklı derecelerde olmakla birlikte, bütün düşünürler için geçerlidir. Ancak Burke metinlerinin farklı dönemlerdeki değişik çatışmalara ilişkin argümanları, yani devlet adamı ya da siyasetçi kimliğinin beraberinde getirdiği birikim ve Burke’ün edebi yeteneğinin de göstergesi olan vecize tarzındaki ifade biçimi, bu durumun Burke için daha çok geçerli olmasına yol açmıştır. Bazı yorumculara göre Burke, Anglo-Sakson dünyasında Kitab-ı Mukaddes ve Shakespeare’den (düzelt) sonra en çok alıntılanan düşünürdür. Bu kadar yaygın olup olmadığını bilemesek de, Burke metinlerinin yapısının alıntılama (quotation) için bol malzeme sunduğunu söyleyebiliriz. Metinlerin ideolojik içeriğinin yanında, bu edebi niteliğinin de Burke’ü sonraya taşıyan önemli bir unsur olduğu vurgulanmalıdır.

Burke’ü liberal muhafazakarlık, Kıta Avrupası’nın ve özellikle Fransız tepkici düşünürlerin muhafazakarlık anlayışından gerek yöntemsel gerekse tarihsel açıdan çeşitli farklılıklar taşımaktadır. Bu çerçevede İngiliz ve Fransız muhafazakar düşünce geleneklerinin değişik yapısının, temelde bu iki ülkenin modernleşme deneyimlerindeki, yukarıda ele aldığımız, farklılığa dayandığını söylemek mümkündür. Bu tarihsel koşullar nedeniyle, Britanya’da İskoç Aydınlanması olarak adlandırdığımız düşünce geleneğinde, liberalizm ve muhafazakarlık iç içe olmuş ve gelişmiştir.* Bir diğer ifadeyle, İskoç Aydınlanması’nın liberalizmi muhafazakar bir içerik kazanmış, muhafazakarlık olarak adlandırılan düşünce geleneği de liberal bir bağlama oturtmuştur. Oysa Fransa’daki Devrim eksenli değişim çabası, akılcılık temelindeki felsefi argümanların da desteklemesiyle, muhafazakarlığı liberal olmayan bir bağlama oturtmuş ve ‘tepkicilik’ ya da ‘gericilik’ olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Bénétón’un ifadesiyle, “siyasal tutuculuk [muhafazakarlık] tarihsel olaylara ve ulusal geleneklere bağlı olarak gelişmiştir. Örneğin, İngiliz karşı devrimciliği (Burke) ile Fransız karşı devrimciliği (Maistre, Bonald) çok farklı tutucu siyasal geleneklerin oluşmasına yol açmışlardır. XIX.

* Bu durum simgesel ifadesini, Britanya kökenli muhafazakarlığın kurucusu kabul edilen Burke’ün bir *Whig* olmasında bulmaktadır.

yüzyıldaki en önemli temsilcisi Disraeli olan İngiliz tutuculuğu liberal ve pragmatiktir, sınırlı ve parlamenter mutlakiyetle sonuçlanan liberal bir bileşeni olan ulusal bir geleneğe bağlıdır. Önce aşırı ırkçı, ardından meşrutiyetçi olan Fransız tutuculuğu tepkicidir, uzlaşmazdır...”¹⁰⁸⁹

Bu bağlamda Hampson, Aydınlanma ve Devrim’e ilişkin olarak İngiliz ve Fransız düşünürlerin eleştirilerini kesin hatlarla birbirinden ayırmaktadır. Aydınlanma’yı ve Devrim’i *bir bütün olarak* reddeden, inanç ve itaate geri dönüşü savunan Fransız düşünürler ile Anglikanlar’ın eleştirileri ayrılmaktadır: “En otoriter Anglikan piskoposları bile, bütün kabahati Reformasyon’a bulma konusunda de Maistre’ye yetişemezlerdi. Gerçekten de, İngilizler’in hepsi, ya da neredeyse hepsi, meşru bir kralı deviren ve halefini bir Parlamento Kararı ile belirleyen 1688 Devrimi’ne bağlıydılar. Bizzat Burke’ün 1777’de dediği gibi: ‘İnsanlar o tarihte eski haklarını yeniden kazandılar... O unutulmaz ve ibret verici dönemde, yasanın lafzı, özgürlüğün özü lehine bozuldu.’”¹⁰⁹⁰ Burke’ün düşüncelerinden hareketle ‘muhafazakarlığın’ temel argümanlarını belirlemeye çalışan Huntington da, ‘*tepkici (reactionary)*’ ile ‘*muhafazakar*’ı birbirinden kesin hatlarla ayırmaktadır. Muhafazakar her zaman mevcut gerçeklikten hareket ederken, tepkici mevcut gerçekliği geçmişte olduğunu düşündüğü idealle değiştirmeye çalışır. Hatta düşünöre göre, ‘tepkici’ muhteva açısından olmasa da metodolojik açıdan bir radikaldir: “ O [tepkici] bir radikaldir... Zaman geçip giderken tepkicinin ideali, geçmişin her hangi bir hakiki toplumuyla gittikçe daha az ilintili olmaya başlar. Geçmiş romantize edilir ve sonunda tepkici, gerçekte hiç var olmamış, idealize edilmiş bir “Altın Çağ”a dönmeyi destekler hale gelir. Diğer radikallerden ayırt edilemez olur ve radikal psikolojinin ayırt edici bütün niteliklerini sergilemeye başlar.”¹⁰⁹¹

Kıta Avrupası muhafazakarlığı bir bütün olarak karşı çıktığı Aydınlanma düşüncesinin ve Fransız Devrimi’nin tepkiselliğini kopyalamıştır. Oysa Britanya muhafazakarlığı ve en önemli temsilcisi olan Burke’ün düşünceleri, İngiliz

¹⁰⁸⁹ Philippe Bénéton, “Tutuculuk”, çev. Emel Ergun, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 921.

¹⁰⁹⁰ Hampson, **Aydınlanma Çağı**, 176-177.

¹⁰⁹¹ Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 460, 466.

toplumsal/tarihsel değişiminin ve süreç boyunca kazanılmış hakların savunuculuğunu ve koruyuculuğunu yapmaktadır.¹⁰⁹² Burke, Aydınlanma akılcılığına ve Fransız Devrimi'nin radikalizmine açtığı savaşa rağmen bir diğer Aydınlanma akımından hareket etmekte, mutlakçılığa karşı dönemin liberal özgürlük anlayışını savunmakta,¹⁰⁹³ İngiliz Devrimi'nin ürününü sahiplenmekte, ilerlemeye inanmakta ancak geçmişten radikal bir kopuş olarak değil tarihsel sürekliliği gözetten şekilde, gelenek ve düzen içinde gerçekleşmesini istemektedir. Fransız muhafazakar düşünürler ise Aydınlanma Çağı'na ve ürünlerine toptan bir reddiyeye kalkışmakta, Devrim öncesi dönemin siyasi kurumlarına ve mutlakçılığa dönüşü istemekte, ilerlemeye değil Reformasyon'dan beri yaşanan bir gerilemeye inanmaktadırlar.¹⁰⁹⁴

Genelde Soğuk Savaş dönemi muhafazakarları Burke'ü bir *Whig* olmaktan çok *Tory* haline getirmiştir. Bir diğer ifadeyle Burke, liberal damarla ilişkisi olmayan 'saf' bir muhafazakar olarak sunulmuştur ve bu algılama biçimi onu 'muhafazakar

¹⁰⁹² "...İngiliz anavatanlı muhafazakarlık büyük ölçüde liberalizm tarafından kuşatılarak tekamülünü sağlamıştır. Bunun, İngilizlerin dediği gibi *vice versa*'sı, yani tersi de doğrudur. Bu dünyada muhafazakarlık liberalizmin çekim alanı içinde kaldığı gibi, liberalizm de muhafazakarlığın çekim alanı içinde kalmıştır. Yirminci yüzyılın sonunda liberalizmle muhafazakarlık arasındaki felsefi ve siyasi buluşmanın arkasında aslında bu gelenek yer almaktadır. Anglo Sakson dünyadaki değişimler ve dönüşümler "saf akıl" eksenindeki dönüşümlerle sarmalanmadığı için burada "değişim" ile "gelenek" birbirinden kopuk şeyler olarak algılanmamıştır. Değişim, geleneğin zamanın şartlarına göre kendisini işlevsel yönde yenilemesi şeklinde algılanmıştır. Bu dünyada "süreklilik" ile "değişim" birbirlerini dışlamayan, aksine tamamlayan iki değer olarak kabul edilmiştir. Oysa siyasi muhafazakarlık [Kıta Avrupası Fransız muhafazakarlığı], esas olarak İngiliz anavatanlı muhafazakar epistemolojiye dayanmakla birlikte Kıta Avrupası'ndaki devrim eksenli değişim-dönüşüm çabalarına karşı gelişen reaksiyoner bir duruşu ifade etmektedir... esasen burada gelişen siyasal muhafazakarlık Fransız aydınlanma anlayışına karşı bir reaksiyon olarak da ortaya çıkmıştır... Reaksiyoner ve devrimci Fransız siyasal modernleşmesi doğal olarak burada reaksiyoner karakterli bir muhafazakarlığın doğmasına yol açmıştır..." Ömer Çaha, "Muhafazakar Düşüncede Toplum", **Liberal Düşünce**, s. 17.

¹⁰⁹³ Gengembre'nin ifadesiyle, "Ancien Régime'i idealleştiren karşı-devrimcilerin aksine, Burke mutlakçılığın kötülüklerini/suçlarını vurgulamaktadır..." Gengembre, "Burke", (ed.) J. Losco ve L. Williams, **Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views-**, s. 396; "...gerçekten tarihi tersine çevirmeye çalışan, "gericilik"tir, verili bir momente yapışıp kalan. Viereck'in ifadesiyle, "her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakarlık" arasındaki çelişki, muhafazakarlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar." Çiğdem, **Taşra Epiği**, s. 37-38.

¹⁰⁹⁴ "Burke'ün empirist ve liberal bir tondaki *status quo* yanlılığı, Fransız reaksiyonerliğinde *status quo ante* yanlılığına, geçmişi mevcut durum için değerlendiren yaklaşımı ise geçmişin ihyası düşüncesine inkılab olur. Muhafazakarlık, İngiltere'den Fransa'ya geçişte birçok dönüşüm yaşar: Bir kere, liberal çizgideki bir muhafazakarlık, adeta İngiltere'nin ulusal felsefesidir; Fransa'ya geçtiğinde, ayrıcalıklarını kaybeden bir sosyal sınıfın ideolojisi haline gelir. Dolayısıyla, yumuşak ideolojik rengi ve pragmatik-uzlaşmacı tutumu, sert ideolojik bir biçim ile doktrinel-uzlaşmaz bir forma evrilir... Bu düşünürler [Fransız muhafazakarlar], Burke'e derin bir hürmet duyabilirler; ama muhafazakarlığın üslubunu dönüştürmekten de geri durmazlar. Fransız reaksiyonerliği, bazı açılardan bir sürekliliktir, ancak daha fazla bir kopuştur." Fırat Mollaer, "Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakarlık: Burke'ten Hayek'e", **Muhafazakar Düşünce**, s. 173.

ideojinin kurucu babası' olarak kurgulamıştır. Bu çerçevede Burke ve düşünceleri, komünizme olduğu kadar liberalizme karşı da kullanılmıştır. Oysa Burke'ün karşı olduğu liberalizmden çok radikalizmdir. Bu noktada, tarihsel açıdan görece en ileri konumda bulunan İngiltere'deki liberal toplumsal, siyasal ve ekonomik düzeni benimseyen hatta coşkulu bir şekilde övenin Burke olduğunu hatırlamak gerekir.¹⁰⁹⁵ Burke'ü sadece Fransız Devrimi'ne olan karşıtlığı ile tanımlamak ve buradan hareketle genel bir ideolojinin kurucu babası ilan etmek çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü bu yorum biçimi, onun anti-rasyonalist liberal İskoç Aydınlanması düşünürleri ile olan entelektüel bağlarını ve bu temelde tezahür eden *Whig* vizyonunu göz ardı etmektedir. Ancak bu noktanın ihmal edilmesi, Burke'ü düşüncenin, siyasal gerekliliklerden hareketle tarihsel temellerinden kopartılması ve pragmatik amaçlarla 'eksik' ya da 'tek yanlı' şekilde anlaşılmasına yol açmaktadır.

Açıkça ifade etmek gerekirse, Burke'ün Soğuk Savaş muhafazakarlığı çerçevesindeki yorumları, Burke'ü olduğundan daha çok 'muhafazakar' ve hatta 'tepkici' bir şekilde okumaktadır. Oysa Fransız Devrimi'ne karşı çıkan Burke, İngiliz Devrimi'ni ve Amerikan halkının özgürlüğünü desteklemektedir. Geleneği, 'doğal aristokrasi'yi ve kurulu düzeni savunan Burke, toplumun alt kesimlerini oluşturan Katolikler'e uygulanan ceza yasalarına şiddetle karşı çıkmakta ve bu konuda liberal yönde radikal değişiklikler talep etmektedir. *Tory*'lere karşıt olarak, kral karşısında Parlamento'nun bağımsızlığını savunan, krallığın ekonomik modernizasyonunu bir diğer deyişle liberalizasyonunu savunan Burke'tür. İrlanda kökenli olması itibariyle İngiliz emperyalizminin olumsuz sonuçlarının daha yakından tanığı olan Burke'ün, *status quo*'nun bir parçası olan Doğu Hindistan Şirketi'ne yönelik ısrarlı mücadelesi, dönemin tutucularından ya da *Tory*'lerden farklılığını ortaya koyan bir diğer örnektir. Burke'ün, özellikle hayatının son dönemindeki Fransa ve Jakobenizm karşıtlığından hareketle, bir tür 'haçlı savaşı' ideoloğu olarak sunulması ve bu çerçevede kullanılması, kısmi bir gerçekliği bütüncül bir gerçeklik olarak sunmaktadır. Burke'teki muhafazakar bakış açısının önemini teslim etmekle birlikte, dönemi

¹⁰⁹⁵ Raynaud'un ifadesiyle, "Devrime [Fransız Devrimi'ne] düşman olan Burke, "İngiliz özgürlükleri"ne ve yetkelerin dengesine bağlılığıyla, piyasa ve serbest ekonomiye güveniyle ve modern uygarlığın "değerlerine" bilinçli bir katılımla liberallliğini korur". Raynaud, "Liberalizm", (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 538.

açısından reformcu kanatta yer almasını ve bu bağlamda tezahür eden değişim yanlısı önerilerini yok sayan bir değerlendirme yapmamak gerekir.¹⁰⁹⁶

Bu bağlamda Burke'ün *Tory* yorumuna eleştiriler yönelten önemli bir düşünür Terry Eagleton'dır. Eagleton'a göre, Burke'ün tarihe ve kurumlara ya da geleneklere ilişkin vurgusu basit bir muhafazakarlık algılaması içinde anlaşılmamalıdır. Kültürel geleneği önemsemek zorunlu olarak muhafazakar sonuçlar doğurmayacağı gibi, evrensel teorilere bağlılık da kaçınılmaz olarak radikal ya da sol bir anlayışın göstergesi olmayacaktır. Bu durumun koşullara bağlı olarak değişebileceğini belirten Eagleton'a göre, Burke'ün Amerikan kolonilerine ilişkin soyut hak teorilerine değil geniş anlamda kültürel koşullara vurgu yapan yorumları 'devrimci' sonuçlar doğurmaktadır. Burke'ün siyasal ya da medeni hakları genel olarak gelenek, teamül ve tarihsel birikim çerçevesinde ele alan düşünceleri, bunları akla dayalı bir 'doğa' anlayışından hareketle savunan Paine ya da Wollstonecraft gibi radikallere karşı bir savunma aracı olmaktadır. Ancak Eagleton, aynı düşüncelerin Burke'ün İrlandalı hemşehrilerinin ellerinde siyasal açıdan yıkıcı ve radikal bir araca dönüştüğünü dile getirmektedir. İrlandalı köylüler, İngilizler'in zorla ellerinden aldığı 'toprağa sahip olma' gibi haklarını barındıran eski geleneklere inanmaktadır. Dolayısıyla İngiltere'de geleneğe yapılan çağrı siyasal açıdan muhafazakar sonuçlar doğururken, İrlanda'da radikal ve mevcut *status quo* açısından yıkıcı sonuçlar doğurmaktadır.¹⁰⁹⁷

Burkeçü düşüncenin neo-liberalizme eklemelenme girişimini de eleştiren Eagleton'a göre, bu yorum tarzı Burke'ün önem verdiği konuları göz ardı etmektedir: Spesifik toplumların kültürel ihtiyaçları, beşeri bağlılıkların ve geleneksel bağların önemi, yaşayan bir varlık olarak tarih algısı, satın alınamayan ve satılamayanın değeri vb. gibi düşünceler, modern piyasa güçlerinin evrensel kar güdüsü karşısında

¹⁰⁹⁶ "Burke'ün yapıtını [*Reflections*] ilginç kılan, yazarının tutucu birisi olmaması değil, tersine bütün liberal amaçların savunucusu olmak gibi onurlu bir geçmişi olan bir Whig olmasıdır..." Ayrıca Burke'ün Aydınlanma ve Devrim'e yönelik eleştirileri, "...İngiliz-İskoç Aydınlanma anlayışına bağlılığını sürdüren bir sorunsal için yer al[maktadır]." Raynaud, "Fransız Devrimi", (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 340-341.

