



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ

EDMUND BURKE: YÜCE, ETİK VE DEVRİM

DOKTORA

MİHRİBAN ŞENSES

BURSA – 2018



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ

EDMUND BURKE: YÜCE, ETİK VE DEVRİM

DOKTORA

MİHRİBAN ŞENSES

Danışman:
DOÇ. DR. BENGÜL GÜNGÖRMEZ


BURSA - 2018

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim/Ana Sanat Dalı, Sosyoloji Bilim Dalı'nda 710944002 numaralı Mihriban Şenses'in hazırladığı "Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim" konulu Doktora (~~Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlilik Tezi/Çalışması~~) ile ilgili tez savunma sınavı, 25./04./2018 Günü 13:30.-16:15 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna (oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

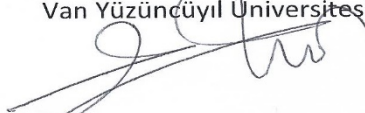
Doç. Dr. Bengül Güngörmez
Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Rıza Sam
Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Mehmet Zeki Duman
Van Yüzüncüyıl Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Feridun Yılmaz
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Ahmet Zeki Ünal
Bursa Teknik Üniversitesi



25./04./2018

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:27/03/2018

Tez Başlığı/Konusu: "Edmund Burke:Yüce, Etik ve Devrim"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a)Kapak Sayfası b)Giriş c) Ana Bölümler d)Sonuç kısımlarından oluşan toplam 181 sayfalık kısmına ilişkin, 27/03/2018 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %11'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça Hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğruluğunu kabul ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

27/03/2018

Adı-Soyadı: Mihriban Şenses

Öğrenci No: 710944002

Anabilim Dalı: Sosyoloji

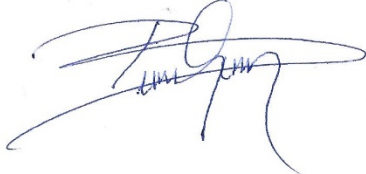
Programı: Doktora

Statüsü: Doktora

Danışman:

27/03/2018

Doç.Dr.Bengül GÜNGÖRMEZ



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

27/03/2018

(İmza)

Öğrencinin Adı Soyadı: Mihriban SENSES
Öğrenci No : 710944002
Ana Bilim Dalı : Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Programı : Sosyoloji
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Mihriban Şenses
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Sosyoloji
Bilim Dalı : Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : VII + 208
Mezuniyet Tarihi : ... /.../ 20...
Tez Danışman(lar)ı : Doç.Dr.Bengül Güngörmez

EDMUND BURKE: YÜCE, ETİK VE DEVRİM

Elinizdeki metinde İrlanda kökenli İngiliz devlet adamı ve “sosyal filozof” Edmund Burke’ün epistemolojisinden, ahlak ve siyaset felsefesinden hareketle “Yüce”, “etik” ve “devrim” kavramlarını tartışmaya açıyorum. “Giriş”te incelememi, onun metodlarını, muhafazakarlığa ve Burke’ün farklı ideolojik, entelektüel çevrelerce nasıl tanımlandığına ya da değerlendirildiğine ilişkin bazı mülâhazaları ve çalışmamın tez(ler)ini ya da argümanlarını takdim ettim. Birinci bölümde (“Edmund Burke: ‘Sosyal Filozof’ ve Politikacı”) Burke’ün hayatını, entelektüel ilgilerini, politik hayatını özetledim ve Burke’ü arafta bir Aydınlanma ve devrim düşünürü olarak ele aldım. İkinci bölümde (“Yüce, Muhayyile ve Etik”) Burke’ün estetik ve epistemoloji hakkındaki görüşlerinden hareketle bir etik tartışması yürüttüm ve onun Fransız Devrimi eleştirisinin etik bir eleştiri olduğunu savundum. Üçüncü bölümde ise Burke’ün devrim eleştirisinden hareketle ve “İnayet”, “tarihsicilik”, “ilerleme”, “ütopya”, “insan hakları”, “totalitarizm” kavramlarını devreye sokarak bir “devrim”, “jakobenizm” ve “demokrasi” eleştirisi sunmaya çalıştım.

Bu çalışmada genel olarak ileri sürdüğüm iddialar ya da argümanlar şunlardır: Burke’ün yüceye ve muhayyileye vurgusu etik’e vurgudur. Fransız Devrimi yücenin, ahlaki muhayyilenin ve etik’in yıkımıdır. Devrim fikri “ilerleme” tahkiyesinden, “tarihsicilik”ten, “hümanizm”den mülhem, jakobenizm ve fanatizmle malul bir illüzyondur. Burke’ün devrim ve jakobenizm kritiği totalitarizm eleştirisine öncülük etmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Yüce, Muhayyile, Etik, Devrim, Fransız Devrimi, Tarihsicilik, Jakobenizm, Demokrasi.

ABSTRACT

Name and Surname : Mihriban Şenses
University : Uludag University
Institution : Institution of Social Science
Field : Sociology
Branch : General Sociology and Methodology
Degree Awarded : Master / PhD
Page Number : VII + 208
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Dr. Bengül Güngörmez

EDMUND BURKE: SUBLIME, ETHICS AND REVOLUTION

I open the discussion of the concepts of "Sublime", "Ethics" and "Revolution" in the context of the epistemology, ethics and political philosophy of the Irish-British statesman and "social philosopher" Edmund Burke .I introduced my examination, its methods and some of the considerations about conservatism and how different ideological, intellectual circles identified and evaluated Burke and thesis and arguments of my study in the "introduction" chapter.In the first chapter (" Edmund Burke:" Social Philosopher and Politician ") I summarized Burke's life, his intellectual interests, his political life, and I considered Burke as a thinker of the Enlightenment and Revolution in "Aaraf"/Purgatory.In the second chapter ("Sublime, Imagination and Ethics") I carried out an ethical debate on Burke's views on aesthetics and epistemology, and I argued that his critique of the French Revolution was an ethical critique.In the third chapter I tried to present the criticism of "revolution", "jacobenism" and "democracy" with reference to Burke's criticism of revolution and by calling out the concepts of "Grace", "historicism", "progress", "utopia", "human rights" and "totalitarianism".

The arguments that I generally suggest in this work are: Burke's emphasis on sublime and imagination is emphasis on ethics.The French Revolution is the destruction of the sublime, moral imagination and ethics .The idea of a revolution is an illusion ill-fated with fanaticism and jacobenism which got inspired of "progression" narrative, historicism", "humanism".Burke's criticism of revolution and jacobenism pioneered the critique of totalitarianism.

Keywords:

Sublime, Imagination, Ethics, Revolution, French Revolution, Historicism, Jacobenism, Democracy.

ÖNSÖZ

Önce selam! Bu tezin danışmanı, on altı yıldır tanıdığım hocam Hüsamettin Arslan konuşmalarına “Önce selam” diye başlardı. “Önce selam, sonra kelam.” Böyle bir giriş cümlesini okusaydı bana belki de kızardı. Bunu hiçbir zaman öğrenemeyeceğim...

Hocam, çileli bir yazma ve savunma sürecinin sonunda yayınlanan, Türkiye’ye epistemik, akademik, entelektüel katkısı su götürmez ve üslup olarak çekiç kullandığı doktora tezinde, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*’nde entelektüel bir metnin değerini belirleme konusunda şu sözleri sarfetmişti: “Okuduğunuz metnin değerini belirlemek mi istiyorsunuz; yazarın kitapta ele aldığı sorunları bütünüyle çözdüğünü ima edip etmediğine bakın. Eğer yazar ele aldığı sorunları bütünüyle çözdüğü imasında bulunuyorsa, bilin ki o metin entelektüel seviyesi düşük bir metindir.” Bu metnin varsa entelektüel değerini belirleyecek olan kimdir? Kuşkusuz metnin müstakbel okurlarıdır. Metinler konuşur, fakat bu konuşma bir monolog değildir; diyalogtur. Okur metinle bir diyaloga girer. Bu diyalog metin ile okurun zihinsel, ideolojik, edebi perspektiflerinin diyalogu, karşılaşması veya çatışmasıdır. Dolayısıyla metnin “kendinde” mutlak bir değeri yoktur. Aynı şey elinizdeki metin için de geçerlidir. Hocam bu metinle bir diyaloga girmiş ve metnimin bir “değeri” olduğunu söylemişti. Bunu hep gururla hatırlayacağım. Çünkü onun takdirini kazanmak benim için her zaman önemli ve onur vericiydi. Bu çalışma onun bana Burke’ü tez konusu olarak tavsiye etmesiyle başladı. Hocama minnettarım. Hüsamettin Arslan Türkiye’de genelde sosyoloji, felsefe ve siyaset, özelde bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerde yöntem tartışmaları alanlarında derin bir iz bıraktı. Arslan, hocamız, babamız, arkadaşımız ve bölüm başkanımızdı. Kendisini 2 Ocak 2018’de yakalandığı amansız hastalığın teşhisinden yaklaşık bir ay sonra kaybettik. Yüksek lisansımda birlikte “kanser” çalışmıştık...İnsan hastalık ve ölüm karşısında ne kadar çaresiz, aciz, bedbaht...Nur içinde yat hocam, mekanın cennet olsun...

Elinizdeki metin genelde muhafazakar düşüncenin kurucu babası Edmund Burke hakkında bir değerlendirmedir; özelde onun fikirlerinden hareketle tasarlanmış etik ve devrim hakkında bir değerlendirme. Hem Burke okumalarım hem de tez sürecinde çevirmiş olduğum *Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik*, değerli hocam Doç.Dr.Bengül Güngörmez sayesinde tanıştığımız *Yeni Engizisyonlar/Heretik Avı ve Modern Totaliteryenizmin Entelektüel Kökleri*, Hüsamettin Arslan hocamın Türkçe’ye kazandırdığı Rus düşünür Nicolay Aleksandroviç Berdyaev’in *İnsanın Yazgısı/Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık-Özgürlük Etiği* adlı kitaplar bana bu tezi yazarken çok yol gösterdi. Arslan’ın yirmi dört yıllık öğrencisi, Eric Voegelin ve muhafazakarlık konusundaki değerli çalışmalarıyla tanınan hocam Doç.Dr. Bengül Güngörmez, hocamızın vefatından sonra hep yanımda oldu. Kendisi danışmanlığımı üstlendi, tezimi okuma ve eleştirilerini paylaşma nezaketi gösterdi. Kendisine müteşekkirim.

Bu metin vesilesiyle ayrıca fikirlerinden istifade ettiğim hocalarım Prof.Dr. Feridun Yılmaz’a, arkadaşı üniversitemizde (Bursa Teknik Üniversitesi) görev yapmakta olan saygıdeğer hocam Prof.Dr. Ahmet Zeki Ünal’a, hocamızın acılı hastalık sürecinde kendisinden ve bizden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Doç.Dr.Rıza Sam hocama, bir Burke hayranı olan hocam Doç.Dr.Mehmet Zeki Duman’a, hocamızın vefatından sonra bizi yalnız bırakmayan ve bölüm başkanlığımızı yapmakta olan değerli hocam Doç.Dr.İbrahim Keskin’e teşekkür ederim. Benzer tez konularını çalıştığımız için

sürekli işbirliği halinde olduğum, kitap paylaşımında bulunduğum dostlarım Araş.Gör.Hasan Yeniçırak'a, Akif Kemal Koç'a da teşekkür borçluyum.

Anlatmak hatırlamayı, akılda tutmayı, daha iyi öğrenmeyi sağlar. Bir konuyu anlatmak sadece tekrar etmek değildir; aynı zamanda konuyla hesaplaşmaktır. Benimle tartışan, anlattığım konularla hesaplaşmamı sağlayan ve bana her zaman yeni kapılar açan hocamızın emaneti öğrencilerimize müteşekkirim.

Bu tezi ve kitaplaşmış halini en çok biyolojik babam, velinimetim, hayatım boyunca gördüğüm en çalışkan insanlardan biri olan Abidin Şenses ve entelektüel babam, arkadaşım Hüsamettin Arslan bekledi. Biyolojik babam inşallah görebilecek, fakat entelektüel babam tez halini okumuş olsa da, kitaplaşmış halini göremeyecek. Bu tezi yalnızca ona ithaf edebilirim. Daha iyisini yapabilmiş olmayı dilerdim, fakat gücüm bu kadarına yetti...



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	1
KISALTMALAR.....	2
GİRİŞ	3

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EDMUND BURKE: “SOSYAL FİLOZOF” ve POLİTİKACI	25
1.1.Hayatı, Entelektüel İlgileri ve Bir Devlet Adamı Olarak Burke.....	25
1.2.Arafta Bir Devrim Düşünürü Olarak Burke.....	39

İKİNCİ BÖLÜM

2. YÜCE, MUHAYYİLE VE ETİK.....	72
---------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DEVRİM, JAKOBENİZM VE DEMOKRASİ.....	115
---	-----

SONUÇ.....	177
KAYNAKÇA.....	183

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e	Adı Geçen Eser
a.g.m	Adı Geçen Makale
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan Sayfaya

GİRİŞ

Elinizdeki metin, siyaset teorisi ve siyaset felsefesinde son derece önemli bir yer işgal eden İrlanda kökenli İngiliz devlet adamı, “sosyal filozof” Edmund Burke’ün (1729-1797) epistemolojisini, ahlak felsefesini ve “politika teorisi”ni “Yüce,” “muhayyile”, “etik” ve “Devrim” kavramlarına odaklanarak tartışmaya açıyor. İncelemenin temel hipotez/leri şunlardır: Burke’ün Yüce ve muhayyileye vurgusu, etik bir vurgudur; Fransız Devrimi, “Yüce”nin ve “ahlaki muhayyile”nin yıkımı veya kaybidir; dolayısıyla Burke’ün Devrim eleştirisini etik/ahlaki bir eleştiri olarak okumak mümkündür. “İlerleme çağı”nın ilerlemeye inanmayan düşünürü Burke, bu Devrim’i, “ilerleme” üzerinden yorumlamamış; veya “kaçınılmaz” bir olay olarak görmemiştir. Çünkü o, “İnayet” fikrine inanır; İnayet, “tarihsel determinizm”in veya “neden-sonuç” ilişkisinin keskinliğinden çok uzaktır. O, Tanrı’ya bağlıdır. Buradan hareketle Devrim, zorunlu ya da kaçınılmaz bir vak’a olarak değerlendirilemez.

Sosyoloji alanında yaptığımız bu çalışmanın konusu neden Edmund Burke? Çünkü o, “muhafazakarlık” denilen politik ideolojinin “kurucusudur” ve muhafazakarlığın sosyoloji disiplininin doğuşundaki rolü¹ hasebiyle aynı zamanda sosyolojinin “gayriresmi” kurucu babalarındandır.² Gayriresmidir, çünkü onu günümüzün akademik disiplinlerinden birine dahil etmek ve o akademik disiplinle adlandırmak zordur. Zira Burke’ün yazdığı tarihte entelektüel emek, henüz modern iş bölümüne tabi olmamıştı.

Burke, ufuk açıcı bir düşünürdür. Büyük düşünürler, okurlarını henüz keşfedilmemiş bir ufka sürükler. Ufuk açıcı düşünürlerin öne çıkan bir takım özellikleri

¹ Muhafazakarlık ile sosyolojik düşüncenin ilişkisi konusunda Nisbet’in klasik niteliğindeki şu metnine bakınız, Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013. Hasan Aksakal, Nisbet’in bu metnini eleştiren bir makale kaleme almış ve makalesine şöyle bir başlığı uygun görmüştür: “Bir Muhafazakar Sosyoloji Var Etme Çabası Olarak Robert Nisbet’in Sosyolojik Düşünce Geleneği”. Bu metnin başlığı bize Aksakal’ın Nisbet’in sosyoloji yorumu konusunda ne düşündüğü ile ilgili ipuçları veriyor. Açıkça anlaşılabilceği üzere kendisi Nisbet’in sosyolojinin kurucu babalarını yorumlama tarzından ya da sosyolojinin muhafazakar düşünceyle ilişkilendirilmesinden rahatsızlık duyuyor. Bu rahatsızlığının ideolojik tercihleriyle ilgili olduğu apaçıktır. Bize göre Durkheim’ın “anomi”sini, Weber’in “büyü bozumu”nu, Tönnies’in “cemaat-cemiyet” ayrımını muhafazakarlıkla ilişkilendirmek son derece anlamlı ve “doğal”dır.

² Diğer bütün ideolojiler gibi “muhafazakarlık” (de facto değil, ekol ya da entelektüel hareket olarak muhafazakarlık) modern bir ideolojidir; bu düşünce sistemi Batı menşelidir; muhafazakarlık, Fransız Devrimi’nin ve Aydınlanma Düşüncesi’nin çocuğudur; daha yerinde bir ifadeyle muhafazakarlık “Aydınlanma düşüncesi”ne veya “projesi”ne, Fransız Devrimi’ne, “modernite krizi”ne tepkiden doğmuştur; ve muhafazakarlığın kaşifi, elinizdeki metne konu olan devlet adamı ve “sosyal filozof” Edmund Burke’tür. Ona “sosyal filozof” diyoruz, çünkü yaşadığı dönemde sosyoloji henüz doğmamıştı.

vardır: Orijinal ve sistematik metinler kaleme almaları, yeni bir düşünce akımının ya da geleneğin başlamasına ön ayak olmaları veya gelenekler arası köprü kurlmaları. Burke, ne bir “sistem düşünürü”dür ne de sistematik metinler kaleme almıştır. Ancak adlarını zikretmemiş olsa bile, fikirleriyle, “muhafazakarlık” ve “liberal muhafazakarlık” terimleriyle adlandırılan ideolojilerin zeminini hazırlamış ve geleneksel politika anlayışı ile modern düşünce sistemleri arasında köprü kurmuştur.³

Descartes modern felsefenin veya modern epistemolojinin, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau gibi düşünürler modern siyaset felsefesinin ve siyaset teorisinin, Saint-Simon, Marx gibi düşünürler sosyalist düşüncenin, John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill gibi düşünürler liberal düşüncenin “kurucu azizleri”dir. Burke ise bugün hala ideoloji, tutum, gelenek, düşünceler bütünü ya da örtülü kapitalizm savunusu olup olmadığı tartışmaları devam eden muhafazakarlık geleneğinin mimarıdır. Fakat o, aynı zamanda liberalizm ile muhafazakârlığın kavşak noktasında yer alır. Burada muhafazakar veya liberal muhafazakar bir düşünür olarak Burke’ü ele alırken bir ideoloji⁴ tartışmasına girmeyeceğiz. “Metne hazırlık” kısmında muhafazakarlık ve liberalizmi de içeren bir politik ideolojiler tartışması, incelememizin amaçlarını ve kapsamını fazlasıyla aştığı için bu tür bir tartışmayı derinleştirmeden bıraktık. Bu tür bir tartışmaya girişseydik, söz konusu ideolojiler hakkındaki devasa literatürde boğulurduk.

Çalışmadaki gayemiz, bölümlerin başlıklarından da anlaşılacağı üzere, Burke’ün epistemolojisi, ahlak felsefesi ve politik görüşlerinden yola çıkarak onun “etik”i hakkında farklı bir yorum geliştirmeye çalışmak ve Devrim’in “jakobenizm” ve “demokrasi” ile ilişkisini yeniden tartışmaya açmaktır. Bütün bunları yaparken bir ölçüde Burke’ün görüşlerinin dışına çıkma riskini göze almak ve bu “öldürücü” riskle çoğu kez yüzleşmek zorunda kaldık. Fakat bunu yapmasaydık, Burke hakkında daha önce ileri sürülmüş argümanları (kuşkusuz Türkiye’deki argümanlar) tekrarlamaktan başka şansımız olamayabilirdi.

³ Chris Sparks and Stuart Isaacs, *Political Theorists in Context*, Routledge, London&New York, 2004,s.181. “Burke, İngiliz muhafazakarlığının değil, Sol’dan Sağ’a İngiliz siyasal hayatının filozofudur. Onun düşüncesi, muhafazakar kanadı olduğu kadar, ileri hareketi de beslemektedir.” R.H.S. Crosman’dan iktibas eden, C.W. Parkin, “Burke ve Muhafazakar Gelenek”, çev.Ali Yaşar Aydoğan, *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. David Thomson, Cengiz Şişman vd., Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 167.

⁴ Sadece “ideoloji” kavramı bile başlı başına bir tez konusudur. Genel bir tartışma için bakınız, Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev.Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002; Terry Egleton, *İdeoloji*, çev.Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011. Muhafazakarlık ile liberalizmin kolay kolay birbiriyle uzlaştırılabilir ideolojiler olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü muhafazakarlık aynı zamanda liberalizme tepkinin ürünüdür. Buna rağmen liberalizm, muhafazakarlığa (radikal muhafazakarlık ya da benzer muhafazakarlık formları hariç) sosyalizm veya komünizme nazaran çok daha yakındır.

Batı'da, Burke hakkında özgün ya da değil sayısız araştırma ya da teze rastlamak mümkünken, Türkiye'de akademik camiada veyahut bu camianın dışında, doğrudan Burke'ü ele alan çalışmaların son derece sınırlı sayıda olduğu hemen göze çarpar. Araştırdığımız kadarıyla akademide Burke hakkında beş yüksek lisans, dört doktora tezi yapılmıştır. Bu tezler felsefe, İngiliz dili ve edebiyatı, din felsefesi, kamu yönetimi ve siyaset bilimi alanlarından çıkmıştır.⁵ Yani elinizdeki metin, sosyoloji alanında Burke hakkında yazılmış “ilk” tez olma niteliği taşıyor. Dolayısıyla metnin yazarı kendisini, öncelikle, Burke'ün eserlerinde ve bu metinde “sosyolojik” olan şey/ler nedir sorusuna cevap vermekle yükümlü kılmıştır.

Zira Burke, bir “sosyolog” değil; estetik ve epistemolojiye yöneldiği ölçüde “filozof”, parlamentodaki konuşmaları ve siyasi ilgileri göz önünde bulundurulduğunda yetenekli ve takdire şayan bir hatip ve devlet adamı, sistematik olmasa da toplum ve siyaset hakkındaki yazıları hasebiyle bir “siyaset teorisyeni”dir. Hem Burke hem de çağdaşı entelektüeller ya da düşünürler modern iş bölümü ve uzmanlaşmanın henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla onları sadece filozof, tarihçi, siyaset teorisyeni, estetikçi ya da ahlak felsefecisi olarak nitelendirmek ya da bu etiketlerle anlamak son derece güç olduğu gibi aynı zamanda haksızlıktır. Çünkü bu tür bir tavır, onların belirli bir alanla sınırlı olmayan muazzam bilgi birikimlerini, insan ve toplum hakkındaki kapsamlı görüşlerini yok saymak ya da tek bir alana hapsetmek anlamına gelecektir. Bu nedenle Burke'ü en anlamlı formülasyonla “sosyal filozof”; sosyolojiyi de “toplum hakkında felsefe” ya da “sosyal felsefe” olarak kabul etmeyi

⁵ Bu çalışmalardan bazıları Edmund Burke'ün yalnızca *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir İnceleme*'sine, bazıları *Fransa'daki Devrim Üzerine Refleksiyonlar*'a odaklanıyor. Türkiye'de Burke hakkındaki ilk çalışma Hasan Hüseyin Akkaş'ın 2000 tarihli “İngiliz Muhafazakar Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke” adlı doktora tez çalışmasıdır; bu çalışma 2004 yılında Kadim Yayınları'ndan kitap (*Muhafazakar Düşünce ve Edmund Burke*) olarak basılmıştır. Burke çalışmaları içinde en dikkat çeken ve Burke'ü son derece kapsamlı şekilde ele alan doktora tezi Fatih Duman'a aittir. Duman'ın 2007 tarihli “Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Liberal-Muhafazakar Bir Düşünür Olarak Edmund Burke” adlı tezi, kitap (*Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına/Edmund Burke*) olarak 2010 yılında Liberte Yayınları'ndan çıkmıştır. Sever Işık'ın “John Locke ve Edmund Burke'ün Siyaset Felsefesinde İhtilal Olgusu” adlı karşılaştırmalı doktora tezi Burke hakkındaki son akademik çalışmadır; bu tez de (*Devrim ve Düzen: John Locke ve Edmund Burke'te Devrim Düşüncesi* olarak) Kadim Yayınları tarafından 2016'da basılmıştır. Tez çalışması olmayan ve Türkçe'de Burke hakkında yayınlanmış bir başka eser Bedri Gencer'in *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet* (1.Baskı, Lotus Yayınevi, 2010; 2.Baskı, Kapı Yayınları, 2011) adlı çalışmasıdır. Bunların dışında Burke'ün kendi çalışmalarından ikisi (*Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir İnceleme* –BilgeSu Yayıncılık – ve *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* –Kadim Yayınları) ve Burke hakkında bir metin (Stephen K.White'a ait, Paradigma Yayıncılık'ın 2013 yılında bastığı *Edmund Burke/Modernite, Politika ve Estetik* adlı eser elinizdeki metnin yazarı tarafından) çevrilerek Türkçe'ye kazandırılmıştır.