¹⁰⁹⁷ Terry Eagleton, "Saving Burke from the Tories", **New Statesman**, London, 1996, V. 126, s. 32-33; İngiltere ve İrlanda karşılaştırmasından hareketle Burkeçü düşüncenin sonuçlarına ilişkin olarak, O'Brien da benzer düşünceleri dile getirmektedir. O'Brien, "Ireland, Circumstances and Modern Anti-Communism", (ed.) Daniel E. Ritchie, **Appraisals and Applications**, s. 162-164.

hiçe indirgenmektedir. Buradan hareketle Eagleton, Burke'ün Fransız devrimcilerin siyasal projelerine yönelik eleştirilerinin, günümüzün global piyasa stratejilerine uygulanabileceğini ileri sürmektedir. Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik karşı çıkışının 'gerici (reactionary)' olmadığını ifade eden Eagleton'a göre, Burke'ün eleştirileri kendi bakışı çerçevesinde, Devrim'in, siyasal kültürün ön koşulları olan kurumlara ve değerlere saldırmasına, siyasal iktidarı dolayımlayan yapıları yıkmayı amaçlamasına yöneliktir.

Burke'ün düşünceleri bazı açılardan muhafazakar bir içerik taşımaktadır. Örneğin devrimcilerin, alt sınıfların politizasyonunu besleyen karar ve eylemlerinin toplumsal ve siyasal düzene yönelik yarattığı tehdit çerçevesindeki yorumları bunun bir örneğidir. Ancak Eagleton, diğer bir açıdan, Burke'te siyasal despotizm karşıtı argümanların da bulunduğunu dile getirmektedir: Burke'e göre siyasal yapı, insanların kültürel özelliklerini ve eğilimlerini dikkate almalıdır. Son kertede siyaset türev bir alandır ve önemli olan, iktidarın kendisi değil insanların bir bütün olarak mutluluğunu ve çıkarlarını temin eden tarzda bir iktidardır. Bu çerçevede Amerika ve İrlanda'daki problemlerin ve yaşanan acıların sorumlusu, bunları dikkate almayan yani siyasal despotizme kayan Britanya yönetimidir. Burke'ün geleneklere ve kurumsal yapıya ilişkin düşünceleri muhafazakar bir tutumun tezahürü olmakla birlikte, bir diğer açıdan, evrimci bir bakış açısıyla da olsa, siyasal kurumların beşeri yaratımın ürünü olan doğasının vurgulanmasına götürmektedir. Dolayısıyla uzun sürede gerçekleşse de, siyasal kurumlar "görece ve geçici bir otoriteye" sahiptir ve bu nedenle inşa edilebilir ve değiştirilebilir niteliktedir. Sonuç olarak Eagleton, Burke'teki 18. yüzyıl liberal bakış açısı ya da *Whig* vizyonu nedeniyle, modern muhafazakarların 'kurucu ata' sıfatıyla ona referansta bulunmadan önce iki kez düşünmelerini önermektedir.¹⁰⁹⁸

Burke'ün toplumsal ve siyasal argümanlarına ilişkin çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir. Değişik bakış açılarının ürünü olan bu eleştirilerin bazıları doğrudan Burke'ün kendi metinlerine yöneliktir, bazıları ise daha geniş anlamda Burke'ün de içinde yer aldığı anti-rasyonalist liberal/muhafazakar düşünce geleneğine yöneltilmiştir. Bazı eleştiriler doğrudan Burke'ün kişiliğini, devlet adamı olarak

¹⁰⁹⁸ Eagleton, "Saving Burke from the Tories", *New Statesman*, s. 33.

pratik siyaset sorunları karşısında aldığı tavrı ya da savunduğu görüşü hedef alırken, bazıları bu tikel durumları aşan bir perspektiften hareketle genel felsefesini ya da temel kabullerini hedef almaktadır. Bu noktada Burke’e yönelik bütün eleştirileri eksiksiz şekilde incelemek mümkün olmasa da, öne çıkan ve önemli olduğunu düşündüğümüz eleştirileri ele alabiliriz.

İnsan doğasına, insan zihninin işleyişine ve buradan hareketle toplumsal ve siyasal teoriye ilişkin çeşitli argümanları belirli bir tutarlılık içinde sunmaya ve savunmaya çalışan, Burke’ün de içinde yer aldığı anti-rasyonalist liberal/muhafazakar düşünce geleneğinin en önemli çıktısının ‘kendiliğinden oluşan toplumsal düzen’ algılaması olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımda, daha önce ele aldığımız gibi, toplumsalın ve bu çerçevedeki geniş anlamıyla (maddi ve manevi) kültürün kendiliğinden gelişimi ve bir anlamda özerkliği ön plana çıkmaktadır. Siyasetin belirleyiciliği anlayışından hareketle, toplumsal alanı radikal şekilde yeniden düzenlemeyi amaçlayan devrimci perspektifin eleştirisine dayanan bu yaklaşım tarzı, evrimci tarihsel değişimi, gelenek ve göreneklerin sürekliliğini, rasyonalist soyut argümanlara karşı empirik olanı ve toplumsalın önceliğini savunmaktadır.

Siyasal ve sosyal teoriye, devrimci dönüşüm karşıtlığı olarak yansıyan bu düşünce geleneğine eleştirel bakan bazı düşünürler, radikal düzenlemelerin karşısında yer alan kendiliğinden gelişim ya da evrim anlayışının gerçekliğini sorgulamışlardır. Bu düşünürlerin en önemlilerinden birisi olan Karl Polanyi’ye göre, toplumsal kural ve kurumlar gerçekte doğal bir kendiliğindenlik içinde oluşmamaktadır. Belirli çıkarları korumak ve savunmak için tarihsel süreçte bilinçli ve amaçlı şekilde oluşturulmaktadır. Kendiliğinden doğan düzen fikri sadece iktisadi ilişkilere yönelik olarak geliştirilmiş değildir; kökleri İskoç Aydınlanması’nın anti-rasyonalist temelde kurgulanan ‘insan bilim (science of man)’ anlayışına kadar ulaşan bu yaklaşım biçimi, insan doğasıyla bütünleşmiş toplumsal düzenin empirik çözümlemesine dayanmaktadır. Bu çerçevede kendiliğinden düzen fikrinin en önemli göstergesi olan piyasa sistemini ayrıntılı şekilde inceleyen Polanyi’ye göre, ‘kendiliğindenlik’ tezi ancak gerçekliği örten ideolojik bir maske olabilir. Modern antropolojinin en önemli bulgusunun, “temel insani dürtülerin hiçbirisi ekonomik

değildir” fikri olduğunu dile getiren Polanyi, hiçbir şekilde kendiliğinden ya da doğal bir şekilde oluşmamış olan piyasa sisteminin, tam tersine toplumun insani ve doğal özünü yok etmeden uzun süre yaşayamadığını ileri sürmektedir. Bir diğer deyişle, liberal düşünürlerin tanımladığı insan doğasının özellikleri evrensellik taşımadığı gibi, bu argümanlar üzerinde yükselen ‘kendiliğindenlik’ varsayımı da bütünüyle yanlıştır.¹⁰⁹⁹

Polanyi’nin ifadesiyle, “...işler oluruna bırakılmış olsa, serbest piyasalar hiçbir zaman ortaya çıkmazlardı... Serbest piyasaya giden yol, merkezi bir biçimde düzenlenen ve kontrol altında tutulan sürekli bir müdahaleciliğin sınırsız artışından geçiyordu... Beklenenin aksine... serbest piyasaların yerleşmesi de kontrol, müdahale ve düzenlemeleri ortadan kaldıracığına, bunların etki alanını sonsuz genişletmişti. İdareciler, sistemin serbestçe işleyebilmesi için sürekli tetikte bulunmak zorundaydılar. Dolayısıyla, devleti gereksiz görevlerden kurtarmayı en çok isteyenler, felsefelerinin tümü devlet faaliyetlerinin kısıtlanmasını öngörenler bile, devlete *laissez-faire*’i yerleştirmek için gerekli yeni güçler, organlar ve araçlar yüklemekten başka çare bulamıyorlardı.”¹¹⁰⁰ Polanyi’ye göre ticaretin gelişmesi kendiliğinden piyasa sistemini yaratmamıştır. Tam tersine piyasa, “...hükümetin bilinçli bir biçimde, bazen de şiddet kullanarak, yaptığı müdahalelerin sonucu ortaya çıkmıştır.”¹¹⁰¹

Bu konuya ilişkin ileri sürülen bir diğer nokta, gerçeklikte hiçbir zaman bütünüyle kendiliğinden oluşan bir düzenle, tamamen dizayn edilmiş bir düzen arasında seçim yapılmadığıdır. Bu bir derece sorundur. Söz konusu olan, kısmen dizayna kısmen de kendiliğinden gelişime dayalı bir toplumsal düzendir. Buna göre, tarihsel süreçte açığa çıkan bazı ilke ya da uygulamalar, ancak bilinçli rasyonel bir müdahale ile düzeltilebilecek olan adaletsizlikleri sürdürüyor olabilir.¹¹⁰² Eğer mevcut toplumsal yapı köleliği devam ettiriyor ya da kadınları ikincilleştiriyorsa, bu ilişki biçimleri tarihsel kökenleri ve toplumsal faydası ya da işlevi nedeniyle sürdürülecek midir? Eğer tarihsel süreçte oluşmuş mevcut sosyal davranış/ilişki

¹⁰⁹⁹ Polanyi, **Büyük Dönüşüm**, s. 36, 333.

¹¹⁰⁰ **A.g.e.**, s. 201-203.

¹¹⁰¹ **A.g.e.**, s. 333.

¹¹⁰² Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 69-70.

kodları, bir diğerk deyişle buna ilişkin empirik konsensüs, moral standartlar için yeterli ise ve bunlardan bütünüyle bağımsız akla dayalı bir standardımız yoksa, adaletsizlik ve haksızlıkları doğal kabul etmemiz mi gerekecektir? Bu ve benzeri sorular, akli dışlar şekilde yapılan empirik çözümlemenin, toplumsal ve siyasal alanda yarattığı/yaratacağı tutuculuğa ve bunun adaletsiz sonuçlarına işaret etmektedir.

Siyasette rasyonalizmi ya da radikalizmi, toplumsal mühendislikle itham etmek, sanki evrimciliği ya da kendiliğindenliği savunmak bir tür toplum mühendisliği değilmiş gibi sunulmaktadır. Oysa siyasetin türev bir alan ya da sınırlı bir etkinlik olarak tanımlanması, toplumsal alanı kabul edilen bazı öncüllerden hareketle belirli bir tarzda kurgulamanın dışında gerçekleşmez. Her ne kadar toplumsalın önceliği ve kendiliğindenliği vurgulansa da, bu yaklaşım toplumun ve tarihin belirli bir bakış açısıyla okunmasına denk düşmektedir. Çünkü hiçbir siyasal duruş, düşünüş, eylem ya da doktrin bu tarz öncüllerden azade değildir. Bir diğerk deyişle her siyaset, bir şekilde mutlaka bir tür toplum mühendisliğidir.¹¹⁰³ Hirschman da benzer şekilde, tutuculuğun temel tezlerini ileri sürerken, bunların kendi yarattığı etkiyi yok saydığını dile getirmektedir. Bir diğerk ifadeyle, değişimi amaçlayan devrimci/radikal projelerin ya da eylemlerin eleştirisi, en az bunlar kadar eyleme dönük sonuçlar doğurmaktadır. Ancak bu eylemliliği ya da kuruculuğu, kendiliğindenlik ve doğal gelişmiş gibi sunmaktadır.¹¹⁰⁴ Örneğin, Burke'ün Fransız Devrimi'ne karşı Avrupalı güçlerin karşı koalisyonunu çağırması ve devrimcilerin şiddetle bastırılmasını istemesi doğal duyguların sonucudur ancak Devrim'in kendisi doğaya ters bir oluşumdur.

Bu noktada tarihin ideolojik yorumu yani mevcut durum için geçmişin yorumlanması ya da kurgulanması eleştirisi gündeme gelmektedir. Buna göre, Burke Britanya tarihini *Whig*çi bir bakış açısıyla, İngiltere'yi Fransız Devrimi'nin yarattığı radikalizmden korumak için yani mevcut durumdaki siyasal amaçlarına göre yorumlamaktadır. Bu maksatla Fransız Devrimi'ne ilişkin eleştirilerinde, İngiltere'de yaşanan 1688 Devrimi'ni esas alarak karşılaştırma yapma yoluna gitmektedir.

¹¹⁰³ Mehmet Ali Kılıçbay, "Bir 'Tarih Okuma Tarzı' Olarak Gericilik", **Doğu Batı**, yıl: 1, sayı: 3, 1998, s. 21-25.

¹¹⁰⁴ Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, s. 91.

Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, 1688 Devrimi İngiltere tarihi açısından gerçekleşmiş bir değişimin sonucu olarak tezahür etmektedir. Bunun temelinde de, 1640 ve sonrası dönemde yaşanan çatışmalar bulunmaktadır. Ancak Burke İngiltere’de daha önce yaşanan bu devrimci karışıklığı değil, 1688’in kansız iktidar değişimini dikkate almakta ve argümanlarını bunun üzerine oturtmaktadır.¹¹⁰⁵ Bu bağlamdaki eleştiriler, Burke’ün İngiliz tarihi açısından radikal sonuçlar doğuran daha önceki değişimleri öne çıkartmamasını, tarihin ideolojik bir yorumu olarak görmektedir. Buna göre Burke Fransız Devrimi’ne karşı çıkabilmek için, İngiliz tarihindeki çatışmaları ve devrimci dönüşümleri değil nisbeten uzlaşmacı gelişimi vurgulamaktadır. Dolayısıyla İngiliz tarihinin ‘doğa’yı takip eden, sürekliliğe ve uzlaşmaya dayalı yapısı, Fransa’nın ‘doğa’ya karşıt hareket eden, gelenekten kopuşa ve radikalizme dayanan yapısının karşısına konulabilmektedir.¹¹⁰⁶

Tarihsel evrim sürecinin ürünü olan ve bu dolayısıyla insan doğasıyla bütünleşmiş olan toplumsal kurumları, teamülleri, gelenekleri, davranış kodlarını vb. savunmaya yönelik yaklaşım açısı, akla dayalı amaçlı ve bilinçli bir tasarımla oluşturulan değil kendiliğinden oluşan bu düzeni işlevselliği, sürekliliği ve faydası temelinde savunmaktadır. Bu noktada tarihsel evrimin ve kendiliğinden düzenin ürettiklerine ve üreteceklerine yönelik bir iyimserlik ya da teslimiyet söz konusudur. Bu bakış açısı, değişimin hatta siyasal iktidarın kısmi düzeltmelerinin gerekliliğini vurgulasa da, tarihsel evrimin sonuçları olarak görülen geleneklere, alışkanlıklara ve

¹¹⁰⁵ Benzer bir bakış açısından hareketle Gengembre, Burke’ün kendi düşüncesine uygun olarak 1640’lardan bahsetmeyi ihmal ettiğini ve vurguyu 1688 Şanlı Devrimi’ne kaydırıldığını dile getirmektedir. Gengembre, “Burke”, (ed.) J. Losco ve L. Williams, **Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views-**, s. 394.

¹¹⁰⁶ Hill, bu tutumun ideolojik yapısını vurgulamakta ve genel bir eleştirisini sunmaktadır: “Ortodoks tarihçiler o zamandan beri İngiliz tarihinin ‘sürekliliğini’ vurgulamak, devrimci dönemleri en aza indirmek, ‘ara dönemin’ (terimin kendisi ne yapmaya çalıştıklarını gösteriyor) talihsiz bir kaza olduğunu, 1660’ta normal bir biçimde gelişmekte olan eski anayasaya döndüğümüzü, 1688’in yalnızca akıl hastası bir kralın deliliklerini düzelttiğini öne sürmek için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Oysa aslında 1640-1660 döneminde bir devlet tipinin yıkılışı ve kapitalizmin özgürce gelişebileceği yeni bir siyasal yapının kuruluşu yaşanmaktadır. Taktik nedenleriyle, 1660’daki egemen sınıf yalnızca anayasanın eski biçimlerini geri getiriyormuş gibi davrandı. Ama niyetleri bu restorasyonla yeni bir toplumsal düzene kutsallık ve toplumsal bir onay kazandırmaktı.” Hill, **1640 İngiliz Devrimi**, s. 84-85; Bu noktada gelenek ya da teamül savunusunun ideolojik işlevi vurgulanmaktadır: “...muhafazakarlığın vurguladığı gelenek, biraz irdelendiğinde Shils’in işaret ettiği gibi, yeni düzenlenen bazı siyasal ve toplumsal pratiklerin, “geleneksel ve doğal düzenin bir parçası olduğuna ilişkin bir inancı yerleştirmeye yönelik ideolojik bir gayret”ten başka bir şey değildir.” E. Shils, **Tradition**, New York, 1981, aktaran, Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayırımı ve Yeni Muhafazakarlık”, **Toplumbilim**, s. 58.

kurumlara karşı koruyucu bir eğilimi yansıtmaktadır. Bu noktada açığa çıkan eleştiri, geniş anlamda toplumsal evrimin ürünlerinin arzulanır olmasının, bütün insanların faydasına olmasının ya da liberal bir perspektiften hareketle liberal değerlere uygun olmasının garantisini sorgulamaktadır.¹¹⁰⁷

Buna göre, toplumsal evrim süreci zorunlu olarak istenilen sonucu doğurmayabilir. Kendiliğinden gelişim insanların özgürlüğünü yok eden, hayatlarını daha çekilmez kılan kurum ya da kuralları da üretebilir. Ya da siyasal açıdan ele alırsak, devrimci değişim kısa sürede daha faydalı ve işlevsel kurumlar yaratabilir ancak evrimci değişim olumsuzlukları uzun süre gereksiz yere devam ettirebilir.¹¹⁰⁸ Bu çerçevede, Burke'ün geçmiş ve şimdi arasında kurduğu sürekliliği, geçmişin ya da ataların mirasının önemini vs. ele alan Honderich, aktarılan şeyin niteliğini sorgulamaktadır. Honderich'e göre, geçmişin mirası kendisinden hareket edilmesi gereken bir 'kılavuz' ya da 'iyi' olarak görülmekte, ancak içeriğinin tam olarak ne olduğu konusunda belirsizlik bulunmaktadır: Çoğunluğun değil belirli bir kesimin faydasına olan, yoksulların aleyhine olacak şekilde mülk sahiplerini kayıran ya da eğitim imkanlarını onu en iyi kullanabilecek olanlara değil de en çok parayı ödeyenlere hasreden kural, gelenek ya da teamüller, tarihsel sürecin ve erdemli bilgeliğin ürünü olan bu geçmişin mirasının birer parçası mıdır? Bu ve benzer sorulardan hareketle Honderich, korunması ve aktarılması gereken mirasın açıkça tanımlanmadığını ve bu belirsizliğin farklı zamanlarda farklı unsurların savunulmasına yol açtığını dile getirmektedir.¹¹⁰⁹

Yine bu çerçevede yer alan bir eleştiri olarak Barrington Moore, bir toplumsal ya da siyasal düzenlemenin sürüp gitmesini, açıklama gerektirmeyen bir veri olarak alıp onun doğallığını ya da kendiliğindenliğini vurgulayan yaklaşımın naifliğinin

¹¹⁰⁷ Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 49-50.

¹¹⁰⁸ "...Burke, yerleşik bir toplumsal hayat formu nosyonunu yerleşik bir kurumsal düzenlemeler kümesi nosyonuyla eşitler. Aslında bir toplumun kurumları pekala o toplumun normlarıyla çatışkılı olabilir. Bu kurumları sürdürmek öldürücü bir şekilde tahripkar olabilir. Burke, devrimlerin yapılmasının son derece zor oldukları olgusunu hiçbir zaman dikkate almadı. Teorisyenler, teorisyenlerin icad etmediği derin bir doyumsuzluğu ancak kendi teorileri açıkça dile getirebildiği zaman devrimciler haline gelirler. Ve bu noktada da, bizzat toplumsal hayatın kendisini tahribeden şey, toplumsal kurumları yıkıp yeniden yaratmanın reddedilmesidir. Tarihteki hakiki nihilistlerin hepsi krallardır: I. Charles, XVI. Louis ve Çar Nicholas. Kendi toplumları içerisinde devrimciler, toplumsal hayatı, yöneticilerinin mevcut düzeni tahripkar bir şekilde sürdürmesinden kurtarmak durumunda kaldılar." MacIntyre, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 260.

¹¹⁰⁹ Ted Honderich, **Conservatism**, Westview Press: Boulder & San Francisco, 1990, s. 14-15.

altını çizmektedir. Moore'a göre *status quo*'yu sürdürmek için ödenen bedellerin, her zaman, onu değiştirmenin bedelleriyle tartılıp karşılaştırılması gerekir. Moore'un ifadesiyle, "durağanlık varsayımı, yani kültürel ve toplumsal sürekliliğin açıklama gerektirmediği düşüncesi, aslında hem kültürel hem de toplumsal sürekliliğin, her kuşakta, çoğu kez büyük acılarla ve sıkıntılarla yeniden yaratılmasının gerektiği gerçeğini gözlerden kaçırmaktadır. Bir değerler sistemini sürdürebilmek ve aktarabilmek için, insanlar yumruklanır, itilip kakılır, tutukevine yollanır, toplama kamplarına atılır, kandırılır, rüşvetle satın alınır, kahraman yapılır, gazete okumaya özendirilir, bir duvar dibine dikiltilip kurşunlanır, hatta bazen onlara sosyoloji öğretilir. Kültürel durağanlıktan söz etmek, öğreti aşılacak (endoktrinasyon) eğitim ve kültürü bir kuşaktan ötekine aktarmak üzere kullanılan tüm karmaşık süreçlerin hizmet ettiği somut çıkarları ve ayrıcalıkları görmeden geçmektir."¹¹¹⁰ Bir düzeni radikal şekilde değiştirmenin yaratacağı yıkıcılığın, mevcut çıkar/iktidar ilişkilerine dayanan düzeni sürdürmenin yarattığı şiddetle birlikte ele alınması gerektiğini vurgulayan Moore'a göre, devrimin bu kadar bedel ödemeye deyip değmediği sorusunun yanına, devrime başvurmayan bir gidişin bedelinin ne olacağı sorusu da eklenmelidir. Ani radikal değişimler bazı olumsuz sonuçlar yaratabilir ancak süreklilik kazanmış ve kurumsallaşmış ilişki biçimleri ya da iktidar yapıları da sürekli bir şiddet yaratmaktadır.

Önemli bir diğer eleştiri, siyasette rasyonalizm ve radikalizme yönelik argümanlar çerçevesinde ifade edilmektedir. Buna göre, akla dayalı kurgulara ve devrimci dönüşüme yönelik eleştiriler, gerçekte bütün siyasal radikalizm biçimlerine yöneltilmektedir. Bir diğer ifadeyle, radikal siyaset tarihsel ve toplumsal yapıdan kopuk zorlayıcı (drastic) değişimle bir tutulmaktadır. Oysa radikalizmin çeşitli formları bulunmaktadır ve bunların bazıları, yani ütopyacı olmayanlar, evrimci dönüşümün kavrayışlarını dikkate almaktadır. Özcesi, her radikal siyaset tarih dışı, toplumsal gerçeklikten kopuk bir soyutlamaya dayanmaz. Tarihsel ve toplumsal koşulları dikkate almanın zorunlu sonucu, ütopyacılıkla özdeşleştirilmiş bir radikalizm karşıtlığı değildir.¹¹¹¹ Bu noktada Burke'ün yaptığı gibi, soyutlamalarına ya da ideal tasarımlarına atıfla düşüncelerinin evrensellik iddiasından hareketle *les*

¹¹¹⁰ Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, s. 561-562.

¹¹¹¹ Sciabarra, **Toward a Radical Critique of Utopianism**, s. 32-33; 73-74.

philosophes'u ütopyacılıkla suçlamak, fikirlerinin tarihsel boyutunu göz ardı eden bir değerlendirme olarak görülmektedir. Bu eleştiriye göre argümanlarını akıl ya da doğa gibi evrensel soyutlamalardan hareketle savunsalar da, *les philosophes*'un pratik düzeydeki önerileri empirik gerçekliği hesaba katan bir çerçevede şekillenmiştir.

Bu bakış açısına göre, tarihsel koşulların ürünü olarak radikal bir siyaset gerekli hale gelebilir. Bir diğer ifadeyle, evrimsel bir sürecin ürünü olan mevcut toplumsal yapının kendi iç çelişkisi, siyasal alanda radikalizm doğurabilir. Bu koşullardaki radikalizmi, tarihsel ve toplumsal gerçekliği bütünüyle paranteze alan ütopyacılıkla karıştırmamak gerekir. Bu eleştiriye göre, evrimci yaklaşımın ütopyacılık eleştirisini bir radikalizm eleştirisi olarak görmesi, bünyesinde barındırdığı bir tür *a priori* muhafazakarlık eğiliminin sonucudur. Örneğin *Reflections*'ın Amerikan baskısına önsöz yazan Pocock, metnin felsefi muhafazakarlığın önemli bir parçasını oluşturduğunu dile getirmekte ve Burke'ün bu çerçevedeki çözümlemelerini önemsemektedir. Pocock'a göre, Burke'ün katkısı, “siyasal alanda eylemde bulunan insanların, her zaman tarihsel olarak belirlenmiş bir bağlamda hareket ettikleri tezidir; [buna göre] insanların bu bağlamı silip yok etmede ve beşeri toplumu arzularına göre yeniden inşa etmede kesinlikle özgür olmadıklarını hatırlamaları, hem ahlaki olarak hem de pratik olarak önem taşımaktadır”.¹¹¹² Burke Fransız devrimcilerine, bunu dikkate almadıkları için saldırmaktadır. Ancak Pocock, Burke'ü devrimci argümanın karmaşıklığını hafife almakla itham etmektedir. Çünkü devrimciler de tarihsel koşulların ürünüdür ve tarihin yol açtığı zorlamalar, onları devrimci şekilde hareket etmeye sevk etmiş olabilir.

Bu çerçevede, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında Burke'ü argümanların kendilerine karşı kullanıldığı Marksist düşünürlerin eleştirileri dikkat çekmektedir. Buna göre, Marksizm kendisini ütopyacı sosyalizmlerden ayırıştırarak, toplumsal ve tarihsel çözümlemede evrimci perspektifin kavrayışlarını dikkate almaktadır. Çözümlemelerini toplumsal yapıdaki çatışma ve dönüşümler üzerine kuran Marksizm, siyasal değişimleri bu dönüşümlere dayalı olarak ele almaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, evrimci perspektif beşeri etkileşimin tasarlanmamış

¹¹¹² J. G. A. Pocock, “Introduction”, Burke, **Reflections**, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, s. vii.

sonuçlarına dikkati çekmekte ve bu çerçevede yeni bir toplumsal düzen inşa etmede, beşeri aktörlerin bilinçli tasarılarının sınırlılığını vurgulamaktadır. Bu epistemolojik ve moral düzeydeki sınırlılık, toplumsal ve siyasal düzene ilişkin bütüncül çözümlemelerin ve kurguların da sınırlılığını ifade etmektedir. Marksist yaklaşım ise bu sınırlılığı tarih üstü, mutlak ve evrensel geçerliliği olan bir ilke olarak değil, tarihsel bir şekillenmenin sonucu olarak görmektedir. Özcesi, anti-rasyonalist liberal/muhafazakar düşünce geleneğinin insan doğasına ilişkin argümanlarının da, spesifik bir tarihsel özgüllüğün ürünü olduğunu ve üretim biçimindeki dönüşümlerle aşılabileceğini ileri sürmektedir.

Bu noktada birçok açıdan evrimci perspektifin tarihsel ve toplumsal gelişime ilişkin kavrayışlarını paylaşan Marksist yaklaşım, geniş anlamıyla ekonomik alanda yaşanan çatışmanın devrimci bir dönüşüme yol açacağını ve bu dönüşümün liberal/muhafazakar düşünürlerin benimsedikleri evrensel insan doğasının tarihselliğini açığa çıkaracağını dile getirmektedir.¹¹¹³ Buna göre, evrimci perspektifin tarihsel ve toplumsal çözümlemelerinde haklılık payı olabilir ancak bu düşünürler sonuçta mevcut düzene yönelik eleştireliliğin önünü tıkamakta ve ideolojik anlamda düzeni korumanın teorik argümanlarını üretmektedir. Özcesi Marksist düşünürlere göre, liberal/muhafazakar düşünce geleneğindeki çözümlemelerin temelinde yer alan evrensel insan doğası ve buna dayanan argümanlar, gerçekte belirli tarihsel koşulların ürünüdür. Bu düşünürler empirik bir perspektiften hareketle insan doğasının evrensel niteliklerini tespit etmekte, buradan hareketle de yine aynı tarihsel/toplumsal formasyonun doğallığını, kendiliğinden oluşumunu ve meşruluğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma karşı çıkan Marksistler, tarihsel materyalizme dayalı yorumlarında evrimsel gelişimin içerdiği diyalektik çelişkileri vurgulamakta; buradan hareketle doğasında uzlaşmaz çelişkileri barındıran evrimci gelişim ile devrimci dönüşümü bütünleştirmektedirler.