önerebiliriz; zira sosyoloji, felsefenin içinde yoğrulmuştur.⁶ Aslında günümüzde, özellikle Batı’da, disiplinlerarası akademik çalışmalar rağbet görüyor olsa da, Türkiye’de sosyolojinin “toplum hakkında felsefe” olarak yorumuna karşı çıkan çok sayıda akademisyene rastlamak mümkündür; bu bakış açısına sahip kişiler sosyolojiyi “dar” uygulama alanları ya da konularına hapseder ve sosyoloji alanında çalışan akademisyenlerin felsefe, tarih ya da siyaset teorisi konularına ilgilerinden nefret eder. Bunu, kendi alanını sahiplenme çabası ya da akademik bir tür “eşik bekçiliği”⁷ olarak yorumlamak mümkündür. Elinizdeki çalışmanın yazarının da bu tür bir tavırla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir.

Buna rağmen bir “sosyal filozof” olarak Burke’ün sosyolojiyle ilgisi tartışılmazdır; ele aldığı konuların veya sorunların tamamı sosyolojiktir; çok daha önemlisi bu konu ve sorunlara bakış açısı sosyolojiktir. Hem ahlak felsefesi alanındaki görüşleri hem de “devrim” fenomenine odaklanması Burke’teki “sosyolojik” unsurlardır. Bu tezi sosyolojik yapan şey, Burke’ün “Yüce” (Büyük Yüce hariç)⁸, “muhayyile”, “ahlaki muhayyile”, “ahlak hissi”, “sağduyu”, “sempati” kavramlarıdır. Burke, insanı ve toplumu öncelikle bu kavramlardan hareketle yorumlar; insan, Yüce’nin varlığı ve Yüce tecrübesi nedeniyle sınırlı ve “etik”, “muhayyile” ya da “ahlaki muhayyile”nin işleyişi nedeniyle sosyal ve yaratıcı, “ahlak hissi”, “sağduyu” ve “sempati”ye sahip olması hasebiyle “diğerlerinden sorumlu” varlıktır. Metnimizde Burke’ün bu fikirleri ile Emmanuel Levinas’ın etik’i arasında paralellikler kuruyoruz. Levinas’ın “ilk felsefe” olarak tanımladığı etik, sadece felsefe ile sınırlandırılmaz;

⁶ Sosyolojinin “sosyal felsefe” olduğu yolundaki görüşümü hocam ve danışmanım Prof.Dr.Hüsamet’in Arslan’a borçluyum. Bunun “sosyolojimiz” için önemli olduğunu düşünüyorum.

⁷ Bu kavramı bilim sosyolojisi literatüründen ödünç alıyoruz. Bilimin “eşik bekçileri” “epistemik ortodoksi”ye veya “statüko”ya (ya da epistemik cemaatin normlarına, değerlerine, inançlarına) uymayan bilim adamlarını bilimin sınırlarının dışına atar. “Bilimsel epistemik cemaat”ın ve “epistemik monopol”ün bekası, bilim kurumundaki eşik bekçilerinin sıkı kontrolüne bağlıdır. Bilimin normlardan, dogmalardan, inançlardan, değerlerden müteşekkil bir “epistemik cemaat” olarak yorumu ve bu cemaatin “eşik bekçileri” için Hüsamet’in Arslan’ın Türkiye’deki ilk bilim sosyolojisi metni olan şu çalışmasına bakınız, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.

⁸ Büyük Yüce; Tanrı “aşkın”dır; dolayısıyla “sosyolojik” değildir.

nihai noktada ahlaki-politik düzen etik temele bağlıdır ya da bağlı olmalıdır;⁹ bu nedenle Levinas'ta etik "sosyal"dir.¹⁰

Burke'teki hem etik hem de sosyolojik kavramlardan biri "muhayyile"dir; muhayyile ya da "ahlaki muhayyile" sosyaldır. Muhayyile, geçmişin akılda tutulmasını sağlar; "geçmiş akılda tutmak muhakeme yapmak demektir ve muhakeme yapmak geleceği görmektir."¹¹ Bu nedenle Burke'ün "ahlaki muhayyile"si, aynı zamanda "sosyal hafıza"dır; bireyin hafızasından söz ettiğimizde bile hafıza, sosyaldır;¹² ona göre insana ve topluma ait bütün fikirler "ahlaki muhayyilenin gardırobundan" çıkar. Burke, Fransız Devrimi eleştirisi kontekstinde "ahlaki muhayyile"ye, dolayısıyla sosyal hafızaya vurgusu nedeniyle *toplumu ilk keşfeden* düşünürlerden biridir. O, modern çağın en kritik "ilk" vak'asını, Fransız Devrimi'ni bu muhayyilenin ve hafızanın kaybı olarak değerlendirmiştir. İster devrimcilerin ister yorumcuların gözünden Devrim, "kırılma"yı veya "kopuş"u temsil ettiği sürece "sosyal hafıza" kaybıdır.¹³ Sosyal hafıza, bireylerin "ortak repertuar"ıdır. Sosyal eylemi belirleyen şey, teorik bakış açıları ya da çerçevelerden ziyade, bu ortak repertuardır;¹⁴ bu repertuar gelenekler, değerler, kurumlar ve "önyargı"lardan müteşekkildir. Burke, Devrim'i, bu ortaklığın bozulduğu bir "modernite krizi" olarak görmüştür.

Sosyolojik bir hadise olarak Fransız Devrimi Burke için, devrimcilerin "organizma" olarak topluma açtığı topyekun bir "savaş"tan başka bir şey ifade etmez. İşte sosyoloji de "toplum"a açılan bu savaştan doğmuştur; sosyoloji, devrime tepkiden ve "toplumun keşfi"nden doğmuştur; sosyoloji, "insan sorunu"nun, toplumdaki (ekonomik, politik, dini, demografik, felsefi) sorunların "keşfi"nin; Devrim öncesinde

⁹ Bununla ne demek istediğimizi metnin içinde ayrıntılı şekilde anlatacağız. Levinas'ta "başkası'na karşı etik, sorumluluk üzerine kuruludur." Ancak bu sorumluluğu, "etik"ın buyurduğu kurallar, normlar takımı olarak anlayamayız. Ona göre etik, "başkası"yla ilişki, "aşkın"ın muhafazasına bağlıdır. Levinas'a göre buradaki "aşkın", Tanrı değildir. Aşkın olan "Başka" ve yine aşkın olan "mutlak başka" (ölüm) ile gelen (var/İl y a) "tecrübe"sidir.

¹⁰ Levinas'çı etik'in sosyolojik, harikulade analizlerinden biri için bakınız, Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016. Levinas'a göre "sonsuzluk fikri toplumsal ilişkidir". Bkz. Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.69.

¹¹ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s.50.

¹² Ancak bu iddia bizi sosyolojizme sürüklemeye potansiyeline sahiptir; çünkü bu noktadan yola çıkıldığında "bireysel" olup hiçbir suretle "sosyal olmayan" şeyin ne olduğu sorusuna cevap verilmelidir.

¹³ Mutlak bir kopuş olarak görülmediğinde de Devrim bir "yıkım"dır. Mesela Tocqueville, Fransız Devrimi'nin toplumda bir yenilik getirmedeğini, eski yapının Devrim'den önce değişmekte olduğunu ileri sürmüştür, fakat bu, Devrim'in radikal veya yıkıcı olmadığı, "sosyal hafıza"ya zarar vermediği anlamına gelmez.

¹⁴ Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss.33-34.

zuhur eden ve Devrim'in pekiştirdiği atomlaşmış insan/birey ve toplum anlayışının eleştirisinin ürünüdür. Burke'ün fikirlerini sosyolojik hale getiren şey, Fransız Devrimi'nin yıkıma uğrattığı geleneğe, değerlere, sürekliliğe, kurumlara, düzene¹⁵ vb'ne vurgusudur; yani toplumu toplum yapan ya da ayakta tutan temel dinamiklere odaklanmasıdır.

Fransız Devrimi'ne ilk tepki gösteren düşünür olma özelliği Burke'ü, yaklaşık iki yüzyıldır süren siyaset teorisi, siyaset felsefesi alanındaki tükenmek bilmeyen tartışmalara konu yapmıştır.¹⁶ Elinizdeki metnin yazarının bu tartışmaları sonlandırma gibi hedefi olmaz/olamaz. Çalışmanın mütevazı amacı, İngiltere kontekstinden “liberal muhafazakar” bir düşünür ve devlet adamıyla gücümüzün yettiği kadarıyla diyaloga girmektir; bu diyaloga Burke'ün düşüncelerinin, Türkiye'de gerçekleşen “sosyal/politik değişim”i yeniden değerlendirmemize vesile olacağını ve günümüz dünyasının politik hayatına ne tür katkılar sunabileceğine dair ipuçlarının yakalanabileceğini düşünüyoruz. Ancak burada Türkiye'nin tarihsel-toplumsal pratiği ile Burke'ün fikirleri arasında doğrudan bağlantılar kurmak ve bunları tartışmak niyetinde değiliz. Bunlar arasında dolaylı bağlantılar kurulabilir ve bu da başka bir tezin konusu olabilir.

Biz bu çalışma vesilesiyle sadece şu tür soruları tartışma gündemine taşıyacağız: Burke'ün muhafazakarlığı ya da “liberal muhafazakarlığı” Türkiye açısından neden önemlidir? Sözü ettiği “ahlaki muhayyile” nin ve “sosyal hafıza”nın kaybı Türkiye için de geçerli midir? Nasıl geçerlidir? Toplumumuzda “sosyal hafıza” zarar görmüş müdür? Burke'ün düşünceleri çerçevesinde ülkemizdeki “toplum projesi”nin başarısını ya da başarısızlığını tartışmak mümkün müdür? Burke'ün fikirlerinin ya da muhafazakar düşüncenin demokrasi ile ilişkisi kurulabilir mi? Ya da daha yerinde bir ifadeyle muhafazakar bir demokrasiden söz edilebilir mi? Geleneğin demokrasi ile ilişkisi nedir?vb. Kuşkusuz Burke ile diyaloga girerken ya da onu günümüz dünyasına taşıırken, görüşlerinin, sosyo-politik her derde deva niteliğinde bir reçete olarak görülebileceğini ileri sürme niyetinde değiliz. Yalnızca onu anlamak, fikirlerinden ve

¹⁵ Burada, düzen “statüko” ya da Comte'un ifadesiyle “statik” olarak değerlendirilebilir, ancak Burke'e göre toplum düzeni hiçbir suretle değiş(tirile)mez bir düzen değildir; bu düzen, devrimcilerin öngördüğünün aksine toptan ya da birdenbire değil, yalnızca tedrici adımlarla ya da reformlarla değişebilir.

¹⁶ Raymond Williams *Kültür ve Toplum:1780-1950* adlı çalışmasında “Burke'ün Fransız Devrimi konusundaki tavrını çürütme[nin] bugün siyaset ve tarih bilen biri için çocuk oyuncağı” olduğunu ileri sürse de, bu, o kadar kolay değildir. Öyle olsaydı bugün hala Burke'ün fikirlerini tartışıyor olmazdık. Williams'ın bu konudaki görüşleri için bakınız, a.g.e., çev.Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.37.

tecrübelerinden dersler çıkarmakla yetinebiliriz. Yine de bu, çok geç kalınmış bir girişimdir.

Mesela yukarıda sorduğumuz türde sorular, Burke'ün Fransız Aydınlanma felsefesi ile ilişkilendirdiği Fransız Devrimi'ne tepkisini dile getirdiği 1790 tarihli *Fransa'daki Devrim Üzerine Refleksiyonlar (Reflections on The Revolution in France)* metninin 2016 gibi geç bir tarihte Türkçe'ye kazandırıldığı düşünüldüğünde çok daha büyük bir anlam kazanır. Burke'e ilginin, bu kadar ertelenmiş olmasının nedeni açıktır: Türkiye'deki entelektüel/akademik komünite, benimsediği farklı ideolojik yol haritaları ve kibri yüzünden Burke'ü görmezden gelmiştir. Türk entelijansiyasında Fransız Aydınlanması egemen olmuş; bu politik ve ideolojik "Aydınlanma" ortodoksisinin dışında kalan Türkiye'li entelektüeller ve Burke "heretik" ilan edilmiştir. Fransız Devrimi'nin egemen yorumlarını onaylamayan ve farklı okumalar yapan her entelektüel Türkiye'de heretik olmak durumundadır. Burke de kendi döneminde Fransız Aydınlanması'na ve Devrimi'ne ilişkin farklı yorumları nedeniyle aforoz edilmiştir. O, Fransız Devrimi'ni desteklemediği için liberal partidaşları, liberal ekonomi politikalarını benimsediği için bazen devlet müdahalesini savunan muhafazakarlar ve sol cenahta yer alan düşünürler, devrim fikrine karşı çıktığı için sosyalistler ve komünistler, Katolik kökenleri nedeniyle Protestanlar tarafından dışlanmış bir düşünürdür. Dolayısıyla artık hakkının teslim edilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Bu çalışmada Burke ile diyaloga girerken ve onu "liberal muhafazakar" bir düşünür olarak ele alırken öncelikle yapmamız gereken şey, Burke'ün, kendisini, kendi kontekstinde nasıl gördüğünü ortaya koymaktır. Zira Burke'ün yaşadığı dönemde (1729-1797) entelektüel bir ekol ya da ideoloji olarak liberalizm veya muhafazakarlığın varlığından söz etmek mümkün değildir; terim ve ideoloji olarak ikisi de on dokuzuncu yüzyılda tedavüle girmiştir. Burke, daha önce de belirttiğimiz gibi hiçbir zaman muhafazakar, muhafazakarlık, liberalizm terimlerini kullanmamıştır. Fakat o, yirmi dokuz yıllık (1765-1794) meslek hayatının yirmi altı yılını (1765-1791) Whig parlamenti olarak geçirmiştir ve Whig'ler günümüz anlamında olmasa da dönemin İngiliz "liberal"leridir. Kralın yetkilerini sınırlandırmaya çalışan Whig'lerin İngiliz parlamentosundaki muhalifleri ise Tory'lerdir. Burke, bir Whig parlamenti olmasına rağmen, İrlanda ve Hindistan meselelerine yönelik politik duruşu hasebiyle Whig'lerden daha "liberal", Fransız Devrimi'ne tepkisi nedeniyle daha "muhafazakar"dır. Yine de bu

tanımlamalardan bağımsız şekilde onun, kendisini, hayatı boyunca bir Hıristiyan ve Whig olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Liberalizmin önemli isimlerinden ekonomist ve siyaset bilimci Friedrich August von Hayek'e (1899-1992) göre Burke, hayatının sonuna kadar bir "Old Whig" olarak kalmıştır ve hatta "kendisinin bir 'Tory' olarak görüldüğünü bilse ürperirdi."¹⁷ Peki, araştırmacılar Burke'ü, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda nasıl yorumlamıştır? Mesela o, liberal midir, muhafazakar mıdır? "Reaksiyoner" midir (Türkçe'deki yanlış ve ideolojik karşılığı "gerici") "ilerici" midir? "Empirist faydacı" mıdır, yoksa "doğal hukuk geleneği" içinde mi yer alır? Statükonun savunucusu mudur, yoksa değişim taraftarı mıdır? "Tarihselci" midir, "evrensel" yasalara ya da "doğa yasaları"na inanan bir universalist midir? Aydınlanma düşünürü müdür, yoksa Aydınlanma'nın "mezar kazıcısı" mıdır? Michael Löwy ve Robert Sayre'in iddia ettiği gibi "karşı-devrimci" ve "tutucu romantik" midir?¹⁸

On dokuzuncu yüzyıl liberalleri onu, kral III.George'un yetkilerini parlamento karşısında sınırlandırmaya çalışan bir Whig¹⁹ ve dolayısıyla "faydacı bir liberal" olarak selamlar. Mesela Leslie Stephen, Henry Buckle, William Lecky gibi yazarlar Burke'ün empirizmini öne çıkarır ve onu faydacılığa dayanan "pratik" bir devlet adamı olarak görür. Bu yorumda, Burke'ün soyut ilkelerden nefreti ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Devrimi lehine tavrı vurgulanır.²⁰ Isaac Kramnick'e göre ise liberaller, onun empirizmini, orta sınıfın çıkarlarını meşrulaştıran kullanışlı bir araç olarak görmüş ve Fransız Devrimi reddiyesinde (*Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*) aristokrasiyi müdafaasını yok saymıştır.²¹

Anglo-Sakson dünyanın liberal Burke yorumları, yirminci yüzyılda, yerini "muhafazakar Burke" yorumlarına bırakmıştır. Amerika'da Soğuk Savaş döneminde liberalizme, sosyalizme ve komünizme tepki olarak ortaya çıkan muhafazakar ekol [Russell Kirk (1918-1994), Clinton Rossiter (1917-1970) vb.] onu, muhafazakar düşünce geleneğine yerleştirir. Buna göre Burke'ün jakobenizm, rasyonalizm, ateizm,

¹⁷ Hayek, "Niçin Muhafazakar Değilim", çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Sayı:34, Bahar 2004, s.76.

¹⁸ Michael Löwy ve Robert Sayre'in bu konudaki argümanları için bakınız, *İsyan ve Melankoli/Moderniteye Karşı Romantizm*, çev.İşık Ergüden, Alfa, İstanbul, s.60, 97.

¹⁹ Burke'ün bu konudaki görüşleri için bakınız, Burke, "Thoughts on the Cause of the Present Discontents" (1770), *Selected Writings and Speeches*, ed.Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington D.C., 1997, ss.124-175; John Morley'in Burke'ün "Mevcut Memnuniyetsizliklerin Nedeni Üzerine Düşünceler"i III.George'a tepki olarak yazdığına ilişkin yorumu için bakınız; Morley, *Edmund Burke: A Historical Study*, Macmillan and Co., London, 1867, ss.12-13.

²⁰ Peter J.Stanlis, "Introduction", *Selected Writings and Speeches*, ss.28-31.

²¹ Kramnick, "Introduction", Burke, *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1999, ss.xxvi-xxviii.

radikalizm karşıtı görüşleri, “Amerika’yı kuşatan spiritüel kriz”in çözümü ve “ateistik komünizmin günahlarından...kurtulmak” için gerekli bir reçete niteliğindedir.²² Fakat burada özellikle vurgulamamız gereken nokta Burke’ün yalnızca muhafazakar bir düşünür olarak değerlendirilemeyeceğidir. Burke’te muhafazakarlıktan daha fazlası vardır. Muhafazakarlık, Aydınlanma’ya ve liberalizme karşıtlık içinde gelişmiştir. Halbuki Burke, Fransız Aydınlanması’nı eleştiriyor olsa bile, bir Aydınlanma düşünürüdür; fakat başka bir Aydınlanma düşünürü. İskoç Aydınlanması içinde yer aldığı için fikirleri, empirizmin ve ahlak felsefesi ekolünün derin izlerini taşır. Ayrıca o, çağdaşı Adam Smith gibi “serbest ekonomi politikası” savunucusudur ve mesela, “paternalist” türde bir muhafazakarlıkla uzlaştırılması zordur.²³ Gerçekten de Burke’ün tepkisi doğrudan “liberal” değerlere değil, genelde her tür radikalizme, özelde Fransız Devrimi radikalizmine yöneliktir.

Burada, Burke’ün yalnızca muhafazakar veyahut yalnızca liberal; her yönüyle Aydınlanma filozofu ya da “katıksız” bir Aydınlanma düşmanı şeklinde tanımlanmasının tek yanlı bir okumanın sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Sadece estetik²⁴ konusunda yazan, ekonomiye devlet müdahalesine, Hindistan’a yönelik baskıcı politikalara karşı çıkan, Amerikalıların, İrlandalıların haklarını savunan Burke’ü

²² Ed.Isaac Kramnick, *Edmund Burke (Great Lives Observed)*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1974, ss.2,3. Bu konuda ayrıca bakınız, Philippe Beneton, *Muhafazakarlık*, çev.Cüneyt Akalın, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.84. Fakat birçok muhafazakarın bu reçeteyi “ideolojik” bir şey olarak görmediğini belirtmemiz gerekir. Kirk’e göre muhafazakarlık “politik bir sistem” veya “ideoloji” değildir. Tarihçi H.Stuart Hughes için “muhafazakarlık ideolojinin reddidir” ve mesela Amerikan ikinci başkanı John Adams’a göre ideoloji “ahmaklık bilimi”dir. Muhafazakar politika “pratik” ve “pragmatik”tir. Ancak muhafazakarlığın ideoloji olmadığı iddiasının da “ideolojik” olduğu ileri sürülebilir. İdeolojinin toptan reddi ideolojik bir tutumdur. “Evensel reçeteler” sunmaması onun, ideoloji olmadığını göstermez. Zira diğer ideolojiler de tarih boyunca, toplumdaki topluma değişim geçirmiştir. Kieron O’Hara, *Conservatism*, Reaktion Books, London, 2011, s.6, 7.

²³ Burke, bir Whig olmasına rağmen *Refleksiyonlar*, “one-nation muhafazakarlığı” için “anahtar bir metin”dir. Disraeli’nin temsil ettiği muhafazakar kanat, ekonomik eşitsizliğin doğal olduğunu, zengin fakir farketmeksizin bütün bireylerin Britanya ailesinin mensubu ve birbirine karşı sorumlu olduğunu ve “geleneksel anayasal kurallar”ı saygı gösterilmesi gerektiğini savunur. 1970’lerden sonra, Margaret Thatcher’la birlikte Yeni Sağ, ekonomik alana devlet müdahalesini öngören bu anlayışa ve ayrıca Burke’e meydan okumuştur. Çünkü Yeni Sağ, geleneksel muhafazakarları temsil eden one-nation muhafazakarlardan farklı olarak daha “modernleşmeci” ve serbest piyasa ekonomisi savunucusudur; bu muhafazakar kanat, Burke’ü daha “geleneksel” ya da “Tory” şeklinde okumuştur. Chris Sparks and Stuart Isaacs, a.g.e., ss.166-167. Burke’ün liberal muhafazakar olarak tanımlanmasında hiçbir sorun görmeyen bir yorum için bakınız, Dennis O’Keeffe, *Edmund Burke, Major Conservative and Libertarian Thinkers*, ed. John Meadowcroft, Volume 6, The Continuum International Publishing Inc., New York&London, 2010, s. 120. Keeffe, Burke’ün tıpkı Oakeshott, Churchill, Milton Friedman, Thatcher gibi hem liberal hem de muhafazakar olduğunu savunur.

²⁴ Burke’ün 1757 tarihli *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Üzerine Felsefi Bir İnceleme (A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful)* adlı eserine atf yapıyoruz. Sadece estetik konusundaki görüşlerine odaklananlar onu bütünüyle Aydınlanma’ya dahil etme eğilimindedir.

değil, aynı zamanda Fransız Devrimi'ni ve filozoflarını kıyasıya eleştiren Burke'ü görmek ve yorumlamak isteyen az sayıda araştırmacı vardır. “Konvansiyonalist” görüşe savaş açan araştırmacılar²⁵, “Genç Burke”ü onaylayanlar onun Aydınlanma'ya dahil edilen *İnceleme*'sine; “yaşlı Burke”ü onaylayanlar *Refleksiyonlar*'a odaklanır. Mesela, siyaset tarihçisi John Pocock'a göre Burke, keskin bir Aydınlanma karşıtı değil, “Aydınlanmış Avrupa”yı devrimcilere karşı savunan bir şahsiyet”tir.²⁶ Conor Cruise O'Brien da onun “Locke ve Montesquieu gibi erken Aydınlanma'nın çocuğu” ve “Fransız Devrimi'nin liberal ve çoğulcu karşıtı” olduğunu düşünür. “Isaiah Berlin'e göre ise Burke, 19.Yüzyıl'ın önde gelen tepkici düşünürü Joseph de Maistre'nin²⁷ düşüncelerini etkilemiş olan bir ultra-muhafazakardır.”²⁸ Berlin'in aksine Terry Eagleton, Burke'ün bir Whig olması hasebiyle günümüz muhafazakarlığının kurucusu olarak görülemeyeceğine işaret eder.²⁹ Buna göre liberalizm ile muhafazakarlık uzlaştırılmaz iki ideolojidir.³⁰

²⁵ Konvansiyonalist bakış açısını (doğal haklar kontekstinde) eleştiren teorisyenlerden biri, Leo Strauss'tur.