¹¹¹³ Bu bağlamda sonu gelmez bir tartışma hüküm sürmektedir: Evrimci düşünürler, Aydınlanmacı kibrin ürünü olarak gördükleri Marksizm'in de beşeri toplumu mükemmelleştirmek için *a priori* bir plan/tasarı sunduğunu ve bunu gerçekleştirmek için şiddete ve kan dökmeye başvurmaktan çekinmediğini ileri sürmektedir. Buna karşın Marksist düşünürler, tarihsel ve toplumsal dönüşümün kendi yapısından çıkan bir değişimden bahsettiklerini ve kapitalizmin çok daha büyük bir şiddet ve haksızlık ürettiğini dile getirmektedir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, daha önce kısmen değindiğimiz gibi, Burke’ün düşüncesinde *evrensellik-tikellik* sorunsalı çerçevesinde bir gerilim mevcuttur. Gerçekte bu dönemdeki diğer bazı düşünürlerde de, benzeri bir gerilim bulunduğu söylenebilir. Bir yanda evrensel insan doğasına yönelik inanç, öte yanda empirik gerçekliğin çeşitliliğini pozitif olarak açıklama çabası; bir yanda son kertede Tanrısal iradeye kadar uzanan insan doğası ve bunun toplumsal ve tarihsel ürünleri algılayışı, öte yanda tarihsel süreçte yaşanan değişimlerin insan doğasında meydana getirdiği değişiklikler. Bu teorik kısır döngüyü, farklı amaçları aynı anda gerçekleştirmeye çalışmanın bir sonucu olarak görmek mümkündür. Burke’ün düşüncesinin kavranması ve eleştirel şekilde değerlendirilmesi açısından bu nokta kritik bir önem taşımaktadır: Burke bir yandan insan doğasının evrensel özelliklerinden, bu doğanın rasyonel olmayan işleyiş yasalarından hareket etmekte, yani İskoç Aydınlanması düşünürleri gibi ‘birey’in düşüncelerinin, yargılarının ve davranışlarının oluşum sürecini empirik bir temelden hareketle incelemektedir. Öte yandan bu birey, kendi doğasının temel niteliklerini toplumsal ve tarihsel bir çerçevede edinmektedir. Bir diğer ifadeyle, önemli olan bireyin toplumsallık örüntüleri içinde yer aldığı konum olmaktadır.

Burke’ün bu iki yönlü açıklama çabası bağlamında, ‘*insan doğası*’ ve ‘*tarih*’ kendi arasında gerilimli olan iki açıklama tarzını oluşturmaktadır.¹¹¹⁴ İnsan doğası yönünde bir adım atıldığında, toplumsal düzenin temeline insan doğasını yerleştirerek (Hobbes, Locke, sözleşme kuramları), toplum görüşünü, anti-tarihsel bir rasyonalizmden hareketle sosyolojik olmayan bir şekilde kurgulayanların safına kayılabılır ya da tarih yönünde bir adım atılarak, toplumsal ve tarihsel unsurların dikkate alındığı sosyolojik bir perspektiften hareket edilebilir. Dönemin diğer düşünürleri açısından da önemli bir ayrım olan bu iki hareket noktasının, Burke’ün düşüncesinde kaynaştırılmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bir diğer ifadeyle, Burke’ün iki yaklaşımı da kullandığını gösteren açıklamalarını bulabiliriz. Ancak bize göre, bir meşruluk kaynağı olarak insan doğasının evrensel niteliklerine başvurulsa da, ön planda olan yaklaşım empirik bir perspektiften hareketle tarihsel/toplumsal malzemeyi kullanan sosyolojik bakış açısıdır. Bu durum birinci

¹¹¹⁴ Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 49-51.

bölümde değindiğimiz evrensellik-tikellik sorunsalıyla doğrudan ilişkilidir; bir diğer deyişle, onun sosyal teorideki yansımasıdır. Buna göre Burke, bir yandan tarihsel ve toplumsal ürünleri değişimleri içinde algılamaya çalışmakta, öte yandan bu değişimi evrensel geçerli ölçütlere bağlamaya çalışmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu iki farklı amacı bağdaştırma çabalarının örneklerini Montesquieu’de ve İskoç Aydınlanması düşünürlerinde de bulmak mümkündür: “Aron’un deyişiyle, ‘Montesquieu, bir yandan, pozitif yasaların çeşitliliğini nedensel olarak açıklamak, öte yandan incelenen kurumlara ilişkin ahlak ya da değer yargıları yaratabilecek evrensel olarak geçerli ölçütlere sahip olmak istemektedir’. Gerçekten de Montesquieu, despotizm ya da kölelik gibi kurumları çeşitli nedenlerle ilişkilendirerek açıklama yoluna gider, ama aynı zamanda evrensel yasaları işin içine sokarak bu kurumların insan doğasına, hatta toplumun özüne aykırı olduğunu ileri sürer.”¹¹¹⁵ Yöntemsel açıdan aynı durum bizce İskoç düşünürler için de geçerlidir. Tarihsel ve toplumsal çeşitliliği açıklama çabası son kertede insan doğasının, ister Tanrının vurduğu damga olarak isterse evrimimizin ürünü olarak görülsün, evrensel özelliklerinde temellenmektedir. Empirik analiz, insan doğasına ilişkin bazı *a priori* özelliklerle birleşmektedir. Callinicos bu noktada şunu sormaktadır: “Örneğin Smith’in ‘değiş tokuş, takas ve alış veriş eğilimi’ ve Millar’ın ‘[insanın] kendi koşullarını geliştirme eğilimi’ ile ilgili görüşlerini düşünelim. Peki ama hangi temele dayanarak bütün insanlarda gerçek anlamda ortak olan özellikleri belirlediğimizden söz edebiliriz?”¹¹¹⁶

Genel bir ifadeyle belirtirsek, kalkış noktası olarak rasyonalist ya da empirist temelde tasarlanan insan doğasından, bu doğanın içinde şekillendiği toplumsal ve tarihsel koşullara geçiş, aslında 18. yüzyıldan 19. yüzyıla doğru evrilen dönemde gerçekleşmiştir.¹¹¹⁷ Vico ve Montesquieu’de bulunan temeller, yukarıda bahsettiğimiz ikiliğe rağmen İskoç Aydınlanması düşünürleri ve Burke ile birlikte daha da vurgulanmıştır. Bu düşünürler evrensel bir insan doğasına inansalar da, empirizmi ve tarihsel malzemeyi kullanmaları rasyonalist kurgulardan farklı sonuçlara yol açmış ve bakış açıları sosyolojik bir perspektif kazanmıştır. Dolayısıyla

¹¹¹⁵ Ağaoğulları vd., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 379-380.

¹¹¹⁶ Callinicos, **Toplum Kuramı**, s. 49-50.

¹¹¹⁷ Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 22 vd.

odak noktası, soyut insan doğasından toplumsal ve tarihsel olarak somutlaşmış insana kaymaktadır. Ancak bu yaklaşım açısı, son kertede mevcut toplumsal düzeni akla dayalı eleştirilerden hareketle değiştirmeyi hedefleyen çabaları mahkum etmekte ve mevcut düzeni, bireysel insanı aşan bir tarihsel evrimle meşrulaştırmaktadır. Yöntemsel açıdan İskoç düşünürler ve Burke ortaklığının anlam kazandığı kritik nokta budur. Geliştirilen sosyolojik perspektif, tarihsel ve toplumsal insan algılayışı son kertede, rasyonel olmayan insan doğasının evrensel ilkelerine bağlanmakta ve mevcut düzenin muhafazasının teorik araçlarına dönüşmektedir.¹¹¹⁸

Son olarak Burke’e yönelik genellikle dile getirilen iki temel eleştiriye değinerek bitirebiliriz. Bunlardan birincisi, Burke’ün toplumun alt kesimlerine ilişkin kullandığı olumsuz ifadeler ve siyasal düşüncesindeki ‘elitizm’ bağlamında, demokrasi korkusu ve karşıtlığının altını çizmektedir. Burke Anayasa reformu tartışmalarında siyasal katılımı arttıran önerilere şiddetle karşı çıkmış ve temsil için mutlaka oy kullanmanın gerekmediğini dile getirmiştir.¹¹¹⁹ Bu eleştiriye göre, içeriği değişmekle birlikte mülk sahibi sınıfların temsilcilerinden oluşan ‘doğal aristokrasi’nin yönetimini savunan ve alt sınıfların politize olmasının radikalizme yol açtığını düşünen Burke’ü düşünce demokrasi karşıtıdır. Hirschman bunu şöyle dile getirmektedir: “Örneğin, Burke gibi aydınlanmış ve özellikle aristokrat olmayan bir kişinin şu sözleri yazdığı hatırlanmalıdır: ‘Bir kuaförün ya da bir mum imalatçısının yaptığı iş herhangi bir kişi için bir şeref meselesi olamaz... daha aşağı işlerle uğraşan bir takım insanlar için söylenecek (şey yoktur)... Eğer onlara yönetme izni verilirse devlet zorluklarla karşılaşır.’ Daha sonra, geçerken, ‘sosyal ekonominin bunca sefili kaçınılmaz biçimde mahkum ettiği, aşağılık, itibar kırıcı, uygunsuz, insanlık dışı ve çoğu kez en sağlıksız ve ahlaksızlık yayan meslekler,’ yorumunda bulunur.”¹¹²⁰ Bu ve benzeri ifadelere atıfla, daha önce Paine ve Wollstonecraft’ın dile getirdiği eleştiriler tekrarlanmakta ve Burke’ü düşüncenin belirli çıkarları savunan ideolojik yapısına dikkat çekilmektedir.

¹¹¹⁸ Bu bağlamda Michel Malherbe şöyle sormaktadır: “...siyaset felsefesinin alanından bütün usçulluğu önsel (*a priori*) olarak çıkararak, *ampirizm* bütün tutuculuk biçimlerini doğrulamaya tutsak edilmiş olmaz mı? Fransız Devrimi’nin amansız rakibi Burke, en önemli temsilcisinin Hume olduğu bir kuşaktan gelmekte değil midir?” Michel Malherbe, “Ampirizm”, çev. Necmettin Kamil Sevil, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 57.

¹¹¹⁹ Harmon, **Political Thought -from Plato to the Present-**, s. 332-333.

¹¹²⁰ Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, s. 32.

İkinci olarak da, Burke'ün hayatının çeşitli dönemlerinde karşılaştığı pratik siyaset sorunlarına ilişkin düşünce ve tepkilerindeki 'tutarsızlık' iddiası, daha önce ifade ettiğimiz gibi, sıklıkla tekrarlanmaktadır. Marks'ın da dile getirdiği, birinci bölümde aktardığımız, Burke'ün zamanla değişen tutumlarının ve düşüncelerinin altını çizen bu eleştiri, çeşitli yorumcular tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır: O'Brien, Burke'ün farklı gibi görünen tepkilerinin hepsinin, kim tarafından kullanılırsa kullanılsın iktidarın keyfilğine karşıtlık temelinde ortaklık kazandığını ve bu açıdan tutarlı olduğunu ileri sürmektedir. Benzer şekilde Burke'ün değişik koşullardaki tepkilerini aktaran Harries de, bunun bir tutarsızlık olmadığını dile getirmektedir: “Bu durum [farklı örnekler] Burke'ün bazen erki elinde tutanların, bazen erke karşı olanların, hatta ona başkaldıranların tarafını tuttuğu, onun tutarsız ve fırsatçı olduğu suçlamalarına yol açmıştır. Özellikle bu suçlama çok temelsizdir. Burke sonuna kadar istikrarlıydı: Kim ederse etsin, iktidarın suistimal edilmesinin karşısındaydı; ister kral olsun, ister ahlaksız bir şirket, isterse entelektüeller veya kuru kalabalıklar, fark etmezdi. Diğer bir biyografi yazarı liberal John Morley onun cephesini sık sık değiştirdiğini, ama durduğu yeri hiç değiştirmedini söylemekle bunu en iyi şekilde anlatmıştır.”¹¹²¹ Gerçekte tutarsızlık gibi görünen farklı tutumları, Burke'ün *a priori* siyaset anlayışına olan karşıtlığının mantıksal sonucu olarak görmek de mümkündür.

¹¹²¹ Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, s. 97; ayrıca bkz. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, s. 463.

SONUÇ

Çalışma boyunca zaman zaman aktardığımız gibi, tarihsel süreçte Burke'e ilişkin değişik okuma biçimleri oluşmuştur. Bazı Burke yorumcuları, Burke'ün yazılarında açık bir kuramın olmaması, Burke'ün kamusal politikalar konusundaki düşüncelerinin politikacı ve devlet adamı kimliği nedeniyle zaman zaman farklılaşması gibi nedenlerle onu, sistematik bir kuramsal düşünceye sahip olmayan pragmatik bir düşünür olarak değerlendirmektedirler. Burke'e ilişkin bu okuma tarzı geniş anlamda 'muhafazakarlık' ideolojisine de uygulanmakla birlikte, bizim için önemli olan Burke'ü düşüncenin algılanma tarzıdır. En başta belirttiğimiz gibi, çalışmanın odak noktası 'muhafazakarlık' gibi çok geniş bir yelpazeye yayılan bir düşünce geleneği ya da ideoloji değil, doğrudan Burke metinleri ve orada tezahür eden teorik ve pratik argümanlar ya da sonuçlardır.

Biz bu çalışmada bu tarz bir Burke okumasını yani muhtevadan bağımsız olarak mevcut düzeni meşrulaştıran pragmatik Burke yorumunu değil, estetik, epistemolojik, moral, sosyal ve siyasal alana ilişkin düşünceleri arasında iç tutarlılığa sahip sıkı bağlantılar olan ve hayatı boyunca karşı karşıya geldiği Amerika, Hindistan, İrlanda ve Fransa sorunlarına, bu teorik argümanlara uygun yorumlar getiren ve bunları uygulamaya çalışan bir Burke okumasını savunuyoruz. Kısaca belirtmek gerekirse, Edmund Burke eserlerinde dağınık halde de bulunsun estetik, epistemolojik, moral, sosyal ve siyasal alanlarda iç bağlantılara sahip teorik bir düşünceye sahiptir. Çalışma boyunca göstermeye çalıştığımız gibi bu teorik argümanların kökeni, İskoç Aydınlanması'nın empirist düşünce geleneğinde bulunmaktadır. Bizim Burke'te bulduğumuz ve aynı zamanda düşüncelerinin ideolojik konumunu da işaret eden 'tutarlılık', Burke'e ilişkin doğal hukukçu yorum biçimiyle karıştırılmamalıdır. Burke'ün 'liberal faydacı' yorumlarına karşı çıkan doğal hukukçu okuma tarzı, *Enquiry*'nin empirist argümanlarını göz ardı etmektedir. Burke'ün bu empirist argümanlar üzerinde yükselen 'akıl/cılık' eleştirisini dikkate almamak, bizce eksik hatta hatalı bir Burke okumasına yol açmaktadır.

Bu temeller üzerinde yükselen çalışmamız Burke'ü, kişisel ve entelektüel açıdan çok yakın ilişki içinde bulunduğu İskoç Aydınlanması'nın çeşitli alanlardaki

(epistemoloji, moral felsefe, sosyal teori ve tarih vb.) teorik argümanları çerçevesinde ele almış ve bu bağlamda anti-rasyonalist liberal düşünce geleneğine yerleştirmiştir. Bütün düşünürlerde olduğu gibi zaman zaman çelişkili görülebilecek ifadeler ya da argümanlara Burke’te de rastlamak olağanüstü bir durum sayılmamalıdır. Bu tarz istisnaları bir kenara bırakacak olursak, Burke’ün çeşitli alanlardaki düşünceleri arasında belirli bir ‘tutarlılık’ tespit etmek kolay olacaktır. Bu tutarlılık farklı alanlardaki birbirini destekleyen ya da bütünleyen argümanların ilişkilerinde açığa çıkmaktadır. Ayrıntılı olarak incelediğimiz gibi Burke’ün Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirileri belirli bir toplumsal insan doğası algılayışına dayanmaktadır. İskoç Aydınlanması düşünürlerinin ‘insan bilim’ anlayışının bir parçası olarak görülebilecek olan bu bakış açısı, belirli bir ‘tarih’ görüşü ve geniş anlamıyla sosyal teoriye ilişkin temel argümanlarla bütünleşmektedir. ‘Toplumsal’a ilişkin bu kavrayış da, özellikle Fransız Devrimi’ne ilişkin çözümlemeler çerçevesinde açığa çıktığı üzere, rasyonalist ve radikal siyaset eleştirisi olarak tezahür etmektedir.

Tekrara düşmemek için kısaca ifade edecek olursak, çalışmamız Burke’ün akıl eleştirisi bağlamında ifadesini bulan epistemolojik-moral kurgusu ile sosyal ve siyasal alana ilişkin argümanlarının birbirini bütünleyen yapısını ve tüm bunların İskoç Aydınlanması düşünce geleneği ya da bir diğer ifade ile anti-rasyonalist liberal/muhafazakar düşünce geleneği ile taşıdığı paralellikleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca bu paralellik, her üç alanda da (akıl eleştirisi, sosyal ve siyasal kuram) Burke’ün kendi tarihselliği açısından ve Burke sonrası dönemin gelişmeleri açısından takip edilmiş, bazı düşünce ve argümanların sürekliliği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, farklılık olarak sunulabilecek birçok şeye rağmen Burke’ü düşüncenin, İskoç Aydınlanması düşünürleri, Tocqueville ve Hayek ile arasındaki çeşitli alanlardaki benzerliklerin altı çizilmiştir. Burke metinlerinden hareket eden spesifik bir inceleme, İskoç Aydınlanması dolayısıyla anti-rasyonalist liberal/muhafazakar düşünce geleneğine dair daha genel yargılarla bütünleştirilmiştir.

Burke’ün düşüncelerini odak noktasına alan bu çalışmadan hareketle, gerek Burke’e ilişkin olarak gerekse daha geniş bir perspektifle bazı sorular ortaya atmak ya da tespitler yapmak da mümkündür. Bu çerçevede öncelikle belirtmek gerekir ki,

Aydınlanma eleştirisi zorunlu olarak devrim karşıtlığını gerektirmez. Benzer eleştirilerden hareketle farklı siyasal sonuçlara gitmek mümkündür. Daha sonraki bazı Aydınlanma eleştirileri, karşı-devrimci değil devrimci sonuçlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamdaki yargıları sadece teorik düşüncelere ya da argümanlara dayalı olarak değil, tüm bunların içinde şekillendiği tarihsel koşullara ve iktidar ilişkilerine göre de değerlendirmek gerekir. Aksi taktirde tarihsel temellerden kopuk yargılarda bulunmak ya da anakronizme düşmek kaçınılmaz olacaktır.

Çalışmamızda da ifade ettiğimiz gibi, Aydınlanma düşüncesini yekpare ve homojen bir bütün olarak görüp Aydınlanma eleştirisini de bir tür karşı-Aydınlanma olarak okumak ve ‘gericilik’le itham etmek tarihsel ve teorik açıdan çok da doğru görülmemektedir. Aydınlanma içinde farklı düşünce gelenekleri vardır; bütüncül yargılarda bulunmadan önce bunlar arasındaki ilişkiler dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede çalışma boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, Burke’ün Aydınlanma eleştirisi toptancı bir reddediş ya da inkar olarak değerlendirilemez. Aydınlanma’nın argümanlarına bu tarz bütüncül bir reddetme tutumu ile yaklaşan düşünürler bulunmaktadır, ancak Burke’ü bunlarla karıştırmamak gerekir. Burke düşüncelerini ve eleştirilerini İskoç Aydınlanması’nın teorik çerçevesi içinde, bu düşünce geleneğinin argümanlarını kullanarak ve Fransız Aydınlanması’nı karşısına alarak ifade etmektedir. Bir diğer deyişle, Aydınlanma içindeki empirist liberal-muhafazakar bir düşünce geleneğinden, buna göre daha radikal ve akılcı olan diğer bir düşünce geleneğini eleştirmektedir. Empirik, tecrübe ve deneyime dayalı bir gelenekten rasyonalist bakışa; evrimci ve tarihsel sürekliliği vurgulayan bir gelenekten devrimci ve tarihsel kopuşu arzulayan argümanlara eleştiriler yöneltilmektedir. Ancak bütün bunlar, genel bir ifade ile Aydınlanma içinde yani modernlik paradigması içinde gerçekleşmektedir.

Bizce Burke’ü modern öncesi bir paradigma içine yerleştirmek mümkün değildir. Eğer Adam Smith, David Hume, William Robertson, Adam Ferguson vb. gibi İskoç Aydınlanması düşünürleri Aydınlanma paradigması içinde yer alıyorsa, Burke de en az onlar kadar bir Aydınlanma düşünürüdür. Bu konumlanış *Enquiry*’deki epistemolojik moral kurgu için geçerli olduğu gibi sosyal ve siyasal teoriye ilişkin argümanlar için de geçerlidir. Burke İngiliz Devrimi’nin oluşturduğu

siyasal yapıyı benimsemiş ve sonuna kadar savunmuş bir düşünür ve devlet adamıdır. Siyasal kariyerinin ortaya koyduğu, kendi ifadesiyle Fransız tarzı bir ‘yenilikçi’ değil ancak İngiliz tarzı bir ‘reformcu’ kişiliği ve bu çerçevede savunduğu düşünce ve politikalar, Burke’ün ileriye dönük bir siyasetçi ve devlet adamı olduğunu göstermektedir. Tabi ki bunun çok önemli sınırları da vardır. Burke’ün elitizmi, toplumun alt kesimlerinin siyasal katılımına ve Yoksul Yasaları’na (Poor Laws) olan karşıtlığı, bir anlamda demokrasi korkusu düşüncesinin sınırlarını bize göstermektedir. Bir diğer ifadeyle, Burke ortaçağcı bir düzeni arzulayan ‘gerici’ ya da ‘tepkici’ bir düşünür değildir, ancak siyasal temsili genişletmeyi savunan ya da daha eşitlikçi bir düzen arayışında olan bir düşünür de değildir. Kendi tarihselliği açısından mülk sahibi sınıflar içinden gelen temsilcilerden oluşan *Old Whig*’lerin toplumsal ve siyasal düzeydeki temel ilkelerini benimseyen ve bu ilkelere dayanan ‘düzen’i savunan bir düşünürdür.

Genel olarak baktığımızda, Burke’ün düşünce ve çözümlemelerinin son kertede Tanrının iradesine kadar ulaşan evrensel standartlara olan inançla Burke’e yönelik doğal hukukçu yaklaşımı destekleyen unsurları içerdiği gibi, farklı yerel geleneklere yaptığı vurgularla beşeri ya da tarihsel standartlara ilişkin unsurları da içerdiğini söylemek mümkündür. Ancak bizce Burke açısından bu ikisi arasında bir çelişki yoktur. Burke evrensel ahlaki ilkeler adına ‘coğrafi ahlak’ eleştirisi yaparken, aynı zamanda yerel olana yaptığı vurgu ile farklı kültürlerin meşruluğunu tanıyan bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü Burke için ‘evrensel’, soyut olarak değil tarihsel tikellikler içinde kendini göstermektedir; evrensel olan yerelliklerle aktüelleşmektedir. Yerel olan zorunlu olarak evrenseli tam olarak temsil etmez, ancak iradeyi sınırlayıcı etkisiyle ahlaki davranışın oluşmasını sağlar; özgürlük için gerekli olan karşılıklı zorunlulukları ifade eder. İnsan toplumsal unsurların oluşturduğu yerelliği tecrübe ederek evrenselin ne olduğunun bilincine ulaşabilir. Soyut akıldan hareket ederek evrensel ilkelerin neler olduğunu ortaya koyamaz, ancak bu durum hiçbir evrensel standardın olmadığı anlamına da gelmez. Burke Tanrısal iradenin ürünü olan insan doğasının niteliklerinde olduğu gibi evrenselliği kabul etmektedir, ancak evrenselin bilgisini bireyi aşan toplumsal ve tarihsel unsurlar içine yerleştirmektedir.

Burke'ün inancına göre, evrensel ahlaki standartları akla dayanarak açıkça saptamak mümkün değildir. Akıl bu konuda güvenilir bir kaynak olmadığı gibi, aynı zamanda toplumsal düzen için zararlı ve yıkıcı etkiler de yaratmaktadır. Bu düşünüş tarzı Burke'ü tarihin ürünü olan toplumsal kural ve kurumlara büyük önem vermeye sevk etmektedir. Kusurlu doğasıyla insan aklını kullanarak evrensel ilkelerin neler olduğunu bulamayacağına göre, yapması gereken şey, yüzyılların ürünü olan kurum ve kurallar, gelenekler, teamüller, değerler ve inançlar üzerinde düşünerek, bunlara yaslanarak 'evrensel'i sezmeye çalışmaktır. Burke'ün metinlerinde 'evrensel' olan, tarihsel ve toplumsal empirik gerçekliğin içinden çıkartılmak zorundadır ve aynı zamanda bu gerçeklik insan doğasıyla da bütünleşmiş bir halde sunulmaktadır. Ayrıntılı şekilde incelediğimiz bu bakış açısı, aklın sınırlarını çizirken aynı zamanda mevcut toplumsal ve siyasal düzene ilişkin köktenci bir eleştirelliğin de karşısında konumlanmakta ve bu açıdan 'tutucu' sonuçlar doğurmaktadır.

İncelediğimiz konular açısından Burke'ü de içine yerleştirebileceğimiz daha geniş olan çatışma, çalışmamızda Kıta Avrupası ve İskoç Aydınlanması geleneği olarak ifade ettiğimiz empirik ve rasyonalist dünya görüşleri arasındadır. Ancak bu akımların Aydınlanma düşünürlerinde felsefi bir saflık ya da tutarlılık içinde bulunmadığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte düşünürler çoğu zaman ikisinin bir sentezini savunsalar da, bir şekilde akla ya da empirik olgulara ağırlık vermektedirler. Düşünürler bazında incelendiğinde örneğin *les philosophes* ve Rousseau ile Burke, Montesquieu ve İskoç Aydınlanması düşünürlerinin yöntemsel farklılığı açıkça kendisini göstermektedir. Bir taraf insanı mevcut toplumsallık içinde inceleyerek olgulardan hareket etmeyi savunurken, öbür taraf mevcut empirik gerçekliğe saplanmayı mahkum etmekte, akla dayanan normatif yaklaşımdan hareketle doğru bir siyasal toplumun temellerini ortaya koyabilmek için olguların bir kenara bırakılması gerektiğini savunmaktadır. Bir taraf için, olguları incelemek mevcut düzendeki fayda ve çıkarları ön plana çıkaracak, olması gereken adalet ve hukuk düzenini bize söylemeyecektir. Öbür taraf için ise, akla dayalı olarak üretilen 'doğal insan', 'toplum sözleşmesi' gibi kurgulardan hareket etmek, somut tarihsel ve toplumsal gerçekliği anlamayı ve açıklamayı değil, mevcut düzene karşı çıkmayı ya da kurulacak olan düzeni meşrulaştırmayı amaçlamaktadır. Görüldüğü üzere yöntemsel ve düşünsel çatışmanın çerçevesi kendi söylemsel alanını aşmakta ve

dışsal koşullarla, bir başka ifadeyle toplumsal ve siyasal alana ilişkin açık önermeleri ya da imalarıyla önem kazanmaktadır.

Bu durum bizce, eğer bilimsel üretimi beşeri üretimin bir parçası olarak kabul edersek filozofun içinde bulunduğu toplumsal, siyasal, ekonomik koşullar ve bu koşullar içindeki farklı toplum kesimleri arasında gerçekleşen çatışmada nerede durduğu ile ilişkilidir. Kısacası düşünsel üretimi yaşanan çağın ve mekanın genel üretimi ve bu üretim sürecindeki çatışmalardan bağımsız olarak değerlendiremeyiz. Burke'ün yaşadığı Avrupa ve dünya tarihi açısından kritik önemdeki dönemi ve kendisinin siyasetçi ve devlet adamı olarak yaşanan çatışmaların tam ortasında olmasını dikkate aldığımızda, söylenenlerin onun için daha çok geçerli olduğunu saptayabiliriz.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, Burke kesinlikle çoğu zaman sunulduğu gibi bir değişim ya da dönüşüm karşıtı değildir; fakat bir devrim karşıtıdır. Ancak bu karşıtlık İngiliz ve Amerikan Devrimlerini onaylamasını hatta desteklemesini engellemeyen bir çerçevede yer almaktadır. Burke'ün düşünceleri açısından buradaki önemli unsur Fransız Devrimi'ne olan karşıtlıktır. Çalışmamızda ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi, Burke'ün bu karşıtlığı daha önceki düşünceleriyle ilişkilidir ve kendi tarihselliği açısından 'anlaşılabilir' bir bağlamda ifade edilmiştir. Tabi ki, Burke'ün Aydınlanma ve Fransız Devrimi arasında kurduğu ilişkilerin ya da Devrim'e ilişkin genel ve spesifik eleştirilerinin ne kadar doğru ya da gerçekçi olduğu tartışmaya açıktır. Genel bir bakışla ifade edecek olursak Burke'ün bu çatışmalar içindeki konumu, Britanya'daki toplumsal ve siyasal 'düzen'i eleştirelliğin ve bunun sonucu olarak gördüğü radikalizmin yıkıcı sonuçlarından korumayı amaçlayan bir devlet adamı tavrına denk düşmektedir: Temel amaç, insan doğası, toplumsal ve siyasal gerçekliğin kaçınılmaz sonucu olarak mevcut liberal düzenin radikal tehditler karşısında en az hasarla nasıl sürdürüleceğidir.