²⁶ Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, London, 2008, ss.71-72.

²⁷ Maistre'nin pozisyonunu “reaksiyoner muhafazakarlık” olarak adlandırabiliriz. “Reaksiyoner” kelimesi Türkçe'de bazen pejoratif anlamda; “gerici” olarak kullanılmıştır. Örneğin Albert O. Hirschman'ın *Rhetoric of Reaction* adlı metni Türkçe'ye *Gericiliğin Retoriği* şeklinde çevrilmiştir. Mannheim'ın belirttiği üzere Burke'ün ilk Alman çevirmeni Gentz ve arkadaşı Adam Müller onu, “reaksiyoner” olarak görmüştür. Halbuki Mannheim'a göre Burke, yaşlılığında muhafazakarlaşmış olsa bile, liberal değerlere her zaman bağlı kalmıştır. Karl Mannheim, *Conservatism/A Contribution to the Sociology of Knowledge*, ed. David Kettler, Volker Meja vd., Routledge, New York, 1986, s. 47. Ona göre “Burke'ün ileri sürdüğü görüşler, felsefi bakımdan derinleştirilmiş ve gerçekten Alman unsurlarla birleştirilmiştir...Fransızların ilerici Aydınlanma için yaptığı şeyi –Fransızlar Aydınlanmayı nihai mantıksal sonuçlarına götürecek kadar işlemişlerdir– Almanlar muhafazakarlık ideolojisi için yapmıştır.” Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 96. Burada, Burke'ün, Maistre veya Bonald çizgisinde bir muhafazakar olmadığını belirtmek gerekir. Aynı şekilde o, “ilerleme”ye iman edenlerin, zihni dumura uğratan “gerici” gibi kavramlarıyla da anlaşılabilir. Bu tür kavramlar düşünmenin önünde engeldir; çünkü “gerici” sıfatını kabul etmek “ilerleme”yi sorgulamamızın imkanını ortadan kaldırır; “gerileme” ve “gericilik”, “ilerleme” varsa mümkündür. Burke, bir “gerici” ya da “ilerici” değildir. Estetik ve epistemolojisi göz önünde bulundurulduğunda belirli ölçüde “Aydınlanma”ya bağlı; Hindistan politikaları, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'na ve İrlandalı Katoliklere desteğine ve serbest ekonomi politikalarına odaklanıldığında “liberal”, Fransız Devrimi'ne ve jakobenizme tepkisi, kurumlara, geleneklere, değerlere, aileye verdiği önem dikkate alındığında “muhafazakar”dır.

²⁸ Himmelfarb, a.g.e., s. 72; Fatih Duman, a.g.e., s.494.

²⁹ Duman, a.g.e., s.555. Klaus Epstein'a göre muhafazakarlık “reaksiyoner”, “statükocu” ve “reformcu muhafazakarlık” ya da “liberal empirist”, “liberal rasyonalist” ve “anti-liberal sezgici muhafazakarlık” şeklinde tasnif edilebilir. Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, New Jersey, 1966, ss.7-11. Bir başka sınıflandırma “gelenekçi muhafazakarlar”, “romantik muhafazakarlar”, “paternalist muhafazakarlar”, “liberal muhafazakarlar” ve “Yeni Sağ muhafazakarları” şeklindedir. Andrew Vincent, a.g.e., s.98. Muhafazakarlığa ilişkin tasniflerden bir diğeri şu şekildedir: Yapısal muhafazakarlık ve değer muhafazakarlığı. Alman filozof Rüdiger Safranski'ye (1945-) göre “yapısal muhafazakarlık otoban inşa etmek ister, değer muhafazakarları otobanlar için kesilen ağaçları

Tam da bu noktada muhafazakarlığa ilişkin “prosedürel muhafazakarlık” (procedural conservatism)-“öze dayalı muhafazakarlık” (substantive conservatism) gibi ayrımlar gündeme getirilmiştir. Prosedürel muhafazakarlar kurumları ve kuralları korumakla birlikte tedrici değişime izin verirken, öze dayalı muhafazakarlar korunması gerekeni her durumda koruma çabası içindedir. Hampsher-Monk, Burke’ün, kesin ilkeler ya da kurallar öne sürmediği ve değişimden yana olduğu için prosedürel muhafazakar olarak görülebileceğini savunur.³¹ Huntington’a göre de onun pozisyonu, sabit ilkeler veya idealler önermeyen, daha çok tarihsel süreçte şekillenen kurumları hızlı ve şiddet içeren eylemler karşısında muhafaza etmeye çalışan “duruma özgü” (situational) muhafazakarlığa yakındır.³² Ancak bu tür bir anlayış muhafazakarlığın içeriğini tamamen boşaltma eğilimindedir. Muhafazakarlığın korunması gereken ilkeler, değerler ya da kurumlar belli değilse neyi muhafaza edecektir? “Tedrici değişime izin veren *status quo* savunuculuğu” muhafazakarlığı her türlü ideolojiye rahatlıkla eklenilebilir hale getirir. Zira her ideoloji kendi düzenini korumaya çalışır. Muhafazakarlığın kendine özgü ilkeleri ya da değerleri yoksa diğer ideolojilerden nasıl ayrılacaktır?³³ Aslında bize göre mesela, liberalizm ile muhafazakarlığın yolları, muhafazakarlığın içeriksiz olması nedeniyle kesişmemiştir. Bu ideolojiler, birlikteliğini, radikalizme, sosyalizme ve komünizme karşı işbirliğine borçludur.

Yukarıdakine benzer, içeriksiz muhafazakarlığa dayanan Burke okumalarına karşı çıkan Joseph L.Pappin gibi yorumcular, onu, “faydacı” gelenekten ziyade, Aristoteles, Cicero, Aquinalı Thomas’ın içinde yer aldığı “doğal hukuk geleneği”nden hareketle yorumlar.³⁴ Gerçekten de Burke, göstermeyi deneyeceğimiz üzere, bütün empirist argümanlarına rağmen bu gelenekten kayda değer ölçüde etkilenmiştir. Fakat bu “doğal hukuk geleneği” genellikle “modern doğal hukuk geleneği” ile karıştırılmıştır. Bu tür bir kafa karışıklığı nedeniyle Burke’ün “rasyonel” ilkelere

korumak ister.” Göran Dahl, *Radikal Conservatism and Future of Politics*, Sage Publications, London, 1999, s.28. Belli başlı muhafazakarlık tasnifleri içinde Burke’ün en yakın olduğu muhafazakarlık, liberal muhafazakarlıktır.

³⁰ Liberalizm ile muhafazakarlığın ayrıldıkları ve uzlaştıkları noktalar konusunda bakınız, Bengül Güngörmez, “Siyasi Hayatın Huzursuz Kuzenleri: Liberaller ve Muhafazakarlar”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 18, Sayı 69-70, Kış-Bahar 2013, ss. 107-114.

³¹ Ian Hampsher-Monk, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, London, 1987, s. 28.

³² Huntington’a göre muhafazakarlığın ideal bir toplum ve siyaset anlayışı yoktur. Dolayısıyla muhafazakarlık herhangi bir ideolojinin tam karşısı olarak görülemez. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, *The American Political Science Review*, vol.51, no:2, 1957, ss.454-460.

³³ Fatih Duman, a.g.e., s.492.

³⁴ Joseph L. Pappin III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York, 1993.

dayandığı ya da insanın “akıl”ıyla bileceği “doğal haklar”a, “doğa yasaları”na, “evrensel yasa”lara inandığı varsayılmıştır. Burke’e göre bu tür yasalar vardır, ancak bunlar “sınırlı” bir varlık olarak insanın “akıl” yoluyla ulaşabileceği yasalar değildir; bunlar, yalnızca Tanrı’nın yasaları olabilir. İnsana ve topluma ait yasalar teamüllerin, geleneklerin ya da tarihsel tecrübenin ürünleridir. Ona göre “tecrübe”, insan ve toplum hayatında asli bir fonksiyona sahiptir; tarihsel tecrübeler dayanan ilke ve kurallar toplumlara rehberlik eder. Fakat bu iddialar da Burke’ü bir başka tartışmanın içine sürüklemiştir; “doğal haklar”, “evrensel yasa”lar yoksa, “evrensel ahlak kuralları”ndan, siyaset ilkelerinden, felsefeden, siyaset biliminden, siyaset felsefesinden nasıl söz edebiliriz?³⁵

Elinizdeki çalışma, yalnızca bu tür sorulara değil, aynı zamanda etik, devrim, demokrasi, jakobenizm tartışması kontekstinde şu sorulara da cevap arayacaktır? Burke’ün epistemolojisini, ahlak ve siyaset felsefesini oluşturan kavramlar nelerdir? Bunların günümüz etik tartışması ile ne tür bağlantıları vardır? Genelde “devrim” fikrini, özelde Fransız Devrimi’ni Burke’ten hareketle nasıl yorumlayabiliriz? Bir “devrim düşüncüsü” olarak Burke İngiliz ve Amerikan Devrimlerini onayladığı halde Fransız Devrimi’ne neden ve niçin karşı çıkmıştır? Devrim ile jakobenizm, devrim ile on sekizinci yüzyıl ve günümüz demokrasisi arasında ne tür anlamlı bağlantılar kurulabilir? Çalışmamız bu sorulardan hareketle hazırlanan üç bölümden oluşuyor.

Birinci bölümün ilk kısmında Burke’ün hayatını, entelektüel-politik ilgilerini özetlemeye çalıştık ve kısaca eserlerini takdim ettik. İkinci kısımda ise Burke’ü “arafta bir düşüncüsü” olarak ele aldık. Bu başlığı koymamızın nedeni şu tezimizi açmaktır: Sıklıkla ileri sürüldüğünün aksine, Burke’ün on yedinci ve on sekizinci yüzyıl devrimlerine tepkisi epistemoloji ve ahlak felsefesi alanındaki fikirleriyle ve politik duruşuyla uyumsuz değildir. Bu devrimler, doğal olarak birbirinden farklı devrimlerdir; çünkü her biri, farklı politik, ekonomik, felsefi kontekstlerde vuku bulmuştur. Burke bu farklılıkların bittabi farkındadır, ancak “Aydınlanma Çağı”nda gerçekleşen devrimlere Fransız Devrimi’ne saldırdığı ölçüde şiddetle saldırmamıştır. Bunun nedeni ise, Devrim’i, Hıristiyan Avrupa medeniyetini temelinden sarsacak bir olay olarak

³⁵ Bu konudaki iddiaların bir örneği için bakınız, Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

yorumlamış olmasıdır.³⁶ Onun İngiliz (1649 ve 1688), Amerikan ve Fransız Devrimlerine verdiği tepkiyi daha anlamlı ve açıklayıcı hale getirmek için öncelikle, “Britanya Aydınlanma geleneği”, Amerikan Aydınlanması ve Fransız Aydınlanması’na ilişkin genel bir tartışma yürüttük. Bu tartışmada Burke’ün de içinde yer aldığı Britanya Aydınlanma geleneğinin Amerikan ve Fransız Aydınlanması’ndan temel farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık. Burada Aydınlanma ile Devrim düşüncesi arasında doğrudan ya da dolaylı bağlantılar kurulabileceğine dair argümanlar sunmayı denedik. Zira Burke, Fransız Devrimi’nden büyük ölçüde Fransız Aydınlanma filozoflarını sorumlu tutmuş, bu Devrim’i “felsefi bir devrim” olarak yorumlamış; fakat İngiliz ve Amerikan Devrimlerine ilişkin bu tür bir değerlendirme yapmamıştır. Peki Burke’ün bu devrimlere tepkisi neden ılımlıdır? Bu soruya cevap verebilmek için İngiliz, Amerikan ve Fransız Devrimi’nin farklılıklarını genel hatlarıyla sunmaya çalıştık.

İkinci bölümün başlığı (“Yüce, Muhayyile ve Etik”) Burke’ün ahlak felsefesine, siyaset anlayışına Türkiye’deki Burke çalışmalarından yeni ya da farklı bir yorum getirmek üzere tasarlanmıştır. Aslında Burke’te aradığımız şey etik’tir. Bu nedenle bu bölümde şu soruları sorduk: Burke’ün epistemolojisinde, estetik’inde ve siyaset teorisinde kullandığı kavramların etik ile bağlantısı kurulabilir mi? Kurulabilirse nasıl kurulabilir? Onun ahlak felsefesi ve siyaset teorisini Aristoteles, Cicero, Aquinalı Thomas’nın içinde yer aldığı “doğal hukuk geleneği”nden hareketle yorumlamak mümkün müdür? Bu bölümde Burke’ün epistemolojisinden, estetik’inden ve ahlak felsefesinden yola çıkarak “Yüce”, “muhayyile”, “sağduyu”, “sempati”, “tevazu” ile etik arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştık. Burke’e göre insan, doğuştan ahlak hissiyle ve sempati ile donanmış varlıktır; insan, aynı zamanda akıl sahibi varlıktır, ancak Burke için bu akıl, daima muhayyilenin, geleneklerin, önyargıların içinde iş gören “pratik akıl”dır; insan, hem “küçük harfle akıl”dan dolayı hem “yüce” tecrübesi nedeniyle “sınırlı” bir varlıktır; “sözel yüce”, “görsel yüce” ve “Mutlak Yüce” karşısında sınırlıdır; Yüce “belirsiz”dir; yalnızca hayal edilir. Buradan hareketle ortaya çıkan tavrın adı “epistemolojik tevazu”³⁷dur; tevazu, “başkasına açıklık”tır. Burke’te

³⁶ Burke’ün bu konuda haklı olduğu söylenebilir; hatta Fransız Devrimi yalnızca Avrupa medeniyetini değil, neredeyse bütün dünya halklarını sarsmıştır. Türkiye’de de imparatorluktan “ulus devlet”e geçişin sancılarını Fransız Devrimi’nin felsefi ve politik etkisiyle birlikte okumak son derece anlamlıdır.

³⁷ Muller, bu kavramı Hume, Burke, Maistre, Hayek gibi düşünürlerde rastladığımız insanın epistemolojik sınırlılığını ifade etmek için kullanır. Bakınız, Jerry Z. Muller (ed.), “Introduction: What is

insanın tevazu sahibi ve sınırlı olması, “yaratıcı” olmadığı anlamına gelmez. Burke’teki “yaratıcı” unsur, “muhayyile”dir; muhayyilenin “Yüce” etkisi, en çok kelimeler ve şiir vasıtasıyla ortaya çıkar. Burke’ün görme, görsellik ve resim karşısında şiiri ve kelimelerin muazzam gücünü ön plana çıkarması anlamlı bir hamledir. Çünkü muhayyileyi yalnızca kelimeler ve şiir harekete geçirebilir; kelimeler ve şiir alanı, “dil” ve “söyleme”nin; belirsizlik ve özgürlüğün alanıdır. Etik, muhayyilenin kurduğu bu özgürlük alanında ikamet eder. Bu alan bizi Nikolay Berdyaev’in (1874-1948) deyimiyle “yasa etik”inin prangalarından kurtarır. Çünkü muhayyile “özgürlük etik”i’nin vatanıdır. “Özgürlük etik’i” kişinin İnyet’le bütünleştiği ana ve “vicdani muhasebe”ye işaret eder. “Vicdan, İnyet ile [muhayyileye dayalı] özgürlüğün buluşma noktasıdır.”³⁸ İnyet’e inanan bir Hıristiyan olarak Burke’ün görüşlerini ve etik’ini bu çerçeveden hareketle tartışacağız. Bazı düşünürler Burke’ün estetik’ini basitçe “estetik ideolojisi” olarak değerlendirmiştir; fakat bize göre onun estetik’i ve estetik kategorileri etik’e açılan kapıdır. Onun estetik’i bir “estetik ideolojisi” ya da “devrim estetiği” değil; etik bir kurgudur; etik, politikaya ve “devrim”e *rağmendir*; politikadan ve devrimden *dolayı*’dır; ve Burke’ün Devrim eleştirisini etik bir eleştiri olarak yorumlamak mümkündür.

Üçüncü bölümde “Devrim, Jakobenizm ve Demokrasi” başlığı altında Edmund Burke’ün genelde devrim, özelde Fransız Devrimi konusundaki görüşlerinden hareketle devrim fikrini, jakobenizm ve demokrasi ile ilişkilendirerek tartışmayı deniyoruz. Burke, Fransız Devrimi’nin “jakobenizm”ini yerden yere vurmuş; jakobenizmi “dünyadaki en korkunç, en rezil kötülük”; “önyargıyı insan zihninden defetme... girişimi” olarak tanımlamıştır.³⁹ Ona göre devrimin “demokratik” bir boyutu olmadığı gibi, “mükemmel demokrasi” de “dünyadaki en arsız şeydir”. Burke’ün bu ifadelerini anlamlı hale getirmek için tartışmada, öncelikle devrimin “doğa”sını ya da ne’liğini ortaya koymaya çalıştık ve şu sorulardan yola çıktık: Devrim nedir? “Döngüsellik” mi, ilerleme mi, zorunluluk ya da kaçınılmaz bir olay mı? Devrimin

Conservative Social and Political Thought?”, *Conservatism/An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present*, Princeton University Press, Princeton&New Jersey, 1997, ss.9-10.

³⁸ Nicolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı/Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.211. Burada Berdyaev’in “özgürlük ve yaratıcılık etiki” olarak tanımladığı etik’in Hıristiyanlık etik’i olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre Hıristiyanlık etik’i “yasa etik”i değil, “özgürlük etik’i”dir.

³⁹ Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik*, çev. Mihriban Şenses, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.79.

“tarihsicilik”le ilişkisi nedir? Burke “tarihsici” midir? Burke’e göre devrim nedir? Onda bir “devrim teorisi” var mıdır? Burke, Fransız Devrimi’ni hangi noktalardan hareketle eleştirmiştir? Burke’ün devrim teorisi “komplocu” bir teori midir? Ona göre Fransız Devrimi “burjuva devrimi” midir; “halk devrimi” midir? Devrimin “demokratik” bir yapılanma ile sonuçlanması mümkün müdür? Fransız Devrimi örneğinde veya genelde cumhuriyet, demokrasinin garantörü olabilir mi? Burke, devrimcilerin “insan hakları” ve “temsil” fikrine hangi nedenlerle saldırmıştır? Üçüncü bölümde, bu sorular çerçevesinde “İnayet”, “tarihsicilik”, “ilerleme,” “hümanizm,” “totaliteryenizm,” “rasyonalizm,” “özgürlük,” “insan hakları,” “ütopya,” “binyılcılık” gibi kavramlara odaklanıyor ve bir devrim eleştirisi sunmaya çalışıyoruz. Bu eleştiriler çerçevesinde şu argümanları savunuyoruz: Modern devrim fikri bir illüzyondur. Devrim fikri çizgisel zaman anlayışından, ilerleme fikrinden, tarihsicilikten, hümanizmden ilham alır. Devrimciler modern çağda devrim yaparak ilerlediklerini düşünmüştür, fakat devrimlerin ne ilerleme (çünkü ilerleme diye bir şey yoktur) ile ne de yaratıcılıkla bir ilgisi vardır. Devrimler “doğası gereği” yıkımdır; devrimciler “doğaları gereği” jakobendir. Jakobizm modern çağın kanlı katliamlarının müsebbibi milliyetçiliğin, totaliter, otoriter rejimlerin öncü ideolojisidir. Burke, bu ideolojinin ölümcül boyutunu ilk keşfeden ve Fransız Devrimi kontekstinde ortaya koyduğu demokrasi eleştirisi ile modern çağın “kitle demokrasisi”ne karşı bizi uyaran ilk düşünürdür.

Burke’ten bağımsız olarak günümüzde (hem Türkiye’de hem de dünya genelinde) “devrim” kavramı, sol cemahta yer alan teorisyenlerin bütün “olumlu” ya da “pozitif” kullanımlarına ve “ulvi” çağrışımlarına inat, ayağa düşmüştür. Politik kontekstte Fransız Devrimi ile başlayan “devrim”i “yüceltme” süreci olur olmaz her gelişmeye, her vak’aya devrim denilmesiyle son bulmuştur. Buna, devrimin politik anlamları dışındaki kullanımları da sebebiyet vermiştir; mesela Neolitik Devrim, Bilimsel Devrim, Endüstri Devrimi, Dijital Devrim, medyatik devrim, tıpta devrim, sanatta devrim, müzikte devrim vs. Ayrıca politik alanda da devrim kavramı, anlamsız bir savurganlıkla kullanılmıştır. Dünya tarihindeki politik sistem veya iktidar değişim/dönüşümlerinin, bağımsızlık mücadelelerinin birçoğu “devrim” olarak adlandırılmıştır. Fakat devrim, “halk”ın ya da “devrimciler”in “şiddet” yoluyla siyasi

iktidarı devirmesi⁴⁰ anlamına geliyorsa bağımsızlık mücadelelerine devrim denilemeyeceğini düşünüyoruz. Örneğin Amerikan *Bağımsızlık Savaşı*, Fransız Devrimi'nden ayırt edilmek zorundadır; Fransa'da olan bitene devrim diyorsak Amerika'dakine diyemeyebiliriz. Aynı şekilde Haiti'deki isyancı "köle"ler Fransız Devrimi'nden, "eşitlik" ve "özgürlük" fikrinden ve mücadelesinden ilham almış olsalar bile "Haiti Devrimi" (1791-1804) Fransa'daki, Rusya'daki veya Çin'deki devrim modelinden büyük ölçüde farklıdır. "Haiti Devrimi" aslında Fransa'ya karşı verilmiş bir bağımsızlık mücadelesidir. "Başarıya ulaşan" her isyanın, devrim olarak adlandırılması problemlidir. Çünkü bu isyanın kime karşı olduğu da önemlidir. İsyancılar kime karşı ayaklanmıştı? "İçeri"deki bir siyasi iktidara mı, "dış" güce ya da "düşman"a mı? Amerika ve Haiti örneğinde "devrim" nitelendirmesinin sorun teşkil etmesinin nedeni, burada gerçekleşen olayların bağımsızlık mücadelesi olarak ortaya çıkmış ve sonlanmış olmasıdır. Günümüzde daha yakın örneklerin, mesela Ukrayna'daki "Turuncu Devrim" (2004), Gürcistan'daki "Gül Devrimi"nin (2003), Kırgızistan'daki "Lale Devrimi"nin (2005) "devrim" olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışması ise siyasi iktidar değişimleri/dönüşümleri kontekstinde yürütülebilir. Amerika ve Haiti için ileri sürdüğümüz iddia onlar için de geçerlidir; bu devrimler de Fransız, Rus, Çin Devrimleri ile aynı kefeye konulamaz. Mesela Ukrayna'da, Gürcistan'da, Kırgızistan'da kim, hangi siyasi iktidarı "nasıl" devirmiştir? Hangi jakobenler toplumu baştan ayağa değiştirmeye çalışmıştır gibi sorular iddiamızı daha anlamlı hale getirebilir.⁴¹

Ülkemizde de çok daha yakın bir tarihte, 15 Temmuz 2016'da tanıklık ettiğimiz elim ve korkunç kalkışmaya verilen tepkiye bile "devrim" yakıştırması yapılmıştır. Türkiye'de halkın (muhafazakar kesimden insanların), askeri darbe girişimine karşı

⁴⁰ Siyasi iktidarı deviren "siviller" ya da halktan kişiler değil, askeri bir grupsa buna "darbe" diyoruz. Fakat yine de devrim ile darbe arasında kesin sınırlar olmadığını düşünüyoruz.