Burke'ün çalışmamızda ayrıntılı olarak incelediğimiz Aydınlanma aklı eleştirisi ve bu temel üzerinde yükselen sosyal argümanları günümüzde çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin Burke'ü 'postmodern' bir çerçevede okuma çabaları, Aydınlanma aklını evrensel, homojenleştirici, farklılıkları yok edici, siyasal

düzende Jakoben ve totaliter vb. özelliklerle nitelerken, Burke'ün buna karşıt olan yaklaşımını tikel ve somut olanı önceleyen, farklılıkları kabul eden, iktidarın merkezileşmesine karşı farklı kesimlere yayılmasını savunan vb. gibi özelliklerle nitelenmektedir. Bazı noktalarda haklılık payı taşımakla birlikte, bu tarz yorumların tarihsel ve teorik açıdan ne kadar tutarlı ve doğru olduğu tartışmaya açıktır. Burke'ün düşünceye atfedilen nitelikler doğru olabilir, ancak bunların postmodern bir söylemle bütünüyle uyumlu olabileceğini düşünmek yanlıştır. Çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, Aydınlanma akli ve akılcılığı çok farklı temellerden hareketle eleştirilebilir, dolayısıyla böyle bir eleştiri bir düşünürü postmodernist ilan etmek için yeterli olmayacaktır. Biz bu tarz yorumların Burke'ün çeşitli metinlerini ya da düşüncelerini göz ardı ettiğini, onun tarihselliğini ihmal ettiğini düşünüyoruz. Bazı açılardan benzerlikler bulunabilse de genel olarak Burke'ün metinleri bu yorumları tutarsız kılacak çok sayıda argüman içermektedir. Bize göre diğer düşünürler ve düşünceler için de geçerli olduğu gibi, Burke'ü kendi tarihselliği içinde anlamaya çalışmak, değerlendirmelerimizi bu tarihsellik temeline oturtmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Burke'ün bazı konularda oldukça gerçekçi çözümler yaptığını belirtmek gerekir. Savunduğu sınıfsal çıkarlar ve bu çerçevedeki duygusal metinlerini bir kenara bırakacak olursak, Fransız Devrimi'ne ilişkin değerlendirmeleri bazı açılardan oldukça öngörülüdür. Burke daha cumhuriyet ilan edilmemiş, kralın kafası kesilmemiş, terör henüz yaşanmamışken Devrim'e karşı tavrı takınmıştır. Ayrıca Burke'ün, Fransa'daki olayların zorunlu olarak askeri bir diktatörlüğe varacağını kestirmesi haklı çıkmıştır. Fransa'daki devrimin sınıfsal temelleri ve zaman içinde alacağı şekil üzerine olan düşüncelerinin de birçok noktada isabetli olduğu söylenebilir. Ancak Fransız Devrimi'ne olan şiddetli ve duygusal karşıtlığı, bazı noktalarda aşırı ve abartılı yorumlarda bulunmasına yol açmıştır. Çünkü Fransız Devrimi'ne olan karşıtlığı bütüncüdür yani Devrim'in olumlu ve olumsuz yönleri arasında ayırım yapmayı ya da olumlu yönlerinin de bulunduğunu kabul etmeyi reddetmektedir. Devrim'in getirdiklerini ve götördüklerini inceleyerek bir sonuca varmaya çalışmak yerine 'devrim' olgusunun kendisine temelden karşı çıkmaktadır. Bu açıdan Alexis de Tocqueville'in Devrim yorumlarının çeşitli açılardan daha sağlıklı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Burke'ün 1790'da, Tocqueville'in ise

1856'da yazdığını unutmamak gerekir. Bir düşünür gelecek hakkında yazarken ötekisi geçmiş hakkında yazmaktadır. Ayrıca spesifik konulardaki farklı yorumlarına rağmen, çalışmamızda gösterdiğimiz gibi Burke ve Tocqueville'in düşünceleri arasında genel bir uyum bulunduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Burke'ün geniş anlamda toplumsal yapıya ilişkin çözümlemelerini de, empirist bakış açısının yol açtığı sosyolojik perspektif nedeniyle birçok açıdan 'gerçekçi' bulduğumuzu belirtmek gerekir. Toplumsal yapı unsurlarını değerleri, kuralları, kurumları, gelenekleri vb. kapsayacak şekilde ele alan bakış açısı, mevcut tarihsel gerçekliği kendi dinamizmi yani değişimi içinde kavramaya çalışan bir perspektife dayanmaktadır. Bu noktada Montesquieu benzeri yöntemiyle 'olan'ı açıklama çabasının pozitif anlamda 'bilimsel' bir yaklaşımı barındırdığını söyleyebiliriz. Bu empirist yöntem, Aydınlanma aklının ve düşüncelerinin hizmet ettikleri çıkarlara yönelik analizlerinin de temelinde yer almaktadır. Örneğin Burke çeşitli açılardan Aydınlanma düşüncesinin 'soyut' niteliğini vurgulamış ve eleştirilerini bu 'kurgusalılık' ve 'soyutluk' anlayışına yöneltmiştir. Özellikle Aydınlanma'nın soyut 'rasyonel otonom özne' kategorisi bağlamındaki tespitleri ve eleştirileri daha sonraki dönemde değişik kesimlerin dile getirdiği düşünceleri incelemektedir.

Ancak Burke'ün Aydınlanma akılcılığının ve buna dayalı iyimserliğinin naifliğini vurgulayan ve bir anlamda büyü bozan çözümlemeleri, farklı bir perspektiften hareketle kendi düşüncelerine de uygulanabilir. Aydınlanma'nın soyut akla dayalı kurguları kadar Burke'ün insan doğasına ilişkin varsayımları da son kertede evrensel genellemelerdir ve bir anlamda soyutlamadır. Empirist temelde savunulsa da, Burke'ün temel argümanları kaçınılmaz olarak bazı *a priori* evrensel normatif önermelere dayanmaktadır. Düşüncelerinde gerek insan doğasına ilişkin olarak gerekse toplumsal yapıya ilişkin olarak 'olan'ı açıklama çabası yani betimleyici olanla normatif olan iç içe geçmiş haldedir. Aynı durum İskoç Aydınlanması düşünürleri için de geçerlidir. Örneğin Hume'un 'evrensel insan doğası'na dayalı açıklamaları ona göre 'olan'ı ortaya koyuyor olsa da, gerçekte 'olması gerekeni' de ifade etmektedir. Bu minvaldeki düşünceler, akla dayalı eleştirelliği engelleyerek mevcut toplumsal ve siyasal ilişkilere bir tür doğallık ve

kendiliğindenlik vurgusu aşılacaktır. Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi, bu perspektiften hareketle Burke'ü argümanlara yönelik olarak bir tür 'ideoloji çözümlemesi' yapmak mümkündür.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Burke'ü argümanlar radikal düşünce ve akımlara karşı bir panzehir işlevini yerine getirmektedir. Alt sınıfların siyasallaşmasının düzen açısından yaratacağı tehdide ilişkin kaygı ve siyasal temsilin genişlemesi yani bir anlamda demokratikleşme korkusu, Burke'ü siyasal düşüncenin temel özelliklerinden birisi olarak kalmıştır. Bu itibarla, daha eşitlikçi bir toplumsal yapıyı savunan hatta bunun vasıtası olarak devrimci dönüşümü öneren sosyalist düşünceler, Burke'ü anlayışın tam karşı kutbunda yer almaktadır. Gerçekte bu konumlanış 20. yüzyılda da devam etmiştir. Burke'ün liberalizm ve muhafazakarlık sentezi olarak görülebilecek düşünceleri, bizim ifademizle Burke'ün liberal muhafazakarlığı, sosyalist ya da komünist akımların karşısına çıkartılmıştır. Çünkü Burke'ü ideolojinin liberal özü, onu, soldan çıkan eşitlikçi düşüncelere karşı kullanılabilecek elverişli bir araç haline getirmektedir.

Bize göre, 20. yüzyılın ikinci yarısında diğer klasik muhafazakar düşünürlerin değil de Burke'ün gündeme gelmesinde düşüncesindeki liberalizm-muhafazakarlık sentezinin çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Burke bir yandan Adam Smith'in ekonomiye ilişkin düşüncelerini benimserken öte yandan geleneği, teamülü, alışkanlığı, tarihsel sürekliliği, pratik aklı da benimseyerek savunmaktadır. İngiliz Devrimi'nin ürünü olan ticari toplumu ve bunun siyasal sistemini destekleyen bir *Whig* olan düşünür, öte yandan muhafazakar ideolojinin kurucu babası olarak kabul edilmektedir. Ancak Burke'ün düşüncesinde muhafaza edilecek olan ortaçağın toplumsal ve siyasal sistemi değildir; insan doğasının işleyişinin ürünü olarak evrimsel bir süreçte meydana gelmiş olan ticari toplumun yapısı ve siyasal sistemidir. Burke bu ticari toplumun tarihsel kökenlerine ve bu çerçevede değişim güçlerinden çok süreklilik güçlerine dikkati çektiği için, anti-modern ve anti-liberal bir düşünür olarak görülebilmektedir. Bizce yanlış bir okumanın sonucu olan bu yorum tarzı, onun İskoç Aydınlanması ile olan entelektüel bağını ve bu temele dayanan başlıca düşüncelerini göz ardı etmektedir. Tekrar vurgulamak gerekirse Burke'ün düşüncelerinin liberal özü, onu 20. yüzyılın ikinci yarısında aktüelleştiren temel

unsur olarak görülebilir. Bu belki de, Burke'ü de aşan bir çerçevede bu damardaki muhafazakar düşüncenin liberalizmle olan akrabalığının bir sonucudur.

Son dönemde özellikle Amerikan neo-muhafazakar düşünsel ve siyasal hareketi çerçevesinde bazı tartışmalar yapılmaktadır. Amerikan'ın emperyal siyasetini yönlendiren neo-muhafazakar akımın, klasik muhafazakar anlayışın temsilcisi olarak görülen Burke'ü düşünceden farklılığı vurgulanmakta ve özellikle dış politikadaki müdahaleci siyasalar buradan hareketle eleştirilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Burke'ü muhafazakarlığın 'öteki'ne bakış açısının Amerika, İrlanda ve Hindistan örneklerinden hareketle, kültürel farklılıkları önemseyen ve yerel gelenekleri savunan 'olumlu' niteliği vurgulanmaktadır. Çalışmamızda ayrıntılı şekilde incelediğimiz gibi, Burke'ün Amerikan kolonileri, Hindistan ve İrlanda sorunlarına ilişkin yazıları tek yönlü bir bakış açısına dayanmamaktadır. Konunun ekonomik, hukuki ve siyasal yanlarının yanında, insanların inançlarını, değerlerini, alışkanlıklarını hatta karakter özelliklerini de dikkate alan sosyolojik bir çözümlemeyi de içermektedir. Bu çerçevedeki düşüncelerinin ve önerdiği siyasaların, emperyal iktidarın gücünü daha çok 'zor'a dayalı şekilde uygulamaya çalışanlardan farklılaştığı aşikardır. Burke'ün önerilerinin, 'öteki'nin farklılığını kabul etmeye ve durumun koşullarını en ince ayrıntılarına kadar anlamaya çabalayarak 'zor'dan çok 'rıza' üretimini önemseyen bir çerçevede şekillendiğini söylemek mümkündür. Ancak örneklerini daha önce zikrettiğimiz gibi, bazı durumlarda Burke'ün bu bakış açısı tersine dönebilmekte ve durumun gerektirdiği siyasal pragmatizme kurban edilebilmektedir.

Kısacası Burke'ün dünyanın Avrupalı olmayan diğer devletlerine, kültürlerine ya da geleneklerine bakışında, farklılıkları meşru görüp anlamaya çalışan yaklaşımla, 'barbar' ya da 'vahşi' diye niteleyerek ötekileştirip mahkum eden yaklaşım arasında zaman zaman açığa çıkan bir gerilim mevcuttur. Bu gerilimin açığa çıktığı satırlarda okuyucu, en azından bizim gibi bir okuyucu, Burke'ün Britanya İmparatorluğu'nun emperyal çıkarlarını korumayı amaçlayan bir devlet adamı olduğunu hatırlamaktadır. Ancak kendi tarihselliğini dikkate alarak Burke'e çok da haksızlık yapmamak gerekir. Burke'te bir anti-sömürgecilik savunusu bulamayız fakat döneminin diğer siyasal aktörlerine göre bazı açılardan daha 'yapıcı'

ve ‘insancıl’ öneriler getirdiğini de kabul etmemiz gerekir. Bu noktada Burke’ün düşüncelerinin, özellikle Doğuya ilişkin olarak kendi döneminde yaygın olan önyargıları aşmış bir kültürel çoğulculuk savunusuna kadar ulaşan ‘özgürlükçü’ bir içeriğe mi sahip, yoksa değişen koşullarda sömürgeciliğin aynı şekilde devam ettirilmesinin mümkün olmadığının farkındalığından kaynaklanan yeni bir ‘hegemonik’ sömürgecilik anlayışının bir ifadesi mi olduğu tartışmaya açıktır.

ÖZET

Bu çalışma, Edmund Burke'ün estetik, epistemoloji, moral felsefe, tarih, sosyal ve siyasal kurama ilişkin temel argümanlarını, 'Aydınlanma felsefesi' ve 'Fransız Devrimi' çerçevesinde incelemektedir. Burke'ün düşüncelerinin tarihsel ve entelektüel bağlamını göz ardı ederek kavranması mümkün değildir. Burke'ün düşünceleri İskoç Aydınlanması'nın teorik çerçevesinde ve Fransız Aydınlanması'na tepki olarak şekillenmiştir. Bu nedenle Burke, anti-rasyonalist liberal-muhafazakar düşünce geleneği içinde incelenmiştir.

Burke'ün, temellerini estetik teorisinde ve imgelem, önyargı, pratik akıl, duygu gibi kavramlarda bulan epistemolojik-moral perspektifi Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilerini şekillendirmekte; bu felsefi temelde 'değişim' ve 'toplumsal düzen' kavrayışına dayanan 'devrim karşıtı' evrimci sosyal teorisinin temel argümanları açığa çıkmaktadır. Bu ise, 'siyasette rasyonalizm' ve 'radikal siyaset' eleştirisine dayanan ve pratik siyasal çatışmalarda örneklenen 'siyaset' anlayışını biçimlendirmektedir. Burke'ün bu temel alanlardaki (metodoloji-epistemoloji, sosyal kuram, siyasal kuram) düşünceleri birbirinden kopuk değildir, aralarında sıkı bağlar bulunmaktadır. Çalışmamız bütüncül bir perspektifle bu ilişkileri açığa çıkarmaya çalışmıştır.

Burke tarihte kalmış bir düşünür değildir; düşüncelerinin önemi vurgulanan ve argümanlarına başvuru alan 'çağdaş' bir düşünürdür. İskoç filozoflar, Burke ve Hayek'in insan doğasının empirik kavranışı, akıl eleştirisi, evrimci sosyal teori, radikalizm eleştirisine dayanan 'sınırlı devlet' savunusu vb. konularda ciddi ortaklıkları bulunmaktadır. Çalışmamız Burke'ü düşüncenin sonraki düşünürlerle benzerliklerini açığa çıkarmaya çalıştığı gibi, geniş bir düzlemde farklılıkların da altını çizmektedir. Örneğin Burke'ün, Maistre ve Bonald gibi tepkici düşünürlerden farklılığının yanında, postmodern akıl eleştirileriyle olan ilişkisi de incelenmektedir.

Burke'ü düşüncenin çağdaşlığı, bünyesinde barındırdığı liberalizm-muhafazakarlık sentezinin sonucudur. Bunun göstergelerini insan doğası anlayışından değişim anlayışına, toplumsal yapıya ilişkin temel argümanlardan

piyasa savunusuna kadar değişik bağlamlarda tespit edebiliriz. Çalışmamız, kendi dönemindeki (Paine, Wollstonecraft) ve sonraki dönemdeki eleştirileri aktararak, kapsamlı ve eleştirel bir Burke okumasını amaçlamaktadır.

ABSTRACT

This study examines the basic arguments of Edmund Burke in aesthetics, epistemology, moral philosophy, history, social and political theory within the terms of 'Enlightenment Philosophy' and 'French Revolution'. It's not possible to comprehend the thoughts of Burke by ignoring their historical and intellectual context. His thoughts are formed within the theoretical framework of the Scottish Enlightenment and reaction to the French Enlightenment. Therefore, Burke is analyzed within the anti-rationalist liberal-conservative tradition of thought.

Epistemological and moral perspective of Burke which its roots are in his aesthetic theory and major concepts such as imagination, prejudice, prudence, sentiment forms his critiques against the rationalism of Enlightenment; his essential arguments of the 'anti-revolutionary' evolutionist social theory which depend on his apprehension of 'change' and 'social order' come out on this philosophical ground. This argumentation formulates his understanding of 'politics' founded on his critiques of 'rationalism in politics' and 'radical politics' and appears within the practical political conflicts. The thoughts of Burke in these basic issues (methodology-epistemology, social theory, political theory) are not separated from each others; on the contrary, there are interrelated and strict connections among them. Our study tries to uncover these connections by comprehensive perspective.

Burke is not an outdated thinker. He's a modern thinker whose thoughts have been emphasized and arguments have been invoked in our contemporary world. The Scottish philosophers, Burke and Hayek bear resemblances related to empirical apprehension of human nature, critique of reason, evolutionist social theory, defense of 'restricted state' connected with the critique of radicalism. Our study tries to uncover the similarities of Burkean thought with the following thinkers, it also emphasized the discrepancies among them. For instance, it examines the difference of Burke from the reactionary thinkers such as Maistre and Bonald and relation of Burke with postmodern critiques of reason.

The modernity of Burkean thought emanates from the synthesis of liberalism and conservatism. Its distinctive signs can be revealed in different contexts from the perception of human nature to the theory of social change, from the basic arguments related to social structure to the defense of free market. Our study aims at the comprehensive and critical presentation of Burkean thought by conveying the critiques in his era (Paine, Wollstonecraft) and following period.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1991.
-, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1991.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; ZABCI, Filiz Çulha ve ERGÜN, Reyda, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- AKKAŞ, Hasan Hüseyin, **İngiliz Muhafazakar Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İzmir, 2000.
- ALTHUSSER, Louis, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2000.
- ARİSTOTELES, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, 1993.
- ARON, Raymond, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi Yayınları, 5. Baskı, 2004.
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- ATKINSON, Camille, **Gadamer, Tradition and Subjectivity**, New York: New School for Social Research, Doktora tezi, Nisan 1998.
- AYLING, Stanley, **Edmund Burke -His Life and Opinions-**, London: John Murray, 1988.
- BABBITT, Irving, “Burke and the Moral Imagination”, Daniel E. Ritchie (ed.), **Edmund Burke -Appraisals and Applications-**, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1990, s. 195-207.
- BALDACCHINO, Joseph F., Jr., “The Value-Centered Historicism of Edmund Burke”, **Modern Age**, 27:2, 1983: Bahar, s. 139-145.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel, “İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, **Liberal Düşünce**, Sayı: 37, Kış 2005, s. 27-44.

- BAYKAN, Fehmi, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- BÉNÉTON, Philippe, “Tucuculuk”, çev. Emel Ergun, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 919-922.
- BERLIN, Isaiah, “İdeal Arayışı Üstüne”, çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Cilt 3, Sayı 12, Güz 1998, s. 94-104.
- BERT, Olivier, “The Amplification of Reason, or the Recuperation of Imagination: Peter Weir’s Dead Poets Society”, **South African Journal of Philosophy**, Vol. 20, Issue 2, 2001, s. 171-190.
- BIERSTEDT, Robert, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, çev. Uygur Kocabaşoğlu; T. Bottomore ve R. Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 17-50.
- BOCK, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, T. Bottomore ve R. Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 51-92.
- BONWICK, Colin, “Amerikan Devrimi 1763-91”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, (der.) David Parker, s. 94-117.
- BOTTOMORE, Tom ve NISBET, Robert, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, yayına hazırlayan: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- BOULTON, James T., “Editor’s Introduction”, Edmund Burke, **A Philosophical Enquiry**, Oxford: Basil Blackwell, 1987, s. vii-xlviii.
- BOYD, Richard, “ ‘The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals’: Edmund Burke’s Defense of Civil Society”, **The Review of Politics**, 61, 3, Summer 1999, s. 465-491.
- BRENNAN, Geoffrey ve HAMLIN, Alan, “Analytic Conservatism”, **British Journal of Political Science**, Vol. 34, Issue 4, October 2004, s. 675-691.
- BROADIE, Alexander, “Introduction: What was the Scottish Enlightenment?”, **The Scottish Enlightenment: An Anthology**, Edinburgh: Canongate, 1997, s. 3-31.
- BROWNE, Stephen H., **Edmund Burke and the Discourse of Virtue**, Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1993.
- BUHR, M.; SCHROEDER, W. ve BARCK, K., **Aydınlanma Felsefesi**, der. ve çev.: Veysel Atayman, Yeni Hayat Kütüphanesi, İstanbul, 2003.

- BURKE, Edmund, **A Note-Book of Edmund Burke**, H.V.F. Somerset (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
-, **A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful (1757)**, ed. J. T. Boulton, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
-, **Reflections on the Revolution in France**, Oxford-New York: Oxford University Press, 1993.
-, "Letter to a Member of the National Assembly", **Reflections** içinde *Appendix*, s. 251-292.
-, **Pre-Revolutionary Writings**, (ed.) Ian Harris, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
-, "A Vindication of Natural Society", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 8-57.
-, "Religion", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 78-87.
-, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", **Pre-Revolutionary Writings**, s. 193-269.
-, **The Writings and Speeches of Edmund Burke**, (ed.) Paul Langford, Oxford: Clarendon Press, Cilt V-VI, 1991.
-, "Speech on Bengal Judicature Bill (27 June 1781)", **The Writings and Speeches of Edmund Burke**, Cilt V.
-, "Speech on Opening of Impeachment", **The Writings and Speeches of Edmund Burke**, Cilt VI, s. 264-471.
-, **Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997.
-, "An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)", **Selected Writings and Speeches**, s. 76-103.
-, "Selections from Book Reviews in the Annual Register (1759-62)", **Selected Writings and Speeches**, s. 104-113.
-, "Thoughts on the Cause of the Present Discontent... (1770)", **Selected Writings and Speeches**, s. 121-175.

-, “Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters (1773)”,
Selected Writings and Speeches, s. 372-376.
-, “Speech on Presenting to the House of Commons (on the 11th
February, 1780) A Plan for The Better Security of the Independence of
Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and Other
Establishments”, **Selected Writings and Speeches**, s. 341-355.
-, “Speech on Mr. Fox’s East India Bill (1 December 1783)”,
Selected Writings and Speeches, s. 439-465.
-, “Speech in Opening, Second Day (16 February 1788), **Selected
Writings and Speeches**, s. 475-481.
-, “A Letter to a Peer of Ireland on the Penal Laws Against Irish
Catholics...”, **Selected Writings and Speeches**, s. 274-287.
-, “Second Letter to Sir Hercules Langrishe on the Catholic
Question (1795)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 335-337.
-, “A Letter to a Noble Lord on the Attacks Made upon Mr. Burke
and His Pension in the House of Lords”, **Selected Writings and Speeches**,
s. 665-697.
-, “An Appeal from the New to the Old Whigs, in Consequence of
Some Late Discussions in Parliament Relative to the Reflections on the
French Revolution (1791)”, **Selected Writings and Speeches**, s. 626-657.
-, “Speech on the Petition of the Unitarian Society (1792)”,
Selected Writings and Speeches, s. 377-381.
-, **The Portable Edmund Burke**, (ed.) Isaac Kramnick, New
York: Penguin Books, 1999.
-, “Sketch of a Negro Code”, **The Portable Edmund Burke**, s.
183-194.
-, “Thoughts on the Present Discontents”, **The Portable Edmund
Burke**, s. 131-150.
-, “Speech on a Committee to Inquire into the State of the
Representation of the Commons in Parliament”, **The Portable Edmund
Burke**, s. 174-182.

-, "Speech on Conciliation with the Colonies", **The Portable Edmund Burke**, s. 259-274.
-, "An Account of the European Settlements in America", **The Portable Edmund Burke**, s. 233-246.
-, "Address at Bristol on the Gordon Riots and the Catholic Question", **The Portable Edmund Burke**, s. 310-326.
-, "Letter to Sir Hercules Langrishe", **The Portable Edmund Burke**, s. 330-348.
-, "A Letter to Richard Burke, Esq., on Protestant Ascendancy in Ireland", **The Portable Edmund Burke**, s. 348-356.
-, "A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation (1795)", **The Portable Edmund Burke**, s. 356-359.
-, "Tract on the Popery Laws", **The Portable Edmund Burke**, s. 295-310.
-, "To William Weddell, Esq.", **The Portable Edmund Burke**, s. 557-569.
-, "To Captain Mercer (1790)", **The Portable Edmund Burke**, s. 553-556.
-, "Thoughts on French Affairs", **The Portable Edmund Burke**, s. 499-507.
-, "Letters on a Regicide Peace", **The Portable Edmund Burke**, s. 517-530.
-, "Thoughts and Details on Scarcity", **The Portable Edmund Burke**, s. 194-213.
-, **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, 12 Cilt, <http://www.gutenberg.org/browse/authors/b#a842>, The Project Gutenberg EBook, 22-05-2007.
-, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. II, s. 432-537.
-, "Two Letters to Gentlemen of Bristol, On The Bills Depending In Parliament Relative to The Trade of Ireland", **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. II, s. 247-265.

-, “Remarks On The Policy of The Allies With Respect to France: With an Appendix”, **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. IV, s. 403-471.
-, “Letter to Sir Hercules Langrishe, On The Subject of The Roman Catholics of Ireland”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. IV, s. 241-307.
-, “Letter I, On The Overtures of Peace”, **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. V, s. 233-342.
-, “Letter II, On The Genius and Character of The French Revolution As It Regards Other Nations”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. V, s. 342-384.
-, “Letter III, On The Rupture of The Negotiation; The Terms of Peace Proposed; And The Resources of The Country For The Continuance of The War”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. V, s. 384-508.
-, “Three Letters To A Member Of Parliament On The Proposals For Peace With The Regicide Directory Of France”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. V, s. 233-508.
-, “Fragments of A Tract Relative to The Laws Against Popery In Ireland”, **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, vol. VI, s. 299-361.
- BURNS, Edward McNall, **Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950**, çev. Alaeddin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- CALLINICOS, Alex, **Toplum Kuramı -Tarihsel Bir Bakış-**, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- CAMERON, J. M., “Edmund Burke”, ed. Maurice Cranston, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995, s. 93-104.
- CAMPBELL, T.D., “Adam Smith and Natural Liberty”, **Political Studies**, Vol. XXV, No.4, December 1997, s. 528-534.
- CANAVAN, Francis P., **The Political Reason of Edmund Burke**, Durham, NC: Duke University Press, 1960.

-, “The Founder of Conservatism”, **Modern Age**, 26: 3/4, (1982: Summer/Fall), s. 330-331.
- CASSIRER, Ernst, **The Philosophy of Enlightenment**, Princeton: Princeton University Press, 1951.
- CASTELLANOS, Renan Rapalo, **The Critique of Modernity and the Claims of Critical Theory**, Austin: The University of Texas, Doktora Tezi, 1998.
- CATES, Diana Fritz, “CONCEIVING EMOTIONS -Martha Nussbaum’s Upheavals of Thought-”, **Journal of Religious Ethics**, Volume 31, Issue 2, Summer 2003, s. 325-341.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
-, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
-, **Aydınlanma Felsefesi**, Felsefe Tarihi Cilt 4, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2002.
- CHAPMAN, Gerald W., **EDMUND BURKE -The Practical Imagination-**, Cambridge & Massachusetts: Harward University Press, 1967.
- COBBAN, Alfred, **Edmund Burke and The Revolt Against The Eighteenth Century**, London: Allen & Unwin, 1962.
- CONDORCET, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı**, çev. Oğuz Peltek, Cilt I ve II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- CONNIFF, James, “Edmund Burke’s Reflections on the Coming Revolution in Ireland”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 47, no. 1, 1986, s. 37-59.
- COTTINGHAM, John, **Akılcılık**, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.
- COWIE, Leonard W., **EDMUND BURKE 1729-1797 A Bibliography**, Westport, Connecticut & London: Greenwood Press, 1994.
- CRANSTON, Maurice, “John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet”, Thomson (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**.
- ÇAHA, Ömer, “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, **Liberal Düşünce**, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, s. 15-24.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

-, **Taşra Epiği**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.
- DAVIES, Stephen, “Aydınlanma”, çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, Sayı: 37, Kış 2005, s. 5-10.
- DELLALOĞLU, Besim F., “Habermas’ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi”, **Toplumbilim**, Sayı 7, Ekim 1997, s. 105-113.
- DEMİR, Ömer, **Bilim Felsefesi**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- DESCARTES, René, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- DORRIEN, Gary, “Consolidating the Empire: Neoconservatism and the Politics of American Dominion”, **Political Theology**, October, 2005, Vol. 6, Issue 4, s. 409-428.
- DUMAN, Fatih, “İDEOLOJİ KURAMLARI -‘İdeoloji’den ‘Söylem’e Farklı Kuramsal Yaklaşımlar-”, (ed.) Tefik Erdem, **Feodaliteden Küreselleşmeye -Temel Kavramlar ve Süreçler-**, Ankara: Lotus Yayınları, 2006, 161-206.
- EAGLETON, Terry, “Saving Burke from the Tories”, **New Statesman**, London, 1996, V. 126, s. 32-33.
-, **Estetiğin İdeolojisi**, çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler vd., Ankara: Doruk Yayınları, 2003.
- ENGELS, Friedrich, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm**, çev. yayın kurulu, Ankara: Sol Yayınları, 9. Baskı, 2004.
- ERDOĞAN, Mustafa, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.
- ERTÜRK, Ramazan, “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde ‘Önyargı’ Kavramı ve Düşündürdükleri”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 38, 2003/2, s. 58-71.
-, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 40, 2004/2.
- EVAN, Simpson, “Moral Conservatism”, **Review of Politics**, 49/1, Kış, 1987, s. 29-58.
- FEBVRE, Lucien, **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

- FOOT, Michael ve KRAMNICK, Isaac, "Editors' Introduction: The Life, Ideology and Legacy of Thomas Paine", Thomas Paine, **Thomas Paine Reader**, London: Penguin Books, 1987, s. 7-36.
- FREEMAN, Michael, **Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism**, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- FURNISS, Tom, **Edmund Burke's Aesthetic Ideology -Language, gender and political economy in revolution-**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GAY, Peter, **The Party of Humanity: Essays on the French Enlightenment**, New York: Alfred A. Knopf, 1964.
-, **The Enlightenment: An Interpretation**, New York, 1969.
- GELLNER, Ernst, **Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism**, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1992.
- GENBEMBRE, Gérard, "Burke", (ed.) Joseph Losco ve Leonard Williams, **Political Theory -Classic Writings, Contemporary Views-**, New York: St. Martin's Press, 1992, s. 393-398.
- GOODRICH, John H., **The Chains of Continuity or the Flies of a Summer: A Study of Edmund Burke and His Opponents (Ireland)**, University of Michigan, Doktora Tezi, 2001.
- GOYARD-FABRE, Simon, "Aydınlanma -Aydınlanmacı Siyaset-", **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (ed.). s. 126-138.
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 14. Baskı, 2003.
- GÖZE, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Yayınları, 8. Baskı, 1998.
- GRANDY, Clara I., **Edmund Burke, A Bibliography of Secondary Studies to 1982**, New York: Garland Publishing Co., 1983.
- GRAY, Christopher M., "Enlightenments and Counter-Enlightenments", **Orbis**, Volume 48, Issue 1, Winter, 2004, s. 178-191.
- GRAY, John, **Post-Liberalizm -Siyasal Düşünce İncelemeleri-**, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.

- GREGG, Samuel, "A New Name for an Old Whig", **Policy**, Cilt 18, No. 1, Güz 2002, s. 39-45.
- GUIOMAR, Jean-Yves, "Siyasal Romantizm", **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, Philippe Raynaud ve Stéphane Rials (ed.), s. 780-786.
- HAMPSHER-MONK, Iain, **The Political Philosophy of Edmund Burke**, London: Longman, 1987.
-, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi -Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler-**, çev. Necla Arat vd., İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- HAMPSON, Norman, **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- HARMON, M. Judd, **Political Thought -from Plato to the Present-**, McGrawhill, 1964.
- HARRIES, Owen, "Muhafazakarlığın Anlamı", çev. Metin Boşnak, **Liberal Düşünce**, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, s. 91-100.
- HARRIS, Ian, "Introduction", Burke, **Pre-Revolutionary Writings**, s. xvi-xxxiii.
- HASIAN, Marouf, Jr., "Nostalgic Longings and Imaginary Indias: Postcolonial Analysis, Collective Memories, and the Impeachment Trial of Warren Hastings", **Western Journal of Communication**, 66 (2), Spring 2002, s. 229-255.
- HAYEK, Friedrich A. Von, **Hukuk, Yasama ve Özgürlük**, çev. Atilla Yayla, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.
-, "Niçin Muhafazakar Değilim?", çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, Sayı 34, Bahar 2004, s. 73-84.
-, "Özgürlük, Akıl ve Gelenek", çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, **Liberal Düşünce**, Sayı: 37, Kış 2005, s. 45-58.
- HEKMAN, Susan, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik -Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida-**, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- HILL, Christopher, **1640 İngiliz Devrimi**, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2. Baskı, 1997.