⁴¹ Lyford P. Edwards, Crane Brinton gibi "doğal tarih" teorisyenleri 1640 İngiliz Devrimi, Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi ve Rus Devrimi'nde ortak noktalar keşfetmiştir. Bu teorisyenlere göre devrim, "ölümcül bir hastalık"tır ve bu hastalık döneminin gidişatını belirleyen bir takım unsurlar vardır. Rejime muhalefet, devletin reform çabaları, çöküşü tetikleyen ağır kriz, devrimciler arasındaki uzlaşmazlıklar, terör uygulamaları, devrim sonrasında liderin ortaya çıkışı vb. Bu teori dikkate alındığında İngiliz, Amerikan, Fransız ve Rus Devrimleri ile "Renkli Devrimler" arasında büyük farklılıklar ortaya çıkar. Aslında "Renkli Devrimler" diğer devrimlerle karşılaştırıldığında "devrim" bile değildir. Ayrıca, yalnızca "doğal tarih teorisi"nden hareketle değil, aynı zamanda diğer devrim teorileri arasında yer alan "sosyal sistem teorisi/yapısal işlevselci teori"ye, "modernleşme teorisi"ne, "oyuncu merkezli devrim teorisi"ne, "yapısal teori"ye, "Marksist teori"ye göre de Gürcistan, Ukrayna ve Kırgızistan'daki vak'aları devrim olarak adlandırmak mümkün değildir. Bu konuda bakınız, [http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/KAFKASYALI-Muhammet-Savaş-DEVİRİM-TEORİLERİ-VE-RENKLİ-DEVİRİMLER".pdf](http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/KAFKASYALI-Muhammet-Savaş-DEVİRİM-TEORİLERİ-VE-RENKLİ-DEVİRİMLER), Er.Tar.25.10.2017.

sokaklara çıkması, tankların altına yatması ve sonrasında devletin yeniden inşası süreci “devrim” olarak tanımlanmıştır; “Anadolu Devrimi”, “muhafazakarların devrimi” ya da “muhafazakar devrim” vb. Bana göre bu, Türkiye toplumuna, Türkiye’deki muhafazakarlara, muhafazakarlığa yapılan bir haksızlıktır. Çünkü Türkiye’de muhafazakarlık “devrim” fikrine sıcak bakmamıştır.⁴² Aynı şekilde 15 Temmuz’da sokağa dökülen halkın motivasyonu da “devrim” tutkusu değil, seferberliktir; meydanlara çıkanlar “vatan elden gidiyor” nidaları eşliğinde canlarını ortaya koymuştur.

Aslında bilindiği üzere muhafazakarlık, Edmund Burke ile birlikte “devrim”e güçlü bir itirazdan doğmuştur. Muhafazakar düşüncenin ya da ideoloji olarak muhafazakarlığın⁴³ ayırt edici özelliği devrime karşı duruşudur. Dolayısıyla “muhafazakar devrim”⁴⁴ (!) ifadesi, Anglo-Sakson muhafazakarlığı ve Türkiye’deki muhafazakarlık⁴⁵ göz önünde bulundurulduğunda bir “oksimoron”dur. “Muhafazakar devrim” adlandırması bir anlamda muhafazakarlara “ihamet” ya da muhafazakarlığı küçük düşürmektir. “Conservatism”in (muhafazakarlık) Oxford Dictionary’deki birinci anlamı “büyük ya da ani değişime direnme eğilimi”, ikinci anlamı, “toplumun mümkün olduğunca yavaş değişmesi gerektiği yönündeki politik inanç”, üçüncü anlamı ise “İngiliz politikasındaki Muhafazakar Partinin ilkeleri”dir. “Conservative” (“muhafazakar”) kavramı ise şu anlamlara geliyor: “Büyük ya da ani sosyal değişime karşı çıkan; geleneksel tarzları ve değerleri tercih ettiğini gösteren kimse,” “İngiliz Muhafazakar Partiye bağlı kimse.” Buradan da anlaşılacağı gibi muhafazakarlığın merkezi konusu “değişim”dir ve bu değişim bilhassa Anglo-Sakson muhafazakarlığa göre kesinlikle “devrim”le gerçekleşmemelidir.

⁴² Hiç kuşkusuz niyetimiz, mesela Peyami Safa’nın “hem inkılapçı hem muhafazakarım” sözünü, Nurettin Topçu’nun milliyetçi sosyalizmini, “isyan ahlakı”nı göz ardı etmek değildir. Onların duruşu “devrimci muhafazakarlık” ya da “muhafazakar devrimcilik” olarak yorumlanmıştır. Ancak bu muhafazakarlık türü yine de istisnaidir. Türkiye’de muhafazakarlık, genel olarak imparatorluğun kaybına ve cumhuriyetin “toplum projesi”ne tepkiden doğmuştur. Bu anlamlı ve “doğal” bir tepkidir. Halk tabanında da karşılığı vardır. Fakat devrimci muhafazakarlığın yoktur. Günümüzde AK Parti’nin siyasi kimliği tartışmalarında da “muhafazakar devrimci” sıfatı kullanılmıştır. Ancak bize göre bu nitelendirme “devrim”e olumlu anlam yüklediği ölçüde problemlidir.

⁴³ Elbette burada daha çok Anglo-Sakson muhafazakarlığı kastediyoruz.

⁴⁴ Burke, Şanlı Devrim’i savunduğu için bazı yazarlar bu devrimi, Burke’ün “muhafazakar devrimi” olarak yorumlamıştır. Bu konuda bakınız, Bruce Mazlish, “The Conservative Revolution of Edmund Burke”, *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1958), ss.21-33.

⁴⁵ Türkiye’de muhafazakarlık konusunda şu editasyona bakınız, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce/Muhafazakarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

“Muhafazakar devrim” ifadesi yalnızca Anglo-Sakson muhafazakarlığı açısından değil, aynı zamanda Burke’ten büyük ölçüde etkilenen Alman muhafazakarlığı açısından da paradoksaldır. Çünkü Alman muhafazakarlığı da “devrimci” şahsiyetlerine, muhafazakarlığın Nasyonal Sosyalizm ile ilişkisine rağmen bütünüyle “devrimci muhafazakarlık” olarak tanımlanamaz;⁴⁶ ve aslında Almanya’da muhafazakarlar devrim yapmadıkları için “muhafazakar devrim” adlandırması da sorunludur. Alman muhafazakarlığının arka bahçesinde romantizm akımı, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi eleştirisi vardır. Herder, Fichte, Hölderlin gibi Alman romantikleri öncelikle Fransız Devrimi’ni olumlu karşılamış, daha sonrasında ise devrime düşman olmuş ve reformcu tavrı benimsemiştir. Fakat Alman muhafazakarlığı bundan sonraki aşamada (özellikle Weimar Cumhuriyeti ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında) Alman toplumunun yeniden inşası uğruna devrim fikrine saplanmış. Fakat burada da “devrim” siyasi iktidarın devrilmesi ile değil, toplumun yeniden doğuşu, modernitenin, liberalizmin, cumhuriyetçiliğin ve sosyalizmin eleştirisi ile ilgilidir.⁴⁷ “Muhafazakar devrim” bu noktalardan hareketle anlaşılmalıdır. “Devrimci muhafazakarlık” “liberal demokrasi” krizine, cemaatin parçalanışına, atomlaşmış kitleye tepkinin ürünüdür; “devrimci muhafazakarlık” Batı medeniyetinin sebep olduğu modernite krizine gösterilen reaksiyondur.⁴⁸

Genel kabul gördüğü üzere muhafazakarlık İngiltere’de liberalizmle bütünleşmiş, Fransa’da reaksiyonerleşmiş, Almanya’da milliyetçilikle harmanlanmıştır. Muhafazakarlığın anavatanı, hem dönemin *muhafazakarlığı*ni temsil eden Tory Partisi hem de Burke’ün Fransız Devrimi’ne yönelik eleştirileri hasebiyle Britanya İmparatorluğu olarak görülebilecekse de, aslında “muhafazakar” kavramı ilk olarak Fransa’da kullanılmıştır. Fransız yazar, politikacı ve diplomat François-René de

⁴⁶ Panajotis Kondilis’e (1943-1998) göre “muhafazakar devrimciler”, muhafazakar olarak tanımlanamaz. Martin Greifhagen (1929-2004) de “devrimci muhafazakarlığı muhafazakarlığın kafa üstü çakılması” şeklinde yorumlamıştır. İbrahim Sarıtaş, *Muhafazakar Devrim: Alman Muhafazakarlığı ve Devrim*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2017, ss.232-233.

⁴⁷ Almanya’da muhafazakarlar iktidarı yerinden etmemiştir. Nasyonal Sosyalistler de devrim yoluyla iktidara gelmemiştir. Muhafazakarlar, Hitler iktidarına başlangıçta olumlu yaklaşmış olsalar bile, çok kısa bir süre sonra Hitler’in politikalarına karşı çıkmış, direnişe geçmiş ve bu nedenle öldürülmüştür. a.g.e., s.178, 179, 233, 241.

⁴⁸ a.g.e, s.9, 146, 147, 151, 152, 158, 162, 174, 175, 179, 214, 218, 219, 226, 229, 230, 261, 264. Kuşkusuz burada Alman romantizminin ve muhafazakarlığının Nasyonal Sosyalizm’e eklenmesini, açık ya da zımnı desteğini yok saymıyoruz. Ancak buradan hareketle bütün bir Alman muhafazakarlığını lanetlemek ne kadar doğru bir tutumdur? Ayrıca burada vurgulanması gereken bir başka nokta olduğunu belirtmek zorundayız. Mesela Fransız Devrimi’ni hazırlayan şartlar üzerine düşünürken, Alman “devrimci muhafazakarlığı”ni hazırlayan şartlar üzerine de düşünmemiz gerekmez mi?

Chateaubriand (1768-1848) muhafazakarlık kavramını 1815’i takip eden yıllarda sağ cenahı tanımlamak için kullanmıştır. Muhafazakar terimi ideolojik anlamını ilk olarak 1818’de *Conservative (Muhafazakar)* dergisinde kazanmıştır. *Muhafazakar Parti (Conservative Party)* terimi ise ilk kez 1830’da J.W.Croker tarafından kullanılmıştır. *Muhafazakar Parti* aynı yıllarda *Tory* partisinin yerini almış ve terim Almanya’da da siyasi terminolojinin bir parçası haline gelmiştir. Siyasi arenada belirgin hatlarıyla 1830’larda karşımıza çıkan muhafazakarlık ideolojisinin muhtevasına Fransa’da Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) ve Chateaubriand, İngiltere’de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) ve Robert Southey (1774-1843), Almanya’da Karl Ludwig von Haller (1768-1854), Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), İspanyada Juan Donoso Cortés (1809-1853) ve *Jaime Luciano Antonio Balmes y Urpiá (1810-1848)* gibi isimler katkıda bulunmuştur.⁴⁹

Hiç kuşkusuz bütün bu isimleri ve daha fazlasını zikrederken muhafazakarlığı “de facto” muhafazakarlık ile bir ekol, bir entelektüel hareket olarak muhafazakarlık şeklinde ayırmak gerekir. Ayrıca hem “de facto” muhafazakarlığın hem de ekol olarak muhafazakarlığın ülkeye, topluma, partiye ve bireylere göre değişkenlik gösterebileceğini belirtmeliyiz. İngiliz felsefeci ve politika teorisyeni Michael Oakeshott’a (1901-1990) göre ontolojik olarak “muhafazakar olmak aşına olunanı bilinmeyene, denenmiş denememiş, gerçeği [muammaya], fiili olanı [mümkün] olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kafiye çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayali neşeye tercih etmektir.”⁵⁰ Muhafazakarlığın diğer türü ise, kültürel, ideolojik bir tavrı içeren modern muhafazakarlık veya entelektüel/politik bir gelenek olarak muhafazakarlıktır. Tam da bu anlamıyla muhafazakarlık bir keşiftir. İlk ve en önemli kaşiflerinden biri de Burke’tür.

Muhafazakarlık literatüründe adı geçen düşünürlerin her biri farklı muhafazakarlık anlayışlarına sahiptir. Monolitik bir liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik, feminizm formundan söz edemeyeceğimiz gibi monolitik bir muhafazakarlıktan da söz

⁴⁹ E.Zeynep Güler, “Muhafazakarlık:Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H.Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 119-120; Philippe Beneton, a.g.e., s.7,50,51; Klaus Epstein, a.g.e., s. 7.

⁵⁰ Michael Oakeshott, “Muhafazakar Olmak Üzerine”, çev.İsmail Seyrek, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl 1, Sayı 1, Yaz 2004, s.56. Oakeshott’a göre ‘[m]odern Avrupa tarihi...akılcılık politikası projeleriyle darmadağın edilmiştir.’ Onun bu ifadeleri aynı zamanda teknik bilgi ile pratik bilgi arasında yaptığı ayrımı ilgilidir. “Akılcılık politikası projeleri” teknik bilgiye denk düşer. Halbuki Oakeshott’a göre politika pratik bilgi alanıdır. Bakınız, Robert Nisbet, *Muhafazakarlık:Düş ve Gerçek*, çev. Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007, s.88.

edemeyiz. Fakat bu, genel olarak muhafazakarlığın ilkelerinin, insan ve toplum anlayışının olmadığı anlamına gelmez elbette. Bir muhafazakar genellikle şöyle düşünme eğilimindedir: Siyasal, sosyal ve ekonomik düzen, aile, din, devlet gibi yüzyılların tecrübesi ve birikimiyle yoğrulmuş kurumlar toplumun bekası için önemli/değerlidir ve korunmalıdır; toplumda bir değişim gerçekleşecekse –toplum zorunlu olarak değişir– bu değişim kendiliğinden ve tedrici şekilde gerçekleşmelidir; insan, “doğa”sı gereği “kusurlu” bir varlıktır; insan “doğa”sı, kesin ve değişmez değildir; dolayısıyla kusurlu bir varlığın yarattığı düzen de daima kusurlu ve değişken olmak durumundadır; yenilik ya da yeni “tecrübe”ler radikal oldukları ölçüde tehlikelidir; yenilik, daima üzerine daha fazla düşünmeyi gerektirir; toplum değişir, fakat bu değişim⁵¹ gelenekler ve tarihsel süreklilik gözetilerek gerçekleş(tiril)melidir; siyaset sınırlı bir faaliyet alanıdır; “olması gereken” üzerinden değil, “olan” üzerinden, somut koşullardan veya realiteden hareket etmelidir; bu nedenle siyasi hayatta kesin modellere, değişmez kurallara veya hareket tarzlarına yer olamaz; dünyayı “ütöpik” anlayışlarla ve radikal şekilde değiştirme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur; “eşitlik” fikri toplumda doğal bir hiyerarşi olduğunu, özgürlüğün düzen, sorumluluk ve bağımlılıkla sıkı ilişkisini ve her eşitleme çabasının eşitleyiciye/eşitleyicilere ihtiyaç duyduğunu (Burke’ün meşhur ifadesiyle “eşitlemeye çalışanlar asla eşitleyemezler) göremeyen zihinlerin soyut kurgularından başka bir şey değildir vb.⁵²

Bu karakteristiklerin hemen hepsine Burke’ün düşünme biçiminde rastlamak mümkündür. Fakat yukarıda saydığımız temel özellikler de muhafazakarlığı anlamada yeterli olmayabilir. Ontolojik, entelektüel-politik muhafazakarlık tarihsel süreçte değişkenlik gösterebilir. Burke’ün de muhafazakar olduğu ve olmadığı noktalar vardır. İnsan veya politikacı her durumda muhafazakar olamaz. Türk sağ’ının muhafazakar olmadığı durumlarla karşılaştığımız gibi Türk solu’nun (veya resmi solunun) da “muhafazakar”laştığı ya da daha doğru bir ifadeyle “tutuculaştığı” noktalar vardır. Mesela Türkiye’de “ilericiler”, Kemalistler, Cumhuriyetçiler politik statükoculara ve

⁵¹ Muhafazakar düşünürlere göre değişimin faileri de farklılık gösterebilir; bazı muhafazakarların değişim faili devlet iken diğerlerinin piyasa veyahut birey olabilir.

⁵² E.Zeynep Güler, a.g.m, ss.117-159; Bekir Berat Özipek, *Muhafazakarlık: Akıl, Toplum ve Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, ss.41-176; Hilal Onur İnce, *Muhafazakar İdeoloji Din-Siyaset*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 70,77.

politik “muhafazakarlar”a dönüşmüştür.⁵³ Bu politik statükocular ya da “muhafazakarlar” ideolojik ve politik Aydınlanma ortodoksisinin dışına çıkamadıkları için Burke gibi düşünürlere gözlerini kapatmıştır. Bu çalışma aynı zamanda, Burke’ün Türkiye’deki politik “muhafazakarlar”a söyleyecek sözünün olduğu düşünülerek kaleme alınmıştır.

İncelemenin metoduna da kısaca değinelim. Bu çalışmada öncelikle Burke’ün kendi metinlerine başvurduk. Bu metinler, Burke’ün risaleleri, mektupları, konuşmaları ve “sistematik” olmayan yazılarından oluşmaktadır. Araştırma konumuz Burke gibi “kompleks” bir düşünür olduğu için onun fikirlerini yorumlayan ikinci el kaynaklardan yararlandık. Burke’ün metinlerinin “dağınık”lığı ve hakkında yapılmış çalışmalardan elde edilen yorumların ya da malzemenin bolluğu içinde kaybolmamak için onu, “Yüce, Etik ve Devrim” başlığı altında ele almayı uygun bulduk. Burke’ün kullandığı “imagination”, “sympathy”, “intellect” gibi kavramları çevirirken “imgelem”, “duygudaşlık”, “anlık” gibi “öz Türkçe!”⁵⁴ kavramları değil, “muhayyile”, “sempati”, “müdrake” gibi kavramları devreye soktuk. Çalışmanın tezlerini oluşturabilmek ve Burke’ü anlayabilmek için genel hatlarıyla on yedinci ve on sekizinci yüzyıl İngiltere’sinin, Amerika’sının ve Fransa’sının ekonomik, siyasi, kültürel şartlarını bilmek gerekiyordu. Bu nedenle bu şartları inceleyen ve bu yüzyıllarda gerçekleşen devrimleri ele alan tarih metinlerinden faydalandık. Aynı şekilde estetik ve etik hakkında bir tartışma yürütebilmek için on sekizinci yüzyıl estetik’i ve genelde estetik ve etik konusundaki bazı metinleri inceledik. Bu çalışma Burke’ün fikirlerinin takdimi olmadığı için onu, farklı düşünürlerin ve yazarların (Nisbet, Berdyaev, Levinas,

⁵³ Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler, JönKürtler, Muhafazakarlar/Meçhul Okurla Söyleşiler*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss.86-88. Türk sağını büyük ölçüde kültürel muhafazakarlar temsil eder.a.g.e., s. 87. Bir görüşe göre Kemalizm “bürokratik muhafazakarlık” olarak anlaşılabilir. Bakınız, Fırat Mollaer, *Türkiye’de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008, s. 17. Bilindiği üzere bu konudaki en popüler tezlerden biri İdris Küçükömer’e aittir. Küçükömer Türkiye’de üretim güçlerinin gelişimini destekleyen tarafın sağ, engelleyen tarafın ise İttihat ve Terakki’nin devamı olan Kemalist gelenek ve sol ve bu geleneğe ait bürokrasi olduğunu savunmuştur. Küçükömer’in tezindeki “bölüşüm”, “dayanışma”, “anti-emperyalizm” gibi sola ait unsurların eksik olduğuna ilişkin eleştiriler için bakınız, Nuray Mert, “İdris Küçükömer ve ‘Düzenin Yabancılaşması’”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:2000, Sayı:11, Ankara, ss.63-75.

⁵⁴ Entelektüel ve akademik dünyanın Öz Türkçe saplantısının, bizi konteksti kavrama ve düşünme imkanından mahrum bırakmaktan ve düşüncüyü kısırlaştırmaktan başka bir esprisi yoktur. Cemil Meriç’in dile ilişkin şu veciz ifadeleri Türkiye’deki Öz Türkçe’ci elitlere, entelektüellere, akademisyenlere bir ders niteliğindedir: “Kamus, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanı, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamusa uzanan el namusa uzanmıştır. Her mukaddesi yıkan Fransız İhtilali, tek mukaddese saygı göstermiş: kamusa. Eski sözlüğe kızıl bir külâh geçirdiğini söyleyen Hugo, tek kelime uydurmamış; sembolizm’in üç silâhşörü de öyle. Ama kullandıkları her kelime yeni. Heyhat! Batı’da cinnet bile terbiyeli.” Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 2004 (25.Baskı), İstanbul, s. 86.

Schmitt, Arendt, Furet) görüşleriyle ilişkilendirerek yeni bir yorum ortaya koymaya çalıştık. Örneğin Burke'ün Fransız Devrimi'ne ilişkin görüşlerini, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl tarihçilerinin ve yazarlarının teorileri⁵⁵ üzerinden yeniden yorumlamaya çalıştık. Ayrıca Burke'ün epistemolojisine, ahlak felsefesine ve siyaset teorisine eleştiri yönelten düşünürlerin ve teorisyenlerin görüşlerine yer verdik.

Çalışmamızın, giriş bölümünde sorduğumuz soruların hepsine cevap verdiği veya verebileceği yönünde bir iddiamız yok, fakat yine de bu araştırmayla, bu sorularla ilgili tartışmalara ve Burke, etik ve devrim hakkındaki literatüre dolaylı ya da doğrudan az da olsa katkıda bulunabilirsek ne ala!



⁵⁵ Temel birkaç Fransız Devrimi'nin okuması üzerinden Burke'ü yorumlamayı denedik.

1. EDMUND BURKE: “SOSYAL FİLOZOF” ve POLİTİKACI

“Olgunlaşmamış insanın özelliği bir dava uğruna soylu bir biçimde ölmek istemesidir. Olgunlaşmış insanın özelliği ise bir dava uğruna gösterişsiz şekilde yaşamak istemesidir.”

Wilhelm Stekel(1868-1940)

“Kendi akıl yürütmelerimizin sonucu olan fikirlerimize nasıl da düşkünüz, çünkü onlar sadece bizimdir, bizim Beynimizin Çocuklarıdır!”⁵⁶

“Siyaset ‘mümkünün sanatı’dır.”⁵⁷

Otto von Bismarck (1815-1898)

1.1. Hayatı, Entelektüel İlgileri ve Bir Devlet Adamı Olarak Burke

Elinizdeki metnin bu bölümü, bir “dava adamı” olarak Edmund Burke’ün hayatını hikaye etme teşebbüsüdür. Ancak metnin başındaki epigrafa atıfla, Burke’ün bir dava uğruna kendisinin ya da başkalarının ölümünü istemeyeceğini söyleyebiliriz. Burke bunu istemezdi, çünkü o, hiçbir zaman “radikal” bir şahsiyet olmamış, hatta hayatının sonuna kadar politik, dini, ekonomik her tür radikalizme karşı çıkmıştır.

Burke bütün dünyaya nüfuz etmiş, neredeyse dünyanın bütün halklarını etkilemiş ve üzerine düşünmeye sevk etmiş “radikal” bir devrime, Fransız Devrimi’ne tanıklık etmiştir. O, aynı zamanda tarihçiler arasında Fransız Devrimi’nin nüvelerini barındırıp barındırmadığı hararetli bir tartışma konusu olan iki devrimi yaşamış bir toplumun mensubudur. Biri 1640’lardaki İç Savaş’ın ürünü; Oliver Cromwell’in diktatörlüğü ile sonuçlanan “Kanlı Devrim” ya da “1649 Devrimi,” diğeri aristokrasi, “burjuvazi” ve “köylü sınıfı”nın çıkarları gereği birlikte hareket ettiği ve daha ziyade anayasanın korunmasına yönelik gerçekleşen 1688 tarihli “ılımlı” ya da “Şanlı Devrim.” Burke’ü derinden etkileyen bir diğerk devrim Amerikan Bağımsızlık Savaşı’ndan sonra gerçekleşen Amerikan Devrimi’dir. O, aslında bu kontekstte, düşünce yapısını aynı zamanda devrimlerin şekillendirdiği bir “sosyal filozof”tur. En çok tanınmasına vesile

⁵⁶ Edmund Burke’ten iktibas eden, F.P Lock, *Edmund Burke, Vol I: 1730-1784*. Oxford University Press, New York, 1998, s.47.

⁵⁷ İktibas eden Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev.İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2009, s. 276.

olan devrimler ise “liberal” tepkiyle karşıladığı Amerikan Devrimi ve “muhafazakar” bir tepkiyle karşıladığı Fransız Devrimi’dir.⁵⁸

Burke, ününü ve devrim eleştirmeni ya da “devrim düşünürü” sıfatını 1790 tarihli *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler (Reflections on the Revolutions in France)* adlı metniyle kazanmıştır. Fakat o, aynı zamanda, çok daha öncesinde, 1757’de yayınlanan *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir İnceleme (A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of Sublime and Beautiful)* adlı çalışması hasebiyle bir estetik filozofudur.

Estetik konusuyla ilgilenmiş bir başka filozof; Burke’ün çağdaşı ve Alman felsefesinin en büyük düşünürlerinden Immanuel Kant bu tarihte (1757) otuz üç yaşındadır ve magnum opusunu (*Saf Aklın Eleştirisi*) henüz yazmamıştır.⁵⁹ Modernitenin ilk eleştirmenleri, erken- Alman romantikleri Friedrich Hölderlin (1770-1843), Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772 -1829), Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg –takma ismiyle Novalis- (1772-1801) moderniteye eleştiri oklarını henüz yöneltmemiştir. Burke’ün “politik modernite”⁶⁰ nin vatanı olarak gördüğü Fransa’da Özgür-Mason bir şahsiyet olarak bilinen “karşı-devrimci” Joseph de Maistre (1753-1821) *Inquiry*’nin yayınlandığı yıl dört yaşındaydı. Kendisinden on sekiz yaş büyük ve hukuk eğitimi, kariyer planlaması konusunda Burke ile aynı kaderi paylaşan, İskoç Aydınlanması’nın büyük düşünürü David Hume (1711-1776) o yıllarda İngiltere tarihiyle ilgili metni üzerinde çalışıyordu. Victoria döneminin usta İngiliz romancısı Charles Dickens (1812-1870), dingin Londra ile kaotik Paris’i konu edindiği ünlü

⁵⁸ T. E. Uteley, “Edmund Burke”, *British Writers*, ed.Ian Scott-Kilvert, Charles Scribner's Sons, New York, 1980, s. 198.

⁵⁹ Burke’ten ve Kant’tan önce “Yüce” üzerine yazılmış metinler mevcuttur. Çalışmamızda yeri geldikçe bu metinlere değinilecektir. Burke ve Kant hem yüce konusunda hem de devrim konusunda farklı fikirlere sahiptir. Kant, Burke’ü “yüce”yi insan psikolojisine dayanarak açıkladığı için eleştirir ve yine Burke’ten farklı olarak Fransız Devrimi’ni onaylamıyor olsa bile, devrimi “eşitlik”, “özgürlük”, “kardeşlik” gibi ideallere bağlılıkları nedeniyle coşkuyla karşılayanları selamlar. O, Fransız Devrimi’ni doğrudan savunmaz (isyana hakkını da onaylamaz), çünkü yönetimin reforme edilmesi gerektiğini ve özgürlüğün reformla tesisinin mümkün olduğunu düşünür. Ona göre devrimcilerin şiddete dayalı isyanı ya da eylemleri ahlaki açıdan onaylanacak şeyler değildir; yalnızca devrimin ideallerine bağlılık desteklenebilir. Kant’ın devrim hakkındaki görüşleri için bkz., Peter P. Nicholson, “Kant, Devrim ve Tarih”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der.Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 151-171. Kant Terör Dönemi’nden sonra Devrim’i çok daha sert bir üslupla eleştirmeye başlamıştır. Bkz., İbrahim Sarıtaş, *Muhafazakar Devrim/Alman Muhafazakarlığı ve Devrim*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2017, s. 151.

⁶⁰ Burke bu kavramı kullanmamıştır, ancak onun “modern politika ve ahlak sistemi” ifadesine atıfla bu kavramı şöyle anlamak mümkündür: Ahlak ile politikanın bağlarının kopduğu, popülizmin ve şiddet eylemlerinin patlama noktasına ulaştığı dönem. Bu konuda bkz., Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik*, çev. Mihriban Şenses, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss.22-23.

romanı *İki Şehrin Hikayesi (A Tale of Two Cities)*'ni (1859) neredeyse yüzyıl sonra bitirecek, Burke'ün en acımasız eleştirmenlerinden Karl Marx⁶¹ (1818-1883) *Das Kapital*'in birinci cildini çok daha geç bir tarihte (1867) yayınlayacaktı. Ve dünyaya yüzyıllarca üstünlük sağlamış bir imparatorluğun, Osmanlı'nın ünlü devlet adamı ve en saygın muhafazakar düşünürlerinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) ve Said Halim Paşa (1863-1921) ise Burke'e ününü armağan eden *Reflections*'ını belki yazıldığı tarihten (1790) neredeyse bir asır sonra okuyabilecektir.⁶² Söylemeye bile gerek yoktur ki Burke, yukarıda zikredilen düşünürler ve yazarlar kadar değerli ve takdire şayan bir şahsiyettir.

Elinizdeki metnin yazarı, Burke'ün de her düşünür gibi “kendi çağının düşünürü” olduğuna ve bu nedenle onu, kontekstiyle birlikte anlamak gerektiğine inanıyor. Ancak bu kişisel ve sosyal kontekstin analizi oldukça güçtür. Zira on dokuzuncu ve yirincinci yüzyılda siyasi pek çok tartışmanın fitilini ateşleyen estetikçi, siyaset adamı, sosyal filozof Edmund Burke'ün doğum tarihinin – 1727-1729 arası bir tarih – bile tartışmalı olduğunu belirtmeliyiz. Biyografilerinde yaygın tarih 1729, doğduğu yer ise İrlanda, Dublin'dir; deistlerini, “moralitenin düşmanları” olarak adlandırdığı Dublin.⁶³

Burke'ün hayatındaki belirsizliğin doğum tarihiyle sınırlı olmadığını özellikle belirtmemiz gerekir. İngiliz siyasi hayatının ve düşüncesinin Aquinalı Thomas'sı olarak

⁶¹ Marx, Burke için şu sözleri sarfetmiştir: “Ünlü sofist ve dalkavuk...iğrenç politik esnaf [Edmund Burke]...[t]ıpkı, Amerika'da karışıklıklar başladığı zaman, Kuzey Amerika sömürgelerinin hizmetinde, İngiliz oligarşisine karşı liberal rolünü oynadığı gibi, İngiliz oligarşisinin hizmetinde de bu dalkavuk, Fransız Devrimi'ne karşı romantik övgüler düzmüş tam bir vülger burjuva idi.” Karl Marks, *Kapital*, Cilt I, çev.Alaattin Bilgi, Düzenleyen: Eriş Yayınları, 2003, s. 285, 655.

⁶² Burke ile Ahmet Cevdet Paşa karşılaştırması için ve ikisinde de ortak “hikmet” nosyonu konusunda bkz., Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011. Elbette elimizde Ahmet Cevdet Paşa ve Said Halim Paşa'nın Burke'ün metinlerini okuduklarına dair kesin deliller yoktur. Fakat Fransızca'ya hakim Ahmet Cevdet Paşa'nın Burke'ü ve İngiltere tarihini, tarihçi Jules Michelet (1798-1874), edebiyat eleştirmeni ve tarihçi Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) ve İngiliz hukukçu, devlet adamı ve tarihçi Thomas Babington Macaulay (1800-1859) vasıtasıyla bildiği tahmin ediliyor. Macaulay'in düşüncelerini ise büyük ölçüde Burke ve tarihçi Henry Thomas Buckle (1821-1862) şekillendirmiştir. Ahmet Cevdet Paşa Osmanlı'da Fransız Devrimi'ni onaylamayan düşünürler safında yer alır. *Tarih*'inde İngiltere'nin siyasi ve kültürel yapısını onaylıyor ve İngiliz halkını “onur”lu bir halk görüyor olsa bile, Osmanlı'da birebir İngiltere modelinin uygulanması taraftarı da değildir. Aynı şekilde bazı tarihçilerin Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı olarak kabul ettiği Tanzimat Dönemi münevverlerinden Namık Kemal de “Akıl”a dayandığını düşündüğü Fransız Devrimi'ni radikal ve tahrip edici bir olay olarak yorumlarken, İngiltere'yi ve Londra'yı “Batı'lı medeniyetin modeli” olarak görmüştür. a.g.e, ss. 35-36, 38-39.

⁶³ Ian Harris, “Introduction,” *Edmund Burke: Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. xvii; Aynı zamanda bkz, Conor Cruise O'Brien, *Edmund Burke: The Great Melody*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993. ss. 14-15; Hayatı konusunda ayrıca bkz., T. E. Utey, a.g.m., ss. 193-207.

görülen⁶⁴, teoloji, estetik, sanat (müzikle ilgilenmiyor) ahlak felsefesi, tarih, politika teorisi, kamu meseleleri, İngiliz politik kurumları konusunda geniş bilgi birikimine sahip⁶⁵ Edmund Burke'ün entelektüel ve politik hayatının neredeyse tamamına sirayet eden “belirsiz” dini kökleri biyografilerinde genellikle göz ardı edilen bir husustur. Burke protestan bir baba ile Katolik bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Fakat aslında, babasının, avukatlık mesleğini icra edebilmek için Protestanlığa ihtida ettiği tahmin edilmektedir. Ancak mensubu olduğu toplumun –Burke hem İrlanda, hem de İngiliz toplumunun üyesi sayılır– yapısı ya da şartları gereği,⁶⁶ babasının Protestanlığa geçmesi ve Katolik kökleri onun, hayatı boyunca ketumluğunu koruması gereken konular olacaktır.⁶⁷

Burke'ün anavatanı, İrlanda Krallığı, Britanya İmparatorluğunun kolonisidir. Yirmi yaşında ayrıldığı bu İngiliz kolonisi 18.yy'da ekonomik, politik, dini, sosyal olarak bölünmüş bir toplum yapısına sahiptir. İrlanda ekonomisi İngiliz ekonomisinden daha kötü durumdadır ve servet dağılımındaki eşitsizlik hemen göze çarpar. Örneğin, İrlanda'da, İngilizlerin “orta sınıfı”nı temsil eden *yeoman* çiftçilerinin sayısı çok azdır.⁶⁸ İrlanda dini olarak genel hatlarıyla Anglikanlar, Katolikler, Protestan muhalifler şeklinde bölünmüştür ve bu bölünme İngiltere ile mukayese edildiğinde son derece problemlidir. Çünkü nüfusun çoğunluğu Katolik'tir, fakat İrlanda Kilisesi bir “İngiliz gentry”⁶⁹ kilisesidir ve İrlanda, “Protestan gentry” ile işbirliği halindeki İngiliz kontrolünde olduğu için Katolik kilisesinin hukuki anlamda bir meşruiyeti yoktur. İrlanda Katolikleri hukuki kısıtlamalar nedeniyle toprak sahibi olmakta ve ticaretle uğraşmakta zorluk çekmektedir. Nitekim toprak sahibi olmayı engelleyen Protestan baskısıyla baş edebilmenin neredeyse tek yolu Protestan kilisesine entegre olmaktır.⁷⁰

⁶⁴ T. E. Utley, a.g.m., s. 193.

⁶⁵ Ian Harris, “Introduction,” a.g.e., s. xvi; Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle&New York, 1967, s. 35.

⁶⁶ Burke İngiltere'de devlet adamı olarak görev yaptığı sırada ve daha öncesinde İngiltere, Katoliklere baskı politikası uygulamakta ve ne kralın ne de devlet adamlarının Katolik olmasını tolere etmektedir.

⁶⁷ Conor Cruise O'Brien, a.g.e., ss. 3-5.

⁶⁸ F.P Lock, a.g.e., s.2.

⁶⁹ “Taşralı çiftçilerle büyük toprak sahipleri arasında yer alan İngiliz toprak sahipleri için kullanılan bir terim. İngiltere'deki arazinin yaklaşık üçte birine sahip olan gentry, taşrada çeşitli yönetsel faaliyetleri üstlendiği gibi ticaret ve siyasetle de yoğun olarak ilgileniyordu.” Hill, Christopher, *Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 468.

⁷⁰ F.P Lock, a.g.e., 2; Katoliklere yönelik baskı politikası birçok alanı kapsar; örneğin Katoliklerin miras haklarına sınırlamalar getirilmiş, meslek edinme, eğitim ve seçme seçilme hakları ellerinden alınmıştır.

Yani Burke, Katoliklerin hayat şartlarının hiç de iç açıcı olmadığı bir toplumda doğmuştur ve Katolik kökleri yalnızca İrlanda'da değil, İngiltere'de de sorun teşkil edecektir. Bu nedenle, dedesi ve babasının Katolik geçmişi ve ailesindeki Katolik bağlantılar hakkında suskunluğunu daima koruyacaktır.⁷¹

Burke'ün avukat olan babası “hırçın” ve “despot” bir mizaca sahiptir.⁷² Bazı yorumcular babasının bu mizacının onun liberal fikirlerinin gelişiminde etkili olduğunu savunur. Norman kökenli annesi Mary Nagle ise Burke'ün hayatında daima daha etkisiz ve “gölge” bir şahsiyet olarak kalmıştır. Burke'ün yaşadığı ev, onda huzursuzluk ve rahatsızlık yaratmıştır. Rutubet ve sağlık sorunlarıyla nedeniyle bir süreliğine annesinin yakınlarının yanına, Cork'a gönderilir; burada Katolik eğitimi alır ve Latince öğrenmeye başlar. Katolıklara yönelik sınırlamalara rağmen Cork'un, Protestan baskısı açısından Dublin'e göre daha ılımlı bir yer olduğu söylenebilir.⁷³ Burke, 1741'de on iki yaşındayken Katolik çevreden koparılır ve Ballitore'a, bir Quaker okuluna –Protestan tarikatı üyesinin gözetiminde bir okul- gönderilir. Ballitore'da geçirdiği üç yıl belki de hayatının en huzurlu yılları olacaktır. Burada üstadının, Abraham Shackleton'ın⁷⁴ favorisi ve onun oğlunun arkadaşıdır ve diğer arkadaşlık bağları da oldukça güçlüdür.⁷⁵

Ballitore'dan sonra ise Burke'ün kendini daha “erkek” hissedeceği –kuşkusuz bunu, babası Richard Burke ile finansal bağlarını kopardığı tarihte, 1755'te daha derinden hissedecektir– Trinity Kolej deneyimi başlar. Burke burada insan bilimleri ve fen bilimleri (matematik, mantık, tarih, poetika) dersleri alır; Grek ve Latin klasiklerini okur: Xenophon, Epictetus, Sophocles, Demosthenes, Longinus, Virgil, Terence, Juvenal, Caesar, Justin, Horace, Cicero, Livy ve Tacitus.⁷⁶ En beğendiği yazarlardan biri Virgil'dir. Yine Burke'ün en etkileyici bulunduğu Grek metinlerinden biri ise 18.yy'da klasik otorite olarak başvuru Longinus'un *Yüce Üzerine (Peri Hupsous)*'sidir. Bu metin onun “Yüce”ye ilgisini ve *Inquiry*'yi (1757) yazmasını motive edecektir. Trinity Kolej'de bu eserin karalamalarına başladığında on dokuz yaşındadır.

Ayrıntılı bilgi için bkz., Burke, Edmund “Fragments of Tract Relative to The Laws Against Popery In Ireland,” *The Works of Right Honourable Edmund Burke*, vol. VI, ss.299-361.

⁷¹ İlk biyografi yazarı James Prior da Burke'ün Katolik köklerini vurgulamıştır, bkz. Prior, *Life of The Right Honourable Edmund Burke*, London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854, ss.1-4.

⁷² Burke babasının mutsuz mizacından olumsuz etkilenmiştir. Babasının etkisi konusunda bkz., a.g.e., s. 32.

⁷³ F.P.Lock, a.g.e., ss.11-20; Kirk, a.g.e., s.22.

⁷⁴ Aynı okulda eğitimci.

⁷⁵ Bu Quaker okulundaki eğitimi kariyeri açısından bir hazırlık aşamasıdır. Lock, a.g.e., ss. 8-26; O'Brien, a.g.e., s. 24.

⁷⁶ Russell Kirk, a.g.e., s. 24; F. P. Lock, a.g.e., s. 29.

Aynı yıllarda ömrünün geri kalanında olduğu gibi soyutlamalardan nefret ediyor ve şairlere tutkuyla yaklaşıyordu.⁷⁷ Hiç kuşkusuz Burke’ün soyutlamalardan nefretinin ve şiir aşkının bir sonraki bölümde de görüleceği üzere, “Yüce” ve “belirsizliğe” vurgusuyla derin bağlantıları vardır.

“Belirsizlik,” onun için felsefi alanda “olumlu” çağrışımlara sahipken, gelecek anlamında kaygı uyandırıcıdır. Burke geleceğin belirsizliğinden kaçmak için geçmişe sığınır ve İrlanda tarihi okumaları yapar; karamsar düşüncelerinden sıyrılmak için ise *Don Bellianis and Palmerin of England* gibi şövalye romanlarını tercih eder. Onu, “öğrenme adamı” veya tipik bir “filozof” olarak değerlendirmek güçtür. Nitekim 1748’de mezun olduğu kolejde hiçbir zaman seçkin bir öğrenci olamamıştır. Muhtemeldir ki Burke, derslerin sıkıcılığı, ezbere dayanan katı öğrenme süreci ve evdeki mutsuzluğu nedeniyle vasat bir öğrenci olarak kalmıştır. Onun mektuplarında kullandığı üslubun arka bahçesinde biraz da bu mutsuzluk yer alır; stili, bazen ev hayatının baskısından kaçmak için kullandığı bir yoldur. Burke, mektuplarında hiciv kullanır ve bu mektuplar kinaye, imalar ve özel şakalarla bezenmiştir. Bazen anlatmak istediğini en keskin şekilde ya da aşırıya kaçarak anlatır. Mektuplarında kendini analiz ettiği satırlarda üşengenliğinden ya da uyuşukluğundan dem vurur; fakat o, tembelliğine rağmen, hiçbir zaman dingin olmayı başaramamıştır. Ona mizaç ve kanaat olarak uygun figür “stoik aktif yurttaşlık” figürü veya idealidir. Yalnızlığı sevmeyen biri olarak Burke hayatı boyunca sosyal aidiyetlere, bağlara önem vermiş ve kabul görmek istemiştir.⁷⁸

Ballitore’daki öğrenim hayatından sonra devam ettiği Trinity Kolej, arkadaşlık bağları anlamında beklentilerini karşılamaz ve Burke, giderek yalnızlaşır. Hayatının bu döneminde ilk olarak kimseyle arkadaşlık kurmasa da, sonrasında yavaş yavaş birkaç kişiden oluşan bir gruba dahil olacaktır; Shackleton, Newcomen Herbert, Andrew Buck, Joseph Hamilton ve Richard Sisson gibi isimlerden oluşan yazarlar grubunda yalnızca Burke, Trinity Kolej öğrencisidir. Joseph Hamilton’la ilişkisi diğerlerine nazaran çok daha uzun süreli olacaktır. Burke’ün bu süreçte okuduğu yazarlar arasında en beğendiği Alexander Pope(1688-1744)’tur; Shakespeare, John Denham (1615-1669) ve Edmund Waller (1606-1687), Pope’tan sonra gelir.⁷⁹

⁷⁷ Kirk, a.g.e., s.25.

⁷⁸ Lock, a.g.e, s. 27, 43; ss. 45-50.

⁷⁹ a.g.e., ss. 48-52.

Reform yanlısı sosyal filozof, henüz 1748’de, Trinity Kolej’de öğrenciyken politik meselelere ilgisini açıkça yansıtan *Reformer*’ı yayınlar. Burke’ün metinlerindeki estetik-ahlak-politika ilişkisi burada da hemen gözümüze çarpar. Derginin en önemli hedeflerinden biri “kamusal duyarlılıkları ve ahlakı Dublin’deki teatral performansların eleştirisiyle ıslah etmektir.”⁸⁰ Yazılarında soyluların, üst tabakaların, toprak sahiplerinin tembelliklerinden, kamusal meselelere ilgisizliklerinden, yoksullara merhametsiz davranmalarından şikayet ederken⁸¹ entelektüel ve politik sol cenahın sıklıkla eleştirdiği “aristokratlığı”nı (sözde aristokratlığını) aslında toplumun ıslahı için nasıl kullandığını görürüz.

Burke’ün hayatının iki yıllık (1748-1750) dilimine ilişkin bilgi yok denecek kadar azdır. 1748 yılında mezun olduktan sonra bir süre babasının yanında çalışmış olduğu tahmin ediliyor. Bu süreçte, ona eğitimini ve mesleğini dayatan babasıyla birlikte avukatlık tecrübesi edinmiş olabilir. Dolayısıyla bu yıllar, onun için herhalde son derece sıkıcıydı. Burke, İrlanda’dan yirmi bir yaşında (1750 yılında) ayrılır ve Londra Middle Temple’da hukuk okumak üzere yola koyulur.⁸² Fakat hukuk, onun için, babasının “kader” olarak gördüğü bir eğitim hayatından ya da meslekten başka neredeyse hiçbir şey ifade etmez; tıpkı David Hume’un (1711-76) durumunda olduğu gibi.⁸³ Hukuk o dönemde, Katolik kökenli İrlanda’lılar için geçim ve siyasi arenaya giriş kapısıdır; ancak ne olursa olsun eğitimi, Burke’ün değil, babasının tercihidir ve bir süre sonra onun için işkenceye dönüşecektir.⁸⁴ Burke’ün bu işkenceyi tecrübe ettiği zamanlar (1750’ler) Londra’nın bir metropol haline geldiği zamanlardır ve mesela Samuel Johnson’a (1709-1784) göre “bir adam Londra’dan yorulmuşsa hayattan yorulmuştur.”⁸⁵ Ancak elbette Burke’ü yoran Londra’nın kendisi değil, hukuktur. O, 1750’de başlayan ağır hukuk eğitiminden ve sınırlı bakış açısıyla şekillenmiş meslek anlayışından duyduğu rahatsızlığı sürekli dile getirecektir.⁸⁶ Burada vurgulanması gereken nokta, Burke’ün hukuka dair görüşlerinin politik ve ahlaki görüşleriyle bağlantısıdır; politika ve ahlak alanında nasıl soyutlamalardan, toplumu ve insanı

⁸⁰ Stephen K. White, a.g.e., s.12.

⁸¹ a.g.e., s.12.

⁸² Lock, a.g.e., ss.63-64.

⁸³ Hume da tıpkı Burke gibi hukuktan nefret etmiş, eğitim sürecinde psikolojik sorunlardan kaynaklanan bir travma atlattığı ve hukuk eğitimini yarıda bırakarak hayatını felsefeye adanmıştır. bkz., Lock, a.g.e., s. 63, 76.

⁸⁴ a.g.e., ss. 59-69.

⁸⁵ Russell Kirk, a.g.e., ss. 27.

⁸⁶ Lock, a.g.e., s.71.

teorilere göre şekillendirme girişiminden nefret ediyorsa, aynı şekilde hukuk alanında da teoriye bağımlılıktan nefret eder.

Bilindiği üzere hem Burke'ün yaşadığı dönemin, hem de genel olarak modern çağın en önemli özelliklerinden biri, bir nevi Antik Yunan'a ve Roma'ya dönüşü temsil etmesidir. Klasiklerin çevirisi ve yorumlarının etkisiyle Antik Yunan ve Roma düşüncesi modern çağda felsefe, siyasete ve hukuka damgasını vurmuştur. Mesela, Fransa'da devrimcilerin hayalindeki yönetim modeli, Roma Cumhuriyeti'dir; ve bilindiği üzere Roma'nın modern çağa ve günümüze bir başka mirası hukuk anlayışıdır.

Örneğin, İskoç hukuku da Roma hukukundan mülhemdir. Söylemeye bile gerek yoktur ki, Roma, Antik Yunan karşısında pratik olanın teorik olana üstünlüğünü temsil eder. Fakat İskoç hukukçuları “teamül”den ziyade “ilkeler”e meyletmiştir. Burke, aralarında entelektüeller ve yazarların da yer aldığı bu hukukçuları sınırlı bakış açıları nedeniyle “hikmet sahibi/alim” olmamakla suçlar. Hukukçuların dar bakış açısı, kendilerini belirli bilgi veya ilgi alanlarıyla sınırlamalarından kaynaklanmaktadır. Genel bilgi birikimi ya da zihinsel sermaye Burke için son derece önemlidir; çünkü ona göre geçmişin sanatına veya sanat anlayışlarına, hikayelerine, araştırmalarına, geleneklerine angaje olmak, bugünün öfke ve düşmanlıklarını azaltacak veya onlar üzerine düşünmeye sevkedecek, kapsayıcı nitelikte ya da “evrensel” boyutta tolerasyonun zeminini hazırlayabilir. Yani Burke'e göre sınırlı bir bilgi birikimine sahip ve sınırlı düşünen insanların (özelde hukukçuların) hukuk ve adalet anlayışları ve toleransları da sınırlı olacaktır. Bu sınırlı bakış açısının Burke'ü rahatsız etmesinin en önemli nedenlerinden biri hiç kuşkusuz İrlanda tecrübesidir.⁸⁷ Yukarıda Burke'ün hukuk konusundaki görüşlerinin ahlaki ve politik görüşleriyle bağlantılı olduğunu belirtmiştik. Burke'e göre tarih bilgisi ve zengin zihinsel sermaye yalnızca hukuk için değil, ahlaki ve politik olan için de zaruridir. Çünkü bu sermaye, bizi soyut ilkelerle yanlış istikamete sürüklenmekten alıkoyacaktır. Burke'ün geçmişin sermayesine ve hikmete (wisdom) vurgusunun ahlaki (Yüce), politik (genel olarak devrim, özelde Şanlı Devrim, Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi) konusundaki görüşlerine nasıl yansıdığını ilerleyen bölümlerde tartışacağız.

Burke, hukuk eğitimi aldığı, dört yıllık sıkı tempolu çalışma sürecinden sonra psikosomatik bir hastalığa yakalanır. Bu dönemde Shackleton'a mektuplarında bomboş

⁸⁷ a.g.e., s.71.

hissettiğinden ve “seyyah” gibi dolaştığından söz eder. Zira o, hukuk eğitiminde harcadığı yılları “kayıp yıllar” olarak değerlendirmiştir. Gerçekten de geçirdiği travma sonucu konsantrasyon problemi yaşamış, uzun süre fiziksel ve zihinsel olarak yorgun ve güçsüz hissetmiştir. Bu kayıp yılların bezginliğiyle mezun olmamış, dört yılın sonunda hukuk eğitimi yerine yazarlığı tercih etmiştir. Yine o yıllarda mezuniyet zorunluluğu da olmadığı için aldığı eğitimle 1755’te Baro’ya girebilmiştir. 1756’da, akrabası olan John Burke’ün oğlu William Burke ile *Account of the European Settlements in America*⁸⁸’nin hazırlıklarına başlar. Yani Burke’ün bu zor yılları yazarlık kariyeri açısından aynı zamanda verimli yılları olacaktır. *Inquiry*’i muhtemelen hastalığın ardından gelen bir inziva döneminde kaleme almıştır. Hastalığı yenmesinde ona en çok yardımcı olan isim ise İrlandalı Katolik hekim Christopher Nugent’ (1698-1775) tır. Nugent, Burke için sadece bir hekim değil, ihtiyaç duyduğu “rehber”, “filozof” ve dosttur. 1757 baharında Nugent’in kızı, yine bir Katolik olan Jane Nugent ile hayatını birleştirir.⁸⁹ Aynı tarihte, mutlu bir tesadüfle *Yüce ve Güzel İdealarımızın Kaynağı Üzerine Felsefi Bir İnceleme (A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful)* yayımlanır.⁹⁰

Fakat Burke, toplum karşısına ilk olarak estetiği konu edindiği *Inquiry* ile değil, 1756’da Bolingbroke’un “doğal din” hakkındaki yazılarına, cevaben yazdığı politik hicivle, *Doğal Toplumun Savunusu (A Vindication of Natural Society)*⁹¹ ile çıkacaktır.

⁸⁸ Amerika’daki koloniler hakkındaki bu metinde Burke, kölelere zulmü eleştirmiş ve köle ticareti şartlarının iyileştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bu noktada, Burke’ün köle ticareti şartlarının iyileştirilmesini yalnızca ahlaki veya dini nedenlerle değil, ekonomik nedenlerle de (kölelere kötü muamele verimi de azaltıyordu) istediğini ve 1780’lere kadar köleliğin kaldırılması yönünde net bir tavır olmadığını belirtmek gerekir. 1780’lerin sonuna doğru ise köleliğin tedrici şekilde değil, derhal kaldırılmasını talep etmiştir. Bu tarihler artık Bristol’dan aday olmadığı tarihlere dir. Bkz., Burke, Edmund, “An Account of the European Settlements in America,” *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1999, ss. 233-245; “Sketch of Negro Code”, a.g.e., ss. 183-194; Duman, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara., 2010, ss. 464-466. Burada birçok Fransız Aydınlanma düşünürünün ve John Locke gibi Britanyalı düşünürlerin kölecilik konusunda “sessiz” kaldığı ve hatta köleliği onayladığı ayrıntısına değinmekte fayda var. Montesqueiu Afrikalılara yapılanların “fazla abartıldığı”nı savunmuş, Rousseau ve Locke bu konuda suskunluğunu korumuş, Robespierre Jirondenleri köleliğin kaldırılmasını destekledikleri ve Fransa aleyhine çalıştıkları gerekçesiyle “aforoz” etmiş, köleler lehine karar almak için düzenlenen Konvansiyon oturumuna katılmamıştır. Bkz., Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev.Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41, 54; ss.44 vd.

⁸⁹ Tek çocukları Richard Burke, 1758’de dünyaya gelir. Burke’ün evliliğinin resmi kayıtlarının olmadığı ileri sürülmüştür. Bu nedenle Fransa’da Katolik ritüellere uygun bir evlilik merasimi yapılmış olabileceği tahmin edilmektedir. Conor Cruise O’Brien, a.g.e., s. 38.

⁹⁰ Lock, a.g.e., ss. 64-69, 73-76, 74.

⁹¹Buradaki “doğal toplum” Locke, Hobbes ya da Rousseau’daki “doğal toplum” ya da “doğa durumu”na benzer şey olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu düşünürlerde “doğal toplum” veya “doğa durumu” sosyallikten bağımsız “sıfır noktası”na ilişkin bir hali ifade ederken ya da tabiri caizse “primitif” bir

Vindication'daki doğrudan hedefi Bolingbroke'un savunduğu "akıl dini"dir. Burke, bu tür bir dine şiddetle karşı çıkar ve onun argümanını politik alana çekerek çürütmeyi dener. Ona göre, toplumun yapay düzenlemeleri vahye dayalı dinin yerini alamaz; politik ilkeler, çıplak akıldan kaynaklanmaz; aklı, dini hakikatin biricik rehberi olarak kabul etmek, aynı zamanda politik eylemin ya da davranışın biricik rehberi olarak kabul etmek demektir. Burke burada, doğal din nosyonunu eleştirerek, vahye dayalı dini doğrulamak ister. Çıplak aklın yönetimindeki politika, toplumda yozlaşmaya neden olacaktır. Çünkü, Bolingbroke'un dine karşı bir silah olarak kullandığı çıplak akıl, hükümete saldırmak için de kullanılabilir. Sosyal düzen, yapay kurumlar ve yapay dinle sağlanamaz. Burke yapay dini reddettiği gibi "akıl dini" reberliğinde önyargılara savaş açan zihniyeti de eleştirir. Çünkü ona göre, sosyal hayattaki önyargılar toplumun düşmanı değil, temeli, amili/güdü, motifidir. Düşünce ve sosyal hayat önyargı olmaksızın varlık gösteremez.⁹²

Burke, *Doğal Toplumun Savunusu*'nun yayımlanmasından bir yıl sonra hiçbir zaman tamamlayamadığı ve yine insanlığın "doğal durumu"na yer verdiği *İngiltere Tarihi'nin Özeti (Abridgement of English History)*'ni yazmaya başlar. Bu çalışmada Saxon ve Norman toplumlarını inceleyerek "eşitsizlik," "özgürlük" ve "gelişme" konularını tartışır; toplumlar Tanrı'nın İnyet'ine bağlı olarak gelişir ve mesela Saxon ve Norman toplumlarında eşitsizlik doğal durumun örneğidir. Bu toplumlarda insanlar krallarına veya başkalarına zorla itaat etmemiş⁹³; krallar da toplumu zor kullanarak değil, kanunlarla yönetmeye eğilimli olmuştur. Onlar aynı zamanda Hıristiyanlığı, gelişmeyi motive eden bir güç olarak kabul etmiştir. Yani Burke'e göre ne yöneticiler, ne de din, özgürlüğün ve gelişmenin önünde engel olarak görülebilir; aksine özgürlük ve gelişme bu kurumlar ve toplumdaki eşitsizliklerle mümkündür.⁹⁴

durumu anlatırken, Burke'te doğa ve doğal olan daima sosyalite ile ilişkilidir. Yani insan daima toplum içinde ve daima ahlaki/etik bir varlıktır. Halbuki mesela Rousseau'da "doğa durumu"nda insanın hayvandan neredeyse farkı yoktur.

⁹² Edmund Burke, "Vindication of Natural Society", *Pre-Revolutionary Writings*, s. 7; Bolingbroke'a göre "insanın dogmalara, doktrinlere, Hıristiyan Kilisesi kurumlarına ihtiyacı yoktur". Onun "'doğal' toplumu Burke için yalnızca yabancılara/barbarlara uygundur".. Çünkü "'doğal' din, insanı yalnızca ruh ve ahlak anarşisine sürükleyebilir." Burke insanların, birlikte yaşamak ve "Tanrı'yı bilmek/tanımak için... yüzlerce yıldır sancılı şekilde gelişen otoriteye, atalarımızın hikmetine ve kurumlara ihtiyaç duyduğumuzu" düşünür. Russell Kirk, a.g.e., s. 31, 32; Bu konuda ayrıca bkz., T. E. Utle, "Edmund Burke", *British Writers*, s. 198.

⁹³ "İtaatin gönüllü karakteri Avrupa medeniyetinin temelidir, çünkü bu karakter özgürlüğe ve gelişmeye imkan tanıyan zora dayanmayan düzeni ifade eder." Ian Harris, "Introduction," Edmund Burke *Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, ss. xxvii.

⁹⁴ a.g.e., ss. xxv-xxvii.

Burke nihayet, *İngiltere Tarihi'nin Özeti* çalışmasının yayımlanmasından iki yıl sonra politik kariyerinin ilk basamaklarını tırmanmaya başlar; 1759'da, İrlanda genel sekreterliğine atanacak (1761) Gerard Hamilton'ın sekreteri olur. Hamilton ile ilişkisi Katoliklere yaklaşımı konusunda uzlaşmazlığa düşmeleri nedeniyle son bulur. Bir sonraki patronu (1765'te) Charles Watson Wentworth (1730-1782)'tur. Wentworth o yıllarda Britanya'daki Whig'lerin lideridir. Burke, Rockingham Whig'inin ölümüne kadar ona ve partiye hizmet edecek, partinin ideoloğunu yürütecektir. Bu noktada, Burke'ün politik kariyerinin, Rockingham'la birlikte hareket etmemiş olması halinde çok daha farklı ve parlak olabileceğini de vurgulamalıyız. Çünkü Rockingham Whig'lerinin 1766'dan sonraki on altı yıllık tarihi politik başarısızlıklarının ve muhalefette kalmalarının tarihidir.⁹⁵

Whig parlamenterleri Burke, 1765'te Wendover'ı temsil etmek üzere parlamentoya seçilir. Harikulade bir hatip, retorik ustası, Amerika hakkındaki ilk konuşmasıyla dikkatleri üzerine çeker. Karikatüristler onun Cizvit⁹⁶ portresini çizmeye başlarlar. Bu dönemde Fransa kralı XV.Louis Cizvitleri sürgüne göndermekle, İrlanda'daki Protestan seçkinler ise Katoliklerin sayısı artmaya başladığı için endişelenmekle meşguldür.⁹⁷ Böyle bir ortamda Burke'ün Katolik kökleri konusunda ketumluğunu koruması fazlasıyla anlaşılabilir.

İrlanda aksanıyla konuşan duyarlı, ciddi, pratik, samimi ve mütevazı bu “dava adamı”nın 1765'ten 1794'e kadar üyesi olduğu parlamentodaki “fevri,” “sabırsız” ve “inatçı” tavrı entelektüel kimliğine hiçbir zaman yakıştırılmamıştır. Çünkü Burke'ün konuşmaları ve yazıları, her zaman hikmeti ve basireti temsil etmiştir. Bütün bilgeliğine rağmen hırçın tavrı, onu “becerekli bir çılgın” olarak görmelerine neden olmuştur. Bir insan olarak Burke, “cömert,” “tutkulu,” mizahi, iyi bir çiftçi ve komşu, “kibar bir eş” olarak değerlendirilebilir.⁹⁸ Fransız Devrimi'nden sonra yollarını ayırdığı Charles James Fox⁹⁹ 1794'te, Burke'ten “onurlu dost” diye söz eder ve ekler “Burke'ün belagati/hitabeti...itibarını zedelemekten ziyade, hikmetini maskeliyordu; belagatini kaldırım, dilini sadeleştirin, imajlarını çekin; işte o zaman belagat ustalığından ziyade

⁹⁵ Conor Cruise O'Brien, a.g.e., s. 48, 61.

⁹⁶ Cizvit tarikatı Katolik Hıristiyanlığın en büyük tarikatlarından biridir.

⁹⁷ O'Brien, a.g.e., s. 50.

⁹⁸ Isaac Kramnick, a.g.e. s. 95, 109; Russell Kirk, a.g.e., s. 35.

⁹⁹ Önde gelen Whig devlet adamı.

hikmetini/bilgeliğini keşfedeceksiniz.”¹⁰⁰ İngiliz yazar Samuel Johnson, Burke için şöyle der: “Çok sık ve bize aşına konuşsa bile, hiç kimse iyi konuşmadığını söyleyemez.”¹⁰¹ En çok etkilediği isimler arasında yer alan Samuel Taylor Coleridge’e (1772-1834) göre “aslında Burke’ün yazılarında bütün politik hakikatlerin tohumları bulunabilir”¹⁰² Ve yine Coleridge’in çağdaşı romantik şair William Wordsworth (1770-1850) için Burke, “kendi çağının açık ara en muhteşem adamıdır.”¹⁰³

Burke, 1760’ların sonundan 1770’lerin sonuna kadar parlamentodaki sorumluluklarını yerine getirmiş, Bristol seçimleriyle, Amerika ve koloniler meselesiyle –ona göre Amerika’nın, Britanya’nın gelirini yükseltmek için vergilendirilmesi yanlıştır¹⁰⁴– meşgul olmuştur. İrlanda davasında ise genel olarak şu üç hedefe odaklanmıştır: İrlanda ile İngiltere arasındaki uyuşmazlıkların sona erdirilmesi, Ceza Kanununun yeniden düzenlenmesi yoluyla ticaretteki engellerin ya da kısıtlamaların ve Katoliklere yönelik baskının ortadan kaldırılması. 1774’te Bristol üyeliğine seçilmesi politik kariyeri açısından büyük bir başarıdır. Fakat koltuğunu yine İrlanda-İngiltere ilişkilerini geliştirmeye ve güçlendirmeye, Ceza Kanunu’nu Katolikler lehine düzenlemeye çalıştığı için kaybedecektir.¹⁰⁵

Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1774’te) başladığında Burke ve mensubu olduğu Whig muhalifleri Lord Norh hükümetini kolonicilerle müzakere etmeyi becerememekle suçlar. Savaşın uzaması, hükümetin ve Britanya’nın akamete uğramasıyla Whiglerin iktidara gelme ihtimali de artar ve 1782’de Rockingham Marki göreve gelir. Burke, ekonomi politikalarından ve Tacın yetkilerini sınırlamaya yönelik reform tasarılarından

¹⁰⁰ Kramnick, a.g.e., s.97, 103.

¹⁰¹ a.g.e, s. 102.

¹⁰² Russell Kirk, a.g.e., s.33.

¹⁰³ a.g.e., s. 33.

¹⁰⁴ Burke “Speech on American Taxation” ve “Speech on Conciliation with America” yazılarında İngiliz yönetiminin Amerikan kolonilerine yönelik hatalı politikalarını eleştirir ve kolonileri kaybetme riskinin ortadan kalkması için tolerasyon politikasının benimsenmesi gerektiğini savunur. Bkz., Burke, Edmund “Speech on American Taxation,” *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick Penguin Books, 1999, ss. 254-259; “Speech on Conciliation with America,” A.g.e., ss. 259-273.

¹⁰⁵ Conor Cruise O’Brien, a.g.e., ss. 69-70, 72, 78, 79. Burke’ün İrlanda konusundaki görüşleri için ayrıca bkz., “Two Letters to Gentleman of Bristol, On The Bills Depending In Parliament Relative to The Trade of Ireland”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol.II, ss. 247-264; Burke, “Tract on Popery Laws ,” *The Portable Edmund Burke*, ss. 295-310. Burke, toprak sahibi parlamento üyelerinin iki krallıktan birinde yaşamaya zorlanmasına karşı çıkmıştır. İlk biyografi yazarlarından John Morley, onun koltuğunu kaybetmesini, İngiltere ile İrlanda arasındaki serbest ticareti geliştirme çabalarına ve Katolikler lehine düzenlemeleri desteklemesine bağlar. Conor Cruise O’Brien, a.g.e., s.70, 72, 78, 79.

sorumludur. Ne yazık ki Rockingham kısa bir süre sonra ölecek ve bu ölüm, Burke için politik ve maddi olarak zor günlerin ufukta görünmesi anlamına gelecektir.¹⁰⁶

Henüz koltuğunu kaybetmediği yıllarda, 1780'lerin başında Burke, seçim, oy hakkının genişletilmesi ve anayasal değişikliklerle ilgili tasarımlara sıcak bakmıyor olsa bile, hasmane de yaklaşmamıştır. Ancak 80'lerin sonuna doğru koltuğunu kaybetmesiyle birlikte halka, seçime ve “popüler” yaklaşımlara inancını sorgulamaya başlar. Fakat farklı şartlar için farklı çözümlerden yana olan Burke'ün “popüler siyaset”e inancını kaybetmesini sadece siyaseten etkisiz bir şahsiyete dönüşmesine ya da koltuk kaybetmesine değil, o dönemlerde gerçekleşen çok daha dehşet verici olaylara, Gordon Ayaklanmaları'na bağlamak mümkündür.¹⁰⁷ Bir hafta süren bu Ayaklanmalar sırasında çok sayıda insan öldürülmüş ve mülkiyet inanılmaz ölçüde tahrip edilmiştir. Hatta Londra'da mülkiyetin gördüğü zararın, Paris'tekinden (Fransız Devrimi sürecinde) on kat fazla olduğu tahmin edilmektedir.¹⁰⁸ Basının “Katolik ajanı” olmakla itham ettiği Burke de, bu ayaklanmalar sırasında saldırıya uğramış ve hayatta kalmak için kılıç kullanmıştır.¹⁰⁹ Gordon Ayaklanmaları parlamento kararlarına karşı “anti-Katolik”¹¹⁰ bir tepki olarak değerlendirilir. Burke de bu olayları reform kararlarıyla ilişkilendirmiştir, fakat onların ruhunda anti-Katolisizmden çok daha fazlasını tespit etmiştir; bu ruh Fransız Devrimi'nde de karşısına çıkan “politik modernite ruhu” ya da “modern ahlak ve politika sistemi” ve “jakobenizm”dir.¹¹¹

Burke'e ve İngiltere'ye ağır darbe vuran bu olayların etkisi henüz geçmemişken, 1784'te ikinci bir darbe gelir; Whigler seçimlerde fena halde bozguna uğrar ve bu aşamadan sonra Burke'ün politik umutları tükenir. Doğu Hindistan Kumpanyası meselesine ve Genel Vali Warren Hastings'e takıntı derecesindeki ilgisi ve kızgınlığı bu tükenmişlik halinin bir sonucu ve Burke'ün, ismini yüceltmek için giriştiği son politik hamlesi olarak değerlendirilebilir. Doğu Hindistan Kumpanyası/Şirketi'nin despot tutumu ve Hastings'in ihtirasları, açgözlülüğü onu çileden çıkarmış ve Hindistan'daki

¹⁰⁶ Stephen K. White, a.g.e., s.19.

¹⁰⁷ White, a.g.e., s.20, 21.

¹⁰⁸ Roy Porter, *English Society in Eighteenth Century*, Penguin Books, London, 1982, s. 116.

¹⁰⁹ Russell Kirk, “A Revolution Not Made, But Prevented,” *Edmund Burke: Appraisals & Applications*, ed. Daniel E. Ritchie, Transaction Publishers, New Brunswick & New Jersey, 1990, s. 93; O'Brien, *The Great Melody*, s. 77. Burke bu ayaklanmaların azmettiricilerinin infazına bile karşı çıkmıştır. Stephen K. White, a.g.e., s.70.

¹¹⁰ Parlamento Katoliklere tolerasyon sağlanması yönünde önemli adımlar atmıştır ve ayaklanma parlamentonun bu kararına muhalif kesimlerce başlatılmıştır. a.g.e., s.21.

¹¹¹ a.g.e., ss.22-23.

baskıcı yönetimi İrlanda'daki Protestan baskısı ile karşılaştırmıştır.¹¹² Hindistan'da ekonomik ve askeri olarak hakimiyet sürdüren yönetim, toplumun şartlarını, geleneklerini, değerlerini hiçe sayarak vergi ve haraç toplamakta ve bu yolla zenginleşmektedir. Burke, “iflah olmaz”¹¹³ şeklinde nitelendirdiği bu yönetimin lideri Hastings'e savaş açmış ve meslek hayatının son dönemini onun yargılanması ve mahkumiyeti için mücadeleye ayırmıştır.¹¹⁴ Ne yazık ki bu mücadelede kazanan Burke değil, Hastings olmuştur; çünkü Lordlar Kamarası mahkumiyeti onaylamamış ve dava beraatle sonuçlanmıştır.¹¹⁵ Politik arenada etkisiz bir figür haline gelse de, bundan sonraki süreçte de Fransız Devrimi'ne karşı kıyasıya bir mücadeleye girer; kuşkusuz yine tek başına.¹¹⁶ Çünkü partisi ve partinin önde gelen ismi Charles William Fox, açıkça Devrim'i desteklemektedir. Bu keskin fikir uyuşmazlığı, Fox ve partisi ile yollarını tamamen ayıracak (1791) ve Burke, partidaşlarına tepkisini 1791 tarihli “Yeni Whiglerden Eski Whiglere Çağrı” (Appeal From the New to the Old Whigs)'da dile getirecektir.¹¹⁷

Oğlu Richard ile birlikte Avrupa'dan gelen Fransız göçmenlerle ilişkiler kurarak Fransa'ya “karşı devrim”i desteklemeye çalışır. Fransa'nın İngiltere'ye savaş ilanı, Fransa kralının giyotine layık görülmesi ve nihayet (!) 1793'te Terör Dönemi'nin başla(tıl)ması ile Britanyalıların Devrim'in ruhunu kavrayabileceklerini düşünmeye başlar. Ancak İngiltere'nin Devrim'in yıkıcılığına, radikalliğine ya da “jakobenizm”e verdiği cılız tepki, onu hiçbir zaman tatmin etmemiştir. 1795'te barış gündeme geldiğinde, ifsat hırsından gözü dönmüş jakobenlere ve ateizme amansızca saldırdığı ve aile kurumunun tahribatına şiddetle karşı çıktığı “Kral Katili Barış Üzerine Mektuplar”ı (Letters on a Regicide Peace) yazar.¹¹⁸

¹¹² a.g.e., ss.24-25.

¹¹³ Edmund Burke, “Mr. Fox's East India Bill” (1783), *Selected Writings and Speeches*, (ed.) Peter Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C., 1997, s. 459.

¹¹⁴ Burke, “Speech on Mr.Fox's East India Bill (1 December 1783), *Selected Writings and Speeches*, (ed.)Peter J. Stanlis, Washington, D.C., Regnery Publishing, 1997, ss.439-440; 451-454; 463-464; Burke, “Speech on Bengal Judicature Bill (27 June 1781),” *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed.Paul Langford, Clarendon Press, Oxford, Cilt V, 1991, s.141.

¹¹⁵ Stephen K. White, a.g.e., s. 24.

¹¹⁶ Burke, Fransız aristokrat Charles-Jean-François Depont'a gönderdiği mektubu; 1790 tarihli *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler (Reflections on the Revolution in France)* yayımlandıktan sonra sadece partidaşlarının değil, Devrim'i destekleyen herkesin hedef tahtası haline gelir.

¹¹⁷ Stephen K.White, a.g.e., s.27.

¹¹⁸ Burke, Fransa'da boşanma oranlarının çok yüksek olduğunu tespit etmiştir; ona göre bunun nedeni ise jakobenlerin tartışmasız iman ettiği “sözleşme” doktrindir. Bu doktrinle evlilik, istenildiği zaman dağıtılabilir basit bir birlikteliğe indirgenmiştir. Halbuki Burke, evliliğin ve ailenin toplumun ve

Sistemantik metinler kaleme almamışsa da, Burke'ün son derece verimli ve çalışkan bir yazar olduğu aşıkardır. Hiçbir zaman politik bir “lider” konumuna erişemeyen¹¹⁹, lakin İngiliz siyasetine damga vuran ve daha sonrasında liberal ve muhafazakar entelektüel ve politik yol haritalarının belirlenmesine büyük katkı sağlayan devlet adamının 1794 yılındaki emekliliği ile birlikte politik hayatı sona erer; ve aynı yıl yalnızca kardeşini kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda hayattaki en değerli varlığının, biricik oğlunun ölümüne de tanıklık eder. Bu hadise, onun politik yalnızlığına ölümcül bir yalnızlık daha ekler. 1797’de (Beaconsfield’ta) hayata gözlerini yumduktan iki yıl sonra Fransa konusundaki kehaneti¹²⁰ gerçekleşir; ve Napoleon Bonaparte Kasım 1799’da hükümet darbesiyle iktidarı ele geçirir.

Bu kısma kadar Burke'ün hayatını, politik ilgilerini ve eserlerini özetlemeye çalıştık. Bir sonraki kısımda onu anlamak için Aydınlanma Düşüncesi’ni tartışmaya açıyor ve “arafta bir devrim düşünürü” olarak ele alıyoruz.

1.2. Arafta Bir Devrim Düşünürü Olarak Burke

Araf, İslamiyet inancına göre cennet ile cehennem arasında bir dağ simgeler. Bizim burada “araf” metaforunu kullanmaktaki ya da Edmund Burke’ü arafta bir düşünür olarak değerlendirmekteki amacımız ise onun özellikle İrlanda ile İngiltere, Amerika ile Fransa ve İngiltere ile Amerika meseleleri arasında sıkışmış olduğuna dikkat çekmektir; konuyu biraz daha açalım: Burke hem Katolik hem de Protestan okullarında eğitim görmüş, meslek hayatına Protestanlık vesilesiyle adım atabilmiştir. Ancak Katolik kökleri nedeniyle dönemin Protestan politik dünyasında hiçbir zaman kabul görmemiştir. Siyaset sahnesinde, İngiltere’ye rağmen İrlanda’nın ve İrlandalıların haklarını savunmaktan geri durmamış; aynı şekilde bir İngiliz devlet adamı olarak eleştirilerin hedefi haline geleceğini bile bile Amerikalıların, Amerikan Bağımsızlık Savaşı’nın ve Devrimi’nin lehine bir tavır ortaya koymuştur. Fakat Amerikan

medeniyetin asli unsuru olduğunu düşünür; dolayısıyla bu kurumlar zarar gördüğü takdirde toplumun ve medeniyetin geleceği de tehlikeye girecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Edmund Burke, “Letters on a Regicide Peace,” *The Portable Edmund Burke*, ss. 517-530.

¹¹⁹ Frank O’Gorman, Burke’ün politikadaki rolünün abartıldığını ileri sürer. Ona göre Burke, Whig lordlarının “hizmetkari” ya da “takipçisi” olarak kalmıştır. İyi bir hatip olmasına rağmen, yetenekleri Avam Kamarası’nda parti liderliğine yükselmesine yetmemiştir. Fakat bu durum Burke’ü üzmemiştir, çünkü o, devletin en üst makamlarının bir İrlandalıya bırakılmayacağını biliyordu. Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Routledge, London and New York, 2004, s.22.

¹²⁰ Burke, Fransa’da, bir ordu generalinin yönetimin başına geçeceği tahmininde bulunmuştur.

Devrimi'ni liberal bir duruşla karşılayan aynı Burke, Fransız Devrimi'ne ve devrimcilere lanet okumuştur; üstelik partisinin, İngiltere'nin ve neredeyse bütün dünya halklarının coşkuyla karşıladığı ya da onayladığı sırada. Onu arafta bir devrim düşünürü haline getiren şey budur. Burke'ün İrlanda ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı konusundaki görüşleri, onu çağdaşlarının gözündeki bir heretiğe ve neredeyse bir vatan hainine dönüştürmüştür. Aynı şekilde zaten siyaseten pek etkisinin olmadığı ve hatta alay konusu olduğu¹²¹ bir dönemin hemen ardından gerçekleşen Fransız Devrimi'ne yönelik şiddetli tepkisi hayretle karşılanmıştır. Dolayısıyla Burke, Devrim'i onaylamadığı için arkadaşları, partidaşları ve ikinci vatanı İngiltere tarafından bir kez daha afroz edilmiştir.

Burke'ün bu olaylara verdiği farklı tepkiler, açıkça tutarsızlığının göstergesi olarak yorumlanmıştır; İngiltere'de 1688 yılında gerçekleşen Şanlı Devrim'i ve Amerikan Devrimi'ni onayladığı halde, Fransız Devrimi'ne tahammülsüz yaklaşması tutarsızlıktan ya da çelişkiden başka bir şey ifade etmez.¹²² Bize göre ise Burke'ün bu devrimlere ilişkin görüşleri tutarsızlığının değil, reel politığa ilişkin vukufunun ve kalıba sığmayan bir "Aydınlanma" düşünürü olmasının sonucudur. Fakat o, Aydınlanma düşüncesinden etkilenmiş olmasına rağmen "Aydınlanma Projesi"nin sebep olabileceği musibetleri görebilmiş bir "sosyal filozof"tur. Ancak önemle belirtilmelidir ki, Burke, Britanya Aydınlanması'nın değil, "Fransız Aydınlanması'nın mezar kazıcısıdır."¹²³

Burke'ü devrimlere yaklaşımı konusunda tutarsızlıkla itham eden eleştirmenlerin gözardı ettikleri husus bu devrimlerin farklı ülkelerde, farklı politik, ekonomik ve kültürel koşullarda ve farklı amaçlarla vuku bulmuş olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla eleştirmenlerin ileri sürdüğünün aksine tepkisi, tutarsızlığını ya da çelişkili düşünme tarzını değil, bu farklılıkları açıkça görebildiğini ortaya koyar.

Burke'ün İngiliz Devrim(leri)ne, Amerikan Devrimi'ne ve Fransız Devrimi'ne ilişkin görüşlerine geçmeden önce, öncelikle bu devrimlerin arka planındaki ya da bu devrimlere eşlik eden düşünce geleneklerine (Britanya Aydınlanması, Amerikan Aydınlanması ve Fransız Aydınlanması) kısaca değinmemiz gerekir. Çünkü bu düşünce

¹²¹ Stephen K. White, a.g.e., s. 24.

¹²² Burke'ün Amerikan Devrimi'ne ve Fransız Devrimi'ne verdiği farklı tepkilerinin problemlerini ele alan bir çalışma için bkz., Jeff Spinner, "Constructing Communities: Edmund Burke on Revolution", *Polity*, Vol. 23, No. 3 (Spring, 1991), ss. 395-421.

¹²³ Fatih Duman, a.g.e., s. 358.

gelenekleri, hem Burke'ün entelektüel arka bahçesini ve bu devrimlere tepkisini, hem de Burke'ten bağımsız olarak devrimleri anlamak açısından merkezi öneme sahiptir. Burke, daha önce de belirttiğimiz üzere Fransız Aydınlanması'na karşı çıkıyor olsa da, aynı zamanda Aydınlanma geleneği içinde yer alan bir düşündürüdür; kuşkusuz bu Aydınlanma, "İskoç Aydınlanması" ya da daha kapsayıcı bir ifadeyle "Britanya Aydınlanması"dır.¹²⁴ John Locke (1632-1704), Thomas Hobbes (1588-1679), Joseph Butler (1692-1752) gibi İngiliz düşünürlerle birlikte Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816), Francis Hutcheson (1694-1746), Thomas Reid (1710-1796), David Hume (1711-1776) gibi İskoç düşünürlerin oluşturduğu Aydınlanma geleneği (aralarındaki farklılıklara rağmen) Fransız Aydınlanması'na nazaran daha ılımlı, cumhuriyetçi değerlere nadiren bağlı, daha az "sekülerist" ve "materyalist" ve daha az "devrimci"dir. Dilini ve tonunu özellikle İskoç ahlak felsefecilerine borçlu olan Britanya Aydınlanması, Fransız Aydınlanması'nın aksine "Akıl Aydınlanması" değil, "erdem", "sağduyu", "sempati" Aydınlanması'dır; ve mesela "ahlak hissi," "ahlaki hassasiyetler," "sosyal erdemler," "sosyal teessür," "ortak his," Britanya Aydınlanması'nın ahlak felsefesini tasvir eden anahtar terimlerdir.¹²⁵

¹²⁴ "İki geleneği ayırt etmek için, bunların 18.yüzyılda arz ettikleri nispeten saf formlarına bakmak laızdır. '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 felsefesi tarafından ortaya konulmuştu. Bunların karşısında derin bir şekilde Kartezyen rasyonalizmden mühlhem Fransız Aydınlanması vardı: Ansiklopedistler ve Rousseau, Fiziokratlar ve Condorcet bunların en meşhur temsilcileriydi. Tabii mezkur ayırım 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 rasyonalist geleneğin kurucularından birini ortaya çıkarmıştır...Mezkur farklılık doğrudan doğruya, İngiltere'deki esas itibariyle ampirist mahiyetteki dünya görüşünün ve Fransa'daki rasyonalist yaklaşımın hakimiyetlerine dayandırılabilir." Friedrich A. von Hayek, "Özgürlük, Akıl ve Gelenek," çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, *Liberal Düşünce*, Sayı: 37, Kış 2005, ss. 46-47. İskoç Aydınlanması'nın Britanya Aydınlanması'na dahil edilemeyeceği ya da İngiliz Aydınlanması'ndan farklı olduğu iddia edilebilir. Fakat biz bu iddiaya katılmıyoruz. Çünkü düşünürlerinin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda İngiliz Aydınlanması ile İskoç Aydınlanması arasında kesin sınırlar çizilemez; İngiliz olup, görüşleri İskoç ahlak felsefecilerine yakın olan düşünürler olduğu gibi, İskoç ahlak felsefecilerinin birçoğu da epistemolojik, politik ve ahlaki görüşleriyle İngiliz düşünürlerle ortak noktada buluşur. "Britanya Aydınlanması" söyleminin sömürgeciliğe hizmet ettiği ileri sürülebilecek olsa bile, İmparatorluğun İskoç kökenli krallarının varlığı buna karşı çıkmak için yeterlidir.

¹²⁵ Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, London, 2008, s.xii, 131; İskoç Aydınlanması konusunda bkz., Alexander Brodie, *The Scottish Enlightenment*, ed. Alexander Brodie, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. On sekizinci yüzyıl İngiliz ahlak felsefesi, sanat felsefesi, etik ile estetik arasındaki ilişki konusunda bkz., Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, Sayı Yayınları, İstanbul, 2006, ss.65-180.

Britanya geleneği içinde yer alan İskoç Aydınlanması'nın kurucusu, bir İngiliz siyaset adamı olsa da, Shaftesbury kontu Anthony Ashley Cooper (1671-1713)'dir. Shaftesbury, Locke'un öğrencisi olmasına rağmen, hem Locke'a hem de Hobbes'a karşıtlığı¹²⁶ ile tanınır. Ona göre insan zihni, Locke'ın öne sürdüğünün aksine doğuştan Tabula Rasa değildir; çünkü insan, ahlaki yargıları belirleyen "fitri ahlaki his"le doğar. Bu his rasyonel ya da rasyonel olarak açıklanabilir değildir; hassasiyetlerimiz de akılda değil, bu içsel histe temellenir.¹²⁷ Shaftesbury'nin "ortak ahlaki his"se ilişkin görüşleri bizi "insanın ortak doğası"na; ve "sosyal bir etik"e götürür.¹²⁸ Burke de Shaftesbury'nin (ve diğer İskoç ahlak felsefecilerinin)¹²⁹ bu görüşlerini benimsemiştir; keza ikisi de estetik alanındaki hazzı ahlaki hisle bağdaştırmaya çalışmıştır.¹³⁰

Shaftesbury'den sonra Burke'ü etkileyen Hutcheson, Hume, Thomas Reid, James Beattie (1735-1803), Adam Smith ve Adam Ferguson (hepsi Burke'ün çağdaşıdır)¹³¹ gibi düşünürler bütün insanlarda müşterek bu "ahlaki his"se odaklanmıştır ve hiçbiri ahlaki ve "ahlaki konsensü"sü rasyonel temelde açıklamamıştır.¹³² Sağduyu (*common sense*)¹³³ ekolu olarak da bilinen düşünce geleneğini oluşturan bu düşünürlerin -empirik olarak açıklanamayan kavramları reddeden ve Tanrı konusunda da şüpheci olan Hume dahil- hepsinde akıl, sağduyu/ortak duyu (*common sense*), iç duyu/his ve sempati karşısında tali konumdadır.¹³⁴

¹²⁶ Shaftesbury, Locke'ı, insan zihninin doğuştan "Tabula Rasa" olduğunu öne sürmesi nedeniyle Hobbes'tan çok daha zararlı bulur. Himmelfarb, a.g.e., s. 29.

¹²⁷ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Felsefe Tarihi Cilt 4, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, ss. 23-31; Hasan Yücel Başdemir, İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume, Smith, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl:10, Sayı:37, Kış 2005, Ankara, s. 32; Himmelfarb, a.g.e, s. 31.

¹²⁸ "Shaftesbury entelektüel ve sosyal sempati erdemini düşünmektedir; ve yalnızca moraliteyi/ahlaki değil, bütün estetik metafiziği ona dayandır[ır]. Takipçileri, her şeyden önce Hutcheson ve Hume onun tezlerini moral duyu (moral sense [ahlak hissi]) doktrininde ayrıntılı şekilde işlemlerdir ve bu doktrin daha sonra Kantçı Etik'e model olmuştur...İngiliz ahlak filozofları, ahlaki ve estetik yargıların aklın buyruklarına itaat etmediklerini, duyu (estetik haz) karakterine sahip olduklarını vurgularlar..." Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I.Cilt, çev. Hüsamettin Arslan&İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 34, 42.

¹²⁹ Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'un estetik ve ahlak felsefesi konusundaki görüşleri için bkz., Hakkı Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi/Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 209-299.

¹³⁰ Himmelfarb, s. 28, 137. Burke'ün estetik haz hakkındaki görüşlerine bir sonraki bölümde daha ayrıntılı değinilecektir.

¹³¹ Dolayısıyla Burke'ün de onları etkilemiş olması muhtemeldir.

¹³² Hasan Yücel Başdemir, a.g.m., ss. 36-37.

¹³³ *Sensus communis* için bkz., Gadamer, a.g.e., ss. 25-41.

¹³⁴ Bu konuda bkz., Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, ss. 310-312; Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002, ss. 61-62. Beattie'nin Burke üzerindeki etkisi için bkz., Rodney W. Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", *Journal of the History of Philosophy*, vol.17, no:3, 1979, ss. 278-281. Burke, Hume'un akıl ve doğa yasasına ilişkin eleştirisini

“Duygusuz bir insan doğası görüşüne sahip olan Hume bile bütün insanlar için ortak, hassasiyete, ahlak hissine ve ahlaki hazza inanıyordu. Acı ve haz bu ahlaki hisle ilişkiliydi...*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de ahlaki ayrımlar akıldan kaynaklanmaz, moral duygudan/histen kaynaklanır” diyordu.¹³⁵ O, Locke'ın ve Hobbes'un “bencil ahlak sistemi”ni eleştirerek sempatinin önemine işaret eder ve sempatiyi ahlaki ayrımların ve insanlığın yararının temel kaynağı olarak görür. Diğer İskoç ahlak felsefecilerinde olduğu gibi Hume da, insani farklılıklardan ziyade benzerlikleri vurgulama eğilimindedir; mesela ona göre, zihin her insanda aynı duygulara ve işleyişe sahiptir.¹³⁶

İnsanları ve toplumu, farklılıklarını yok saymasalar bile daha ziyade benzerlikler üzerinden *kuran* ve yorumlayan İngiliz ve İskoç ahlak felsefecileri aynı zamanda dönemin “sosyolog”ları sayılır¹³⁷; onlara göre toplumun sağlıklı işleyişinin kaynağı “şevkat,” “merhamet,” “cömertlik,” “sempati” gibi “sosyal erdemler”dir; bu sosyal erdemlerin temeli ise “ahlaki hassasiyetler”imizdir. Burke de, hassasiyetlerin ve ahlaki kanaatlerin hem toplumun hem de yönetimin kaynağı olduğunu savunarak bu düşünce geleneğini bir adım ileri taşımıştır. Açıkça anlaşıldığı üzere hem Burke hem de içinde yer aldığı gelenek için toplumun işleyişinin ve “Aydınlanma”nın itici gücü “akıl” değil, “sosyal erdemler” ve “sosyal teessürler” (affection)dir. Burada belirtilmesi gereken en önemli husus bu düşünürlerin akli reddeden “irrasyonalist”ler olarak değil, yalnızca akli ikinci planda gören “anti-rasyonalistler” olarak değerlendirilmesi gerektiğidir.¹³⁸

Ancak İngiltere’de bahsi geçen “anti-rasyonalistler”i eleştiren insan ve toplum hayatında akla çok daha asli bir rol biçen düşünürler de vardır. Örneğin Galler doğumlu ahlak felsefeci, vaiz Richard Price (1723-1791) ve İngiliz papaz ve düşünür Joseph Priestley (1733-1804) görüşlerini Francis Hutcheson ve İskoç felsefe ekolüne karşıtlık içinde ortaya koymuşlardır; onlar daha çok Fransız Aydınlanma düşüncesine ve

onaylar. Keza siyasi toplumda düzenin alışkanlıklarla ulaşılan konsensüsün ürünü olduğu konusunda da onunla hemfikirdir. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2: Yeni Çağ*, çev. Alp Öktem, Sevinç Matbaası, 1969, s.299, 300, 289-310. David Hume'un ahlak konusundaki görüşleri için bkz., David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, ss. 307-320.

¹³⁵ Himmelfarb, a.g.e., s. 34.

¹³⁶ Himmelfarb, a.g.e., s. 34.

¹³⁷ İskoç Aydınlanması ile sosyoloji arasındaki ilişki için bkz., Alan Swingewood, “Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 21, No. 2 (Jun., 1970), ss. 164-180; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998,ss.21-45.

¹³⁸ Himmelfarb, a.g.e., s.19, 92.

“devrimci” görüşlere yakın bir konum benimsemiştir. Keza İngiliz politika felsefecisi anarşist yazar William Godwin (1756-1836) de aklı, ahlak hissine neredeyse hiç yer bırakmayacak ölçüde ön plana çıkardığı ve İskoç filozoflardan felsefi, teolojik ve politik olarak çok uzakta konumlandığı için Britanya geleneğinde bir “kırılma”yı temsil eder.¹³⁹

İskoç ahlak felsefecilerinin ve Burke’ün, “Akıl”ı merkeze alan Aydınlanma düşünürlerinin aksine, akla, felsefi ve politik alanda tali bir rol biçmeleri, aynı zamanda “Doğa Durumu” ve “Toplum Sözleşmesi” gibi fikirlere karşı çıkmalarıyla da uyumludur. Onlar, Britanya Aydınlanması içinde yer alan Hobbes ve Locke’ın tersine bir “Doğa Durumu”na, “soyut toplum sözleşmesi”ne, “rasyonel” olarak tasarlanmış bir düzen fikrine muhaliftir.¹⁴⁰ Örneğin, Joseph Butler’a göre yönetim mekanizması kendiliğinden, yüzyılların birikimiyle oluşmuştur.¹⁴¹ Aynı şekilde Ferguson, Smith ve Reid de tarihsel süreçte sosyal yapıların “tesadüfi” şekilde ya da “kendiliğinden” gelişmiş olduğunu savunur; sosyal yapılar “insan davranışının sonucudur, fakat insan dizaynının sonucu değildir.”¹⁴² Burke de, henüz yirmi yedi yaşındayken “doğa durumu”¹⁴³ teorisinin devrimci boyutunu keşfetmiş; Hobbes’un ve Locke’ın, sosyaliteyi

¹³⁹ a.g.e., s. 93. İngiliz düşünürler arasında kuşkusuz büyük farklılıklar bulunmaktadır; mesela Burke ile Thomas Paine (1737-1809) uzlaştırılmaz ya da aralarında benzerlikler kurulamaz bir çifttir, aynı şekilde Hutcheson ile Hume İskoç Aydınlanma düşünürleri olsalar da, özellikle teolojik argümanlar söz konusu olduğunda yolları ayrılır. Ancak genel bir Fransız Aydınlanmasından ve İngiliz Aydınlanmasından yine de söz etmek mümkündür. Ayrıca İngiliz Aydınlanması içinde “radikal” Aydınlanma düşünürü olarak bilinen, fakat birçok konuda bu çizgiden ayrılan şahsiyetler de vardır. Mesela, Jeremy Bentham (1748-1832) ismi “radikal” Aydınlanma düşünürleri arasında zikredilir, fakat o, radikal bir düşünür değildir; çünkü parlamento reformuna karşı çıkmış, cumhuriyet fikrine temkinli yaklaşmış, Fransız devrimcilerinin kilise mülkiyetini yağmalamasını ve “insan hakları” düşüncesini kıyasıya eleştirmiştir. a.g.e., s.20, 93.

¹⁴⁰ Mesela Ferguson “toplumun insanın doğal durumu olduğuna ve insanlığın asıl inceleme konusunun bireyler değil, gruplar olduğuna inanıyordu. ‘İnsanlar gruplar halinde ele alınmalıdır...ve bu konuya ilişkin her deney, tek bir adamla değil, toplumun bütünüyle ilgili olmalıdır.’” Robert Bierstedt, “18.Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed.Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Yay.Haz.Mete Tunçay-Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2014, s.50. İskoç Aydınlanma düşünürlerine göre “doğal durum” ve “toplum sözleşmesi” doktrinleri bir kurgudur ve “insan doğası” daima sosyaldır. Daniel Irvin O’Neill, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, *A Revolution in Morals and Manners: Burke-Wollstonecraft Debate*, University of California, Los Angeles, 1999, ss. 40-41.

¹⁴¹ Hasan Hüseyin Akkaş, *Muhafazakar Düşünce ve Edmund Burke*, Kadim Yayınları, Ankara, 2004, s. 153.

¹⁴² Stephen Davies, “Aydınlanma”, *Liberal Düşünce*, Sayı: 37, Kış 2005, s. 7. Ferguson’a göre “[t]oplumlar ‘aslında insan eyleminin sonucu olan, ama herhangi bir insan tasarımı sonucunu olmayan kurumları rastlantısal olarak bulurlar.’” Robert Bierstedt, a.g.m., s.51.

¹⁴³ “Özü bakımından siyaset öncesi olan doğa durumu, filozoflar tarafından, devrim yanlısı bir tavır daha o zaman haber veren *bir eleştirelilikle* icat edildi: Söz konusu olan her şeyden önce (Durkheim’den itibaren sosyologların çoğunun sandığı gibi) hayali bir tarihsel yeniden yapılandırma değil, kurgusal bir varsayımdır; bu varsayım olmaksızın, iktidarın meşruiyeti sorunu, onun çözülmüş olduğunu ilan eden geleneğin egemenliği altında görünmez hale geldiğinden ortaya konulamaz bile. Siyasal iktidar hangi

ve devleti yapay; dolayısıyla yıkılıp yeni baştan dizayn edilebilir şeyler olarak sunmaları nedeniyle “devrimci” olarak nitelendirilebilecek “doğal haklar” teorisinden uzaklaşmıştır. Çünkü ona göre bu tür bir durum (doğa durumu) “fili” olarak tarihsel varoluşa sahip değildir; insan daima politik varlıktır ve politika “spekülatif bilim”le ilgili ya da teorik bir alan değil, pratik bir alandır; insanın doğal hali de “doğa durumu” denilen durum değil, daima sivil toplum ve haldir.¹⁴⁴ Burke, buradan hareketle “sözleşme” fikrinin sosyal ya da tarihsel gelişme sürecinde mündemiç olduğunu savunur ve “sözleşme”yi şu şekilde tanımlar:

“Toplum hakikaten bir sözleşmedir. Yapılan tali öneme sahip sözleşmeler, salt arızı menfaatler uğruna, istenildiği zaman feshedilebilir; ancak devlet, geçici ve ufak bir menfaat uğruna yararlanılabilecek ve tarafların zevki uğruna ortadan kaldırılabilir bir biber, kahve, pamuklu bez ya da tütün ticareti ya da buna benzer ehemmiyetsiz bir alışverişte gördüğümüz bir nevi ortaklık anlaşması şeklinde düşünülmemelidir. Devlete, ayrı bir saygıyla yaklaşmak gerekir; zira devlet, geçici ve fani bir mahiyete sahip genel itibarıyla hayvani varoluşa hizmet eden şeylerde karşılaşacağımız bir ortaklık değildir. Devlet, bilimde ortaklıktır; sanatta ortaklıktır; her erdemde ve topyekun mükemmeliyette görülen bir ortaklıktır. Çoğu nesilde, söz konusu ortaklığın nereye varacağı bilinemediğinden, bu ortaklık, yaşayanlar arasındaki bir ortaklık olduğu kadar, yaşayanlarla ölümler ve henüz doğmamışlar arasındaki bir ortaklık aynı zamanda. Her bir devletin yaptığı sözleşme, alttakilerle üsttekileri birbirine bağlayan, görünen dünya ile görünmeyen dünyayı irtibatlandıran, karşı gelinemez bir yeminle tasdik edilen sabit bir anlaşmaya göre, tüm maddi ve manevi yapıları, olmaları gereken yerde sapasağlam birarada tutan ebedi bir toplumun o yüce ve kadim sözleşmesinde yer alan bir hüküm niteliğini taşımaktadır.”¹⁴⁵

İskoç ahlak felsefecilerindeki gibi Burke’te de “sözleşme” ve devlet, tarihsel süreçte “doğal” olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte insanlara yol gösteren ise “tarihsel bilinç” ya da Burke’ün “önyargı(lar)” dediği birikimdir; sosyal bir varlık olarak insan daima “önyargı”larla/“ön anlama”larla hareket eder ve önyargılardan kaçmak mümkün değildir. Zira onlardan kaçmaya çalışmak da insanın ve toplumun lehine sonuçlanmaz, çünkü bu, tarihsel bilinci reddetmek, dolayısıyla pusulasız kalmak demektir.¹⁴⁶

Yukarıda ismini zikrettiğimiz İskoç Aydınlanması düşünürlerinin ve felsefi, politik görüşleri Britanya geleneği içinde şekillenen Burke’ün ortak ahlak hissine,

koşullar altında meşru addedilebilir? İşte bütün radikalliğiyle bu soru ancak uygar bir toplumun ortaya çıkışından önceki bir insanlık evresi varsayımına dayanılarak sorulabilir.” Luc Ferry, *Homo Esteticus:Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev.Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 29-30.

¹⁴⁴ Peter Stanlis, *Edmund Burke and Natural Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, London, 2009, ss.125-129; Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.Murat Erşen-Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.336, 340.

¹⁴⁵ Edmund Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.140-141.

¹⁴⁶ Bu konuda Joseph Butler’ın Burke üzerindeki etkisi için bkz., Hasan Hüseyin Akkaş, a.g.e., ss 152-153. Butler’ın etik ve vicdanla ilgili görüşleri ve vicdan hakkındaki görüşlerinin Kant üzerindeki etkisi için bkz., Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. çev. Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, ss. 128-129.

önyargılara, geleneğe, tecrübeye vurgusu İngiltere’de gerçekleşen devrimler konusunda bize ipuçları verebilir; Britanya geleneği, Fransız Aydınlanması karşısında nasıl “ılımlı,” “makul” ve tecrübeyi öne çıkaran bir Aydınlanma türü ise aynı şekilde İngiliz Devrim/leri de Fransız Devrimi’ne nazaran çok daha “ılımlı” ve çok daha “tecrübi olan”a bağlı devrimlerdir. Britanya Aydınlanma geleneğine ilişkin bu genel değerlendirmelerden sonra Amerikan Aydınlanması’na kısaca değinebiliriz.

Öncelikle Amerikan Aydınlanması’nı, Britanya Aydınlanması’ndan bağımsız şekilde ele almanın güçlüğüne vurgulamalıyız. Çünkü Alexander Hamilton (1757-1804), John Jay (1745-1829), James Madison (1751-1836), Thomas Jefferson (1743-1826) gibi Amerikalı yazarlar ve devlet adamları, hem liberalizmin kurucusu Locke’tan ve “Akıl Çağı”na imanı ve devrimci kişiliği ile tanınan Thomas Paine’den (Burke’ün en keskin eleştirmenlerinden), hem de İskoç ahlak felsefecilerinden etkilenmişlerdir. Britanyalı ahlak filozofları ve Amerika’nın kurucu babaları için akıl, bir “hedef” değil, toplumun “reformu” edilmesinde ve düzenlenmesinde istifade edilecek bir araçtır. Bu konuda Amerika’nın kurucularından Jack Dickinson’ın (1732-1808) şu sözü yeterince açıklayıcı olabilir: “Deneyim tek kılavuzumuz olmalı. Akıl bizi yanıltabilir.”¹⁴⁷ Dolayısıyla ne Britanya Aydınlanması ne de Amerikan Aydınlanması “Akıl Aydınlanması” olarak nitelendirilebilir. Keza her iki düşünce geleneğinde de Aydınlanma Fransa’da olduğu gibi “modern paganizmin yükselişi”¹⁴⁸ anlamına gelmez. Her iki ülkede de din, Aydınlanma düşünürleri için, Fransa’dakinin aksine “düşman” değil, “müttefik”ti.¹⁴⁹

Açıkça görüldüğü üzere, Britanya Aydınlanma geleneği ile Amerikan Aydınlanması arasındaki benzerlikler reddedilemezdir. Amerikalıların, Bağımsızlık Savaşı’ndan önce, aslında Britanyalıları oldukları göz önünde bulundurulduğunda iki Aydınlanma arasındaki benzerlik daha da anlamlı hale gelir. Fakat Britanya Aydınlanması’nın etkisine rağmen, Amerikan Aydınlanması’nın özgün bir yönü de bulunmaktadır: Britanya Aydınlanması “erdem” ve “sağduyu” Aydınlanması ise, Amerikan Aydınlanması “Özgürlük Aydınlanması”dır; Bağımsızlık Savaşı’nı, Devrim’i

¹⁴⁷ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 226.

¹⁴⁸ Peter Gay’in orijinal adı *The Enlightenment: An Interpretation* olan eserinin I.cildi *The Rise of Modern Paganism*, II.cildi *The Science of Freedom*’dır. Gay, Burke’ü *Enquiry* nedeniyle Aydınlanma düşünürü olarak görür. *Düşünceler*’i ise Aydınlanma’nın dışında tutar. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, New York, 1969, s.303.

¹⁴⁹ Himmelfarb, a.g.e., s.19.

ya da kuruluşu en iyi tanımlayan fikir, “özgürlük”tür. Fakat yine de Britanya’ya bağlı Amerikan kolonilerinin tahayyül ettikleri ve arzuladıkları özgürlük, aslında Britanyalı hak ve özgürlüklerdir. Nitekim Amerika’nın kurucu babalarının takdirine ve saygısına mazhar siyaset biçiminin ya da yönetim modelinin kaynağı da İngiltere (özelde 1688 Devrimi)’dir.¹⁵⁰

Kökleri Britanya topraklarında bulunan Aydınlanma Düşüncesi’nin Fransa’daki gelişimi ise Amerika’dakinden çok daha radikal ve yıkıcı olmuştur; bu yıkıcı Aydınlanma’nın özünün büyük harfle “Akıl” olduğu söylenebilir. Fransız Aydınlanma’sına, karakteristiğini armağan Ansiklopedistlere¹⁵¹ [Denis Diderot (1713-1784), Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783), Voltaire¹⁵² (1694-1778), Claude Adrien Helvétius (1715-1771), Paul-Henri Thiry Baron d’Holbach (1723-1789) vb.] göre “Hıristiyan için Merhamet” ne ise, “*philosophe/filozoflar için Akıl odur*”; Ansiklopedi de Diderot’nun deyimiyle yalnızca “Aydınlanma”nın bir “aracı”¹⁵³ değil, “Akıl Çağı”nın “Kutsal Kitabı”dır. Bu kutsal kitabın, vahyin yerini alan doktrinlerinin rehberliğinde Fransız Devrimi’ne fiilen iştirak eden Condorcet’ye¹⁵⁴ (1743-1794) ve diğer Aydınlanma düşünürleri Helvétius ve Voltaire’e göre insan ve toplum “evrensel” Akıl vasıtasıyla “ilerleyecek” ve “mükemmel aşama”ya ulaşacaktır.¹⁵⁵ Condorcet, bu “mükemmelleşme” sürecinde kendini Akıl ile meşrulaştıramayan ya da kanıtlayamayan ne varsa, bu tür şeylere inananlar da dahil, tarihin çöplüğüne atar; zira Aydınlanma Güneşi, yalnızca “efendi”si Akıl olanlara ışık saçacaktır; ışığa açılan kapının parolası ise “ahlaki ve zihni bağımsızlık”tır. Ansiklopedistlerin bize, bu bağımsızlığın nasıl kazanılacağını anlatan ve “Doğa Yasası” olarak Akıl’ı ilahlaştıran eserleri materyalizm, natüralizm ve ateizmden mülhemdir.¹⁵⁶ Bu eserler, Condorcet ve Holbach için “Altın çağ” diye adlandırabilecek çağın müjdecisi veyahut “Devrim”in habercisidir:

“İnsan ruhunun zincirlerini kılmıdattığı, hepsini gevşettiği, kimini ise kırdığı; bütün eski kanaatlerin gözden geçirildiği ve bütün yanlışlara saldırıldığı; bütün eski adetlerin

¹⁵⁰ Bu konuda bkz., Mümin Köktaş, “Amerikan Aydınlanması: Bir Giriş Denemesi”, *Liberal Düşünce*, Yıl:19, Sayı:73-74, Bahar-Yaz 2014, s. 111; Philippe Beneton, *Muhafazakarlık*, çev.Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 78.

¹⁵¹ Ansiklopedistlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Macit Gökberk, a.g.e., ss.317-320.

¹⁵² Asıl adı, François Marie Arouet.

¹⁵³ Himmelfarb, a.g.e., s.152.

¹⁵⁴ Condorcet Markisi, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat.

¹⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, ss.182-183; Himmelfarb, a.g.e., s. 152; Akıl Çağı için ayrıca bkz., Stephen Lee, *Avrupa Tarihinden Kesitler*, çev. Ertürk Demirel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, ss. 252-259.

¹⁵⁶ Oscar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev.Gürsel Ayaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 111,112.

tartışmaya konu edildiği ve bütün ruhların özgürlüğe doğru beklenmedik şekilde kanat çırpacağı bir çağ'...' [dır] [Dolayısıyla] "[d]eneyin rehberliğindeki aklın,¹⁵⁷ insanlığın uzun süredir kurbanı olduğu önyargıların kaynağına saldırmasının şimdi tam zamanıdır. Çünkü pek çok insanın içine düştüğü kölelik yanlış yapmaktan ileri gelmektedir. İnsanları korkuyla titreten ya da hayaller uğruna birbirlerini boğazlamaya iten dinsel terör, kök salmış nefretler, barbarca baskılar, sürekli öldürmeler ve başkaldırmalar trajedileri yanlış yapmaktan ileri gelmektedir."¹⁵⁸

Fransız Aydınlanma düşünürlerinde, bilhassa Ansiklopedistlerde buna benzer yüzlerce ifade ve düşünme tarzına rastlamak mümkündür. Ve hiç kuşkusuz Burke, bu tür ifadelerin her birine aynı şiddetle saldırmayı seçerdi. Çünkü bunlar, Burke'ün ve İskoç Aydınlanma düşünürlerinin birçoğunun değer verdiği kurumların, "sosyal özgürlüğün," "önyargılar"ın, geleneklerin saygınlığını yerle bir eden bakış açısının tezahürüdür. Düşünürleri arasındaki bütün farklılıklara¹⁵⁹ rağmen, Fransız Aydınlanma geleneğini biçimlendiren dünya görüşünün genel unsurları "Akıl", "mekanizm", "gelenekten nefret", "ilerleme," "iyimserlik," "metodolojik bireycilik" ya da "atomistik bireycilik"tir.¹⁶⁰

Fransız Aydınlanması'nın yukarıda saydığımız bütün unsurlarıyla birlikte "Akıl ideolojisi" ile yüklü olduğunu ileri sürmek ve onu, "modern paganizmin yükselişi"¹⁶¹

¹⁵⁷ Holbach'ın ifadesi.

¹⁵⁸ İktibas eden, Robert Bierstedt, a.g.m., s. 23. Burada Condorcet ile ilgili anlamlı bir ayrıntıyı paylaşmamız yerinde olacaktır. O, Fransız Devrimi sürecinde jakobenleri çok sert eleştirdiği için tutuklanmış ve hücrelerinde ölü bulunmuştur. a.g.m., s. 41.

¹⁵⁹ Örneğin, siyaset ve toplum teorisi Fransız Aydınlanması'ndan ziyade İskoç Aydınlanması'na yakın duran Montesquieu ile Rousseau'nun görüşleri birbirinden kesin hatlarla ayrılır. Montesquieu, insanı ve toplumu olgulardan hareketle inceler; Rousseau ise "olması gereken" üzerinde durur. Çünkü Rousseau'ya göre olgulara odaklanarak mevcut adaletsizliklere çözüm üretmek mümkün değildir; bu nedenle Rousseau "sıfırdan" bir "doğa durumu," Akıl'ın rehberliğinde bir toplum ve siyaset anlayışına dayalı bir "toplum sözleşmesi" teorisi ortaya koyar. Montesquieu'da ise bu tür bir toplum sözleşmesi fikrine rastlanamaz. Sosyolojinin kurucularından biri sayılan Montesquieu'ya göre toplum yapısı ve siyaset biçimi iklim, coğrafya vb. özelliklerine bağlıdır ve toplumdan topluma değişebilir. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, *Kral Devletten Ulus Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, ss.371-374; Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi/Plato'dan Rawls'a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s. 281, 282. Montesquieu Rousseau ile uzlaştırmayacağı gibi Helvetius, Diderot, Voltaire gibi isimlerle de uzlaştırmaz. Helvetius, *Kanunların Ruhunu*'nun keskin karşıtlarındandır. Diderot ve Voltaire, Montesquieu'dan farklı olarak "bireyci rasyonalist"tir ve Fransız Aydınlanması'nın "atomistik bireycilik"i, Montesquieu'nun sosyolojik vukufuna baskın çıkmıştır. Himmelfarb, a.g.e. s.161; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 33.

¹⁶⁰ Stephen Davies, a.g.m., s. 6,7.

¹⁶¹ Roy Porter, Peter Gay'in Aydınlanma'ya ilişkin "modern paganizmin yükselişi" teorisine karşı çıkmış ve Aydınlanma'nın İngiltere'de dindarlık (piety) ile birlikte vuku bulduğunu savunmuştur. İngiltere'de "[d]inin kendisinin aşağı edilmesine gerek yoktu, çünkü papa, engizisyon, Cizvitler, monopolistik ruhban yoktu'...Britanyada'ki farklı entelektüel iklimin dinde hoşgörü ve toleranstan daha önemli bir nedeni vardı. Ne baskıcı kilise ya da ayaklanılacak dogmatik teoloji ne de ayaklanmayı kışkırtacak yeni bir otorite veya ideoloji mevcuttu. Fransa'da akıl, otorite ve ideolojydi; bu akıl, yalnızca kiliseye ve dine değil, onlara dayalı bütün kurumlara meydan okuyacak büyüklükte bir akıldı. İdeal bir gelecek arayan ve şimdinin eksiklerini/kusurlarını aşağılayan (geçmiş saymayalım bile) ve eğitimsiz ve alt tabakadan insanların inançlarına ve pratiklerine kibirle yaklaşan akıl, doğası gereği yıkıcıydı." Himmelfarb, a.g.e, ss. 50-51.

olarak değerlendirmek mümkündür. Halbuki Britanya Aydınlanması, en iyi formülasyonla "erdem sosyolojisi"ni; Amerikan Aydınlanması ise "özgürlük politikası"ni temsil eder. Britanya geleneği daha insani ya da ahlaki bir toplumun kaynağı olarak görülen "sosyal erdem/ler" in peşine düşmüştür. Oysa "Fransızlar daha 'yüce' bir misyona sahiptir: Akıllı, hem zihni hem de toplumu yönetecek ilke haline getirmek; deyim yerindeyse dünyayı 'rasyonalize etmek.'"¹⁶² İngiltere, Fransa ve Almanya gibi Batı ve Orta Avrupa ülkelerinde olgunlaşan ve farklı geleneklere göre biçimlenen Aydınlanma Felsefesi en radikal formunu Fransa'da kazanmıştır.¹⁶³

"Bu da, o zamanki Fransa'nın politik-sosyal durumu ile açıklanabilir. O sıralarda bu ülkenin, Kilise ile mutlakiyetçi yönetimi desteklediği ortaçağ artığı bir sosyal düzeni vardı. Yalnız, ta Renaissance'tan beri gelişen yeni eğilimler bu yapıyı da çatışma ve gerginliklerle yüklemişti. Fransız aydınlanması *radikal* düşünceleriyle bu gerginliği son sınırına kadar vardırmış, sonunda ipin kopmasına, yani Fransız Devriminin patlamasına yol açmıştır. Daha çok sakin bir bilimsel araştırma havası içinde gelişen İngiliz Aydınlanma felsefesine karşılık, Fransız Aydınlanma felsefesi şimdiye kadarki anlayış ve görüşleri kıyasıya yıkmak isteyen bir *savaş felsefesidir*. Kışkırtıcıdır, inkarcıdır; göreceği işte kendisine büyük güveni olduğu için de dogmatiktir. Bundan dolayı Aydınlanma'nın karakteristiği olan çizgilerin en kesin gerçekleştirmelerini Fransa'da buluruz. Bunlardan örneğin "bilgiyi geniş çevrelere yaymak", "halka indirmek" eğilimini alırsak, bunun en çok Fransa'da gerçek olduğunu görürüz. Bilimin ödevinin toplumu *aydınlatmak* olduğunu açıkça ileri süren, bu ödevi bu doğrultuda bilerek yerine getirmek isteyen ilkin Fransız Aydınlanmacıları olmuştur, İngiliz Aydınlanmasında bu amacı öyle pek açık bir biçimde istenmiş olarak bulamıyoruz. Fransa'da bu eğilimi gerçekleştirenler, başta *Voltaire* olmak üzere Fransız *Encyclopédiste*'leridir. (Esasen "ansiklopediler", bilgileri geniş çevrelere yayma işinde karakteristik bir fenomendir.)"¹⁶⁴

İngiliz Aydınlanması'nı, toplum ve yönetim modelini (özellikle devrimci dönemini) hayranlıkla takip eden Fransız Aydınlanma felsefecileri "dünyayı rasyonalize etmek" için Bacon, Locke ve Newton'a itibar etmiş¹⁶⁵, Britanya'nın (özellikle İskoç Aydınlanması'nın) ahlak felsefesini görmezden gelmiştir. Çünkü Bacon¹⁶⁶ (zihnin putlarını/önyargılarını yıkmak ister), Locke (*Tabula Rasa*) ve Newton'ın (toplumu ve insanı matematiksel, fiziksel ya da mekanik şekilde anlamak ve açıklamak için elverişlidir) görüşleri onlara, "sıfırdan toplum yaratmak" için Britanya'nın ahlak felsefesinden daha *kullanışlı* görünmüştür. Fransızların Aydınlanma listelerinde "Akıl" (listenin başında yer alır), "Haklar", "Doğa", "Özgürlük", "Eşitlik", "Tolerans", "Bilim" ve "İlerleme"ye yer varken, Britanya Aydınlanması'nın "erdem/ler"i listenin dışına

¹⁶² a.g.e., s.19.

¹⁶³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 311, 312.

¹⁶⁴ a.g.e., ss. 311-312.

¹⁶⁵ Himmelfarb, a.g.e., s.5, 25.

¹⁶⁶ Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i modern çağın önemli ütopyaları arasında yer alır ve Aydınlanma düşünürlerinin hayal ettikleri toplum düzeni veya medeniyet bir nevi "Yeni Atlantis"tir.

atılmıştır.¹⁶⁷ Mesela d’Holbach, Adam Smith’i ve ahlak felsefecilerini “sempati”ye vurguları nedeniyle eleştirmiş ve “sempati olarak adlandırılan şeyin yalnızca bir tahayyül eylemi” olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre “merhamet duygusu yoktur ya da güçsüz durumda ortaya çıkar. Aslında çoğu insan başkalarının ızdırabını -prensler tebaasının bedbahtlığını, babalar karılarının ve çocuklarının şikâyetlerini, açgözlü adamlar sefalet içindeki insanların zorluklarını- umursamaz.”¹⁶⁸ “Altın Çağ”ın “iyimserliği” için fazlasıyla “karanlık” bir tablo! Ve d’Holbach haklıysa “insan doğası”¹⁶⁹ mutlak anlamda “kötü”dür; dolayısıyla yaklaşmakta olan “Altın Çağ”ın “iyimserliği”nin hiçbir değeri yoktur; çünkü pür kötü bir varlığın getireceği “yeni düzen” de kötü olacaktır. Fakat elbette o, yine de “Altın Çağ”ın “iyimserliği”nin, ortaçağın “karanlık tablo”sunu parçalayacağına inanmaktadır.

Fransız Devrimi’ni hazırlayan sürecin tam da bu inançla şekillendiğini düşünüyoruz. Burke de Fransız Devrimi’nden büyük ölçüde Aydınlanma düşüncesini/düşünürlerini sorumlu tutmuştur. Nitekim Fransızlar geçmişi, tecrübeyi, gelenekleri yok sayarak ve “Akıl İdeolojisi”ne, sosyal şartlardan bağımsız “soyut özgürlükler”e, “asosyal doğa”, “Doğa Durumu” ve “Toplum Sözleşmesi” fikrine bel bağlayarak kendi ülkelerine savaş açmışlardır. Dolayısıyla Aydınlanma ile Devrim arasında ilişki olmadığını ya da bu ilişkinin son derece tartışmalı olduğunu ileri süren

¹⁶⁷ Himmelfarb, a.g.e., s.5.

¹⁶⁸ a.g.e., ss.170-171. Fransız düşünürlerin (Diderot, Helvetius, Holbach, La Mettrie’nin) materyalist ahlak/etik anlayışı için bkz., Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss.232-236. Le Mettri 1748’de *L’homme machine* adlı eserinde insanın “mekanik” doğasını şöyle anlatır: “Sadece bir makine ya da bir hayvan olduğundan emin olan materyalist, kibri, ona (kendine) ne türden itirazlar getirirse getirsin, gene de kendisi gibi olanlara hiçbir