- HIMMELFARB, Gertrude, **The Roads to Modernity -The British, French, and American Enlightenments-** New York: Knopf, 2004.
- HIRSCHMAN, Albert O., **Gericiliğin Retoriği**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- HOBBSBAWM, Eric, **Devrim Çağı**, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, İkinci Baskı, 2000.
- HONDERİCH, Ted, **Conservatism**, Westview Press: Boulder & San Francisco, 1990.
- HORKHEIMER, Max, “Traditional and Critical Theory”, **Critical Theory: Selected Essays**, New York: Seabury Press, 1972, s. 188-243.
- HUGHES, Ann, “1649 İngiliz Devrimi”, (der.) David Parker, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 52-74.
- HUME, David, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
-, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
- HUNTINGTON, Samuel P., “Conservatism As An Ideology”, **The American Political Science Review**, Vol. 51, no. 2, 1957, s. 454-473.
- JOSEPH, Lawrence B., “Neoconservatism in Contemporary Political Science: Democratic Theory and the Party System”, **Journal of Politics**, November 1982, Vol. 44, Issue 4, s. 955-982.
- KANT, Immanuel, “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 139-148.
- KILCUP, Rodney W., “Burke’s Historicism”, **Journal of Modern History**, 49, September 1977, s. 394-410.
-, “Reason and the Basis of Morality in Burke”, **Journal of the History of Philosophy**, vol. 17, no: 3, 1979, s. 271-284.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Bir ‘Tarih Okuma Tarzı’ Olarak Gericilik”, **Doğu Batı**, yıl: 1, sayı: 3, 1998, s. 21-27.
- KIRK, Russell, “Burke and Natural Rights”, **Review of Politics**, 13, no. 4, October 1951.

-, "Burke and the Philosophy of Prescription", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 14, 1953, s. 365-380.
-, "Three Pillars of Order: Edmund Burke, Samuel Johnson, Adam Smith", **Modern Age**, 25: 3, (1981: Summer), s. 226-232.
-, "The Living Edmund Burke", **Modern Age**, 26:3/4, (1982: Summer/Fall), s. 323-324.
-, "Why Edmund Burke Is Studied", **Modern Age**, 30:3/4 (1986: Summer/Fall), s. 237-244.
-, "Edmund Burke and the Future of American Politics", **Modern Age**, 31:2, (1987: Spring), s. 107-114.
-, "Muhafazakarlık Fikri", çev. Bengül Güngörmez, **Liberal Düşünce**, cilt: 10, no: 37, Kış 2005, s. 137-143.
- KRAMNICK, Isaac, **The Rage of Edmund Burke -Portrait of An Ambivalent Conservative-**, New York: Basic Books, 1977.
-, "The Left and Edmund Burke", **Political Theory**, Vol. 11, No. 2, Mayıs 1983, s. 189-214.
-, "Introduction", Burke, **The Portable Edmund Burke**, s. ix-xxxix.
- KUKLICK, Bruce, "Introduction", Thomas Paine, **Thomas Paine: Political Writings**, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2000, s. vii-xxiii.
- KYMLICKA, Will, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- LAKOFF, Sanford, "Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism", **The Review of Politics**, 60, 3, Summer 1998, s. 435-464.
- LAMBERT, Elizabeth, "EDMUND BURKE'S RELIGION", **English Language Notes**, December 1994, s. 19-28.
- LEACH, Robert, **British Political Ideologies**, New York: Philip Allan, 1991.
- LENZNER, Steven J., "Strauss's Three Burkes -The Problem of Edmund Burke in *Natural Right and History-*", **Political Theory**, Vol. 19, No. 3, Ağustos 1991, s. 364-390.

- LEWIS, Gwynne, “Fransız Devrimi 1789-99”, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, (der.) David Parker, s. 118-141.
- LIVELY, Jack (ed.), “Introduction”, Joseph de Maistre, **The Works of Joseph de Maistre**, New York & London: The Macmillan Company, 1965, s. 1-45.
- LOWY, Michael, “The Romantic and the Marxist Critique of Modern Civilization”, **Theory and Society**, no: 16, 1987, s. 891-904.
- MACCUNN, John, “Religion and Politics”, Ritchie (ed.), **Edmund Burke - Appraisals and Applications-**, s. 183-194.
- MACIAG, Drew, **Edmund Burke and American Civilization**, Rochester, New York: University of Rochester, Doktora Tezi, 2005.
- MACINTYRE, Alasdair, **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
-, **Erdem Peşinde -Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma-**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MACPHERSON, C. B., **Burke**, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- MADISON, James, “*Federalistlerin Yazıları*’ndan Seçme Parçalar”, aktaran ve der. Mete Tunçay, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar -Yeni Çağ-**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- MALHERBE, Michel, “Ampirizm”, çev. Necmettin Kamil Sevil, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 51-57.
- MARCUSE, Herbert, **Us ve Devrim**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1989.
- MARKS, Karl, **Kapital**, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, Cilt I, 6. Baskı, 2000.
- MARKS, Karl ve ENGELS, Friedrich, **Alman İdeolojisi -Feuerbach-**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 4. Baskı, 1999.
- MARSDEN, Gordon Marsden, “Orwell and Burke: Strange Bedfellows”, **History Today**, 53, 7, Temmuz 2003, s. 24-25.
- MERT, Nuray, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık”, **Toplumbilim**, 7, 1997, s. 55-61.

- MILLER, David, “David Hume”, **Blackwell’in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi**, Ankara: Ümit Yayıncılık, I. Cilt, 1994.
- MILLER, Stephen, “Edmund Burke Revisited”, **Partisan Review**, Academic Research Library: 64/4, Güz 1997, s. 562-571.
- MINOGUE, Kenneth, **Siyaset ve Despotizm**, çev. Ünal Gündoğan, Ankara: Liberte Yayınları, 2002.
- MITCHELL, L.G., “Explanatory Notes”, **Reflections**, içinde, s. 293-322.
- MOLLAER, Fırat, “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakarlık: Burke’ten Hayek’e”, **Muhafazakar Düşünce**, yıl 1, sayı 2, güz 2004, s. 157-191.
- MOOERS, Colin, **Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu -Mutlakçılık, Devrim ve İngiltere, Fransa, Almanya’da Kapitalizmin Yükselişi-**, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- MOORE, Barrington, Jr., **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri - Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü-**, çev. Şirin Tekeli, Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi Yayınları, 2003.
- MULLER, Jerry Z. (ed.), “Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?”, **Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, s. 3-31.
- NISBET, Robert, “Conservatism and Sociology”, **The American Journal of Sociology**, Volume 58, Number 2, 1952, s. 167-175.
-, **Conservatism: Dream and Reality**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
-, **The Sociological Tradition**, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2. Baskı, 1994.
-, “Muhafazakarlık”, çev. Erol Mutlu; T. Bottomore ve R. Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, s. 93-127.
- OAKESHOTT, Michael, **Rationalism in Politics and Other Essays**, London: Methuen & Co., 1962.
- O’BRIEN, Conor Cruise, “Ireland, Circumstances and Modern Anti-Communism”, (ed.) Daniel E. Ritchie, **Appraisals and Applications**, s. 161-179.

- O'GORMAN, Frank, **Edmund Burke -His Political Philosophy-**, Bloomington & London: Indiana University Press, 1973.
- OĞUZ, Fuat, "Hayek'in Pratik Bilgi Anlayışı Üzerine Kısa Bir Yorum", **Liberal Düşünce**, Cilt 4, Sayı 16, Güz 1999, s. 92-103.
- O'NEILL, Daniel Irvin, **A Revolution in Morals and Manners: The Burke-Wollstonecraft Debate**, Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 1999.
-, "Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?", **A Revolution in Morals and Manners: The Burke-Wollstonecraft Debate**, s. 24-66.
-, "Shattering the Paradigm: A 'Revolution in Female Manners' and the Birth of Modern Feminism", Chapter 5, **A Revolution in Morals and Manners**, s. 259-310.
- OUTWAITE, William, "Hans-Georg Gadamer", **Çağdaş Temel Kuramlar**, der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, **Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara, 2000.
-, "Muhafazakar Siyasetin Temelleri", **Liberal Düşünce**, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, s. 11-14.
- PAINE, Thomas, **İnsan Hakları**, çev. M. O. Dostel, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- PAPPIN III, Joseph L., **The Metaphysics of Edmund Burke**, New York: Fordham University Press, 1993.
-, "On the Use and Abuse of Edmund Burke", **Intercollegiate Review**, Spring 2000, 35, 2, s. 44-47.
- PARDALES, Michael J., " 'So, How Did You Arrive at that Decision' Connecting Moral Imagination and Moral Judgement", **Journal of Moral Education**, Vol. 31, No. 4, 2002, s. 424-437.
- PARKER, David (der.), **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

- PARKIN, C. W., “Burke ve Muhafazakar Gelenek”, David Thomson (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Aydoğan vd., İstanbul: Şule Yayınları, 2000.
- PILBEAM, Bruce, “Conservatism and Postmodernism: Consanguineous Relations or ‘Different’ Voices?”, **Journal of Political Ideologies**, 6 (1), 2001, s. 33-54.
- POCOCK, J. G. A., **Virtue, Commerce, and History -Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century-**, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1985.
-, “Introduction”, Burke, **Reflections**, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
-, “Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: the Context as Counter-Revolution”, **The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture**, (ed.) Francois Furet ve Mona Ozouf, Oxford: Pergamon Press, 1989, vol. 3, s. 19-43.
- POLANYI, Karl, **Büyük Dönüşüm -Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri-**, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. baskı, 2005.
- POPPER, Karl, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt I-II, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı, 2000.
- RAEDER, Linda C., “The Liberalizm/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison”, **Humanitas**, Cilt X, No. 1, 1997, 1-14.
- RAYNAUD, Philippe ve RIALS, Stéphane (ed.), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, çev: İ. Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- RAYNAUD, Philippe, “Liberalizm”, çev. Necmettin Kamil Sevil, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 533-542.
-, “Fransız Devrimi”, (ed.) Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, s. 338-348.
- ROGGEVEN, Sam, “Neden Liberal Değilim?”, çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, yıl 9, sayı 34, bahar 2004, s. 85-90.
- ROGOW, Arnold A., “Edmund Burke and the American Liberal Tradition”, **Antioch Review**, 17: 2, June 1957, s. 255-265.
- RORTY, Richard, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 262-281.

- RUNDELL, John, “GİRİŞ”, G. Robinson ve J. Rundell (ed.), **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek -Kültür ve Yaratıcılık-**, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- RYAN, Vanessa L., “The Physiological Sublime: Burke’s Critique of Reason”, **Journal of the History of Ideas**, 2001, s. 265-279.
- SABINE, George, **Siyasal Düşünceler Tarihi II- Yeni Çağ**, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969.
-, **Siyasal Düşünceler Tarihi III- Yakın Çağ**, çev. Özer Ozankaya, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969.
- SARUP, Madan, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.
- SCHOOLS, Peter A., **Descartes and the Enlightenment**, Edinburgh: Edinburg University Press, 1989.
- SCIABARRA, Chris Matthew, **Toward a Radical Critique of Utopianism: Dialectics and Dualism in the Works of Friedrich Hayek, Murray Rothbard and Karl Marx**, New York: New York University, Doktora Tezi, 1988.
- SCRUTON, Roger, **The Meaning of Conservatism**, London: Macmillan Press, 1989.
- SMITH, Robert W., “Edmund Burke’s Negro Code: Slavery and the Slave Trade”, **History Today**, 26:11, November 1976, s. 715-723.
- SPECK, W.A., “1688: Siyasal Bir Devrim”, (der.) David Parker, **Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991**, s. 75-93.
- STANLIS, Peter J., **Edmund Burke and the Natural Law**, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1958.
-, “Introduction”, Burke, **Selected Writings and Speeches**, s. 1-43.
-, “Burke and the Natural Law”, (ed.) Daniel E. Ritchie, **Appraisals and Applications**, s. 209-237.
- SUNAR, İlkey, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- SUVANTO, Pekka, **Conservatism from the French Revolution to the 1990s**, New York: St. Martin’s Press, 1997.

- SWINGEWOOD, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- ŞAYLAN, Gencay, **Postmodernizm**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- TANNSJO, Torbjörn, **Conservatism For Our Time**, London & New York: Routledge, 1990.
- THOMSON, David (ed.), **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul: Şule Yayınları, 3. Baskı, 2000.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, **Eski Rejim ve Devrim**, çev. Turhan Ilgaz, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- TOULMIN, Stephen, **Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- TRASK, Scott, "Fransız Devrimi'nin Gerçek Sebebi Neydi?", çev. Bilal Canatan, **Liberal Düşünce**, cilt: 10, no: 37, Kış 2005, s. 79-86.
-, "Enflasyon ve Fransız Devrimi: Bir Parasal Facianın Hikayesi", çev. Bilal Canatan, **Liberal Düşünce**, cilt: 10, no: 37, Kış 2005, s. 87-94.
- ÜŞÜR, Serpil Sancar, **İdeolojinin Serüveni -Yanlı Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme-**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997.
- VIERECK, Peter, "But I'm a Conservative!", **Atlantic Monthly**, 165, April 1940.
- WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Beşinci Baskı, 1998.
- WELSH, Jennifer M., **Edmund Burke and International Relations -The Commonwealth of Europe and the Crusade against the French Revolution-**, New York: St. Martin Press, 1995.
- WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- WHITE, Stephen K., "Burke on Politics, Aesthetics, and The Dangers of Modernity", **Political Theory**, August, 1993, s. 507-527.
-, **Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics**, London: Sage Publication, 1994.
- WOLIN, Sheldon S., "Hume and Conservatism", **The American Political Science Review**, Vol. 48, No: 4, December, 1954, s. 999-1016.

- WOLLSTONECRAFT, Mary, **A Vindication of the Rights of Woman**, (ed.) Carol H. Poston, New York & London: W.W. Norton, 1988.
-, **The Works of Mary Wollstonecraft**, (ed.) Janet Todd ve Marilyn Butler, London: W. Pickering, cilt VI, 1989.
-, “A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke”, (ed.) Gregory Claeys, **Political Writings of the 1790s**, London: Pickering, 1995, s. 11-58.
- YALÇIN, Aydın, **İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi**, Ankara: A.Ü. S.B.F. Basın ve Yayın Yüksekokulu Basımevi, İkinci Baskı, 1983.
-, “Çağdaş Muhafazakarlık ve Siyasi İstikrar”, Atilla Yayla, **Sosyal ve Siyasal Teori -Seçme Yazılar-**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Baskı, 1999, s. 289-299.
- YALÇIN, Şahabettin, “İnsan Haklarına Deontolojik Bir Temel”, **Liberal Düşünce**, Sayı 34, Bahar 2004, s. 155-162.
- YAYLA, Atilla, **Özgürlük Yolu -Hayek’in Sosyal Teorisi-**, Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2000.
-, **Liberalizm**, Ankara: Liberte Yayınları, 4. Baskı, 2002.
- YILMAZ, Feridun, “Hayek’te Piyasanın Epistemik Rolü”, **Liberal Düşünce**, Sayı 27, Yaz 2002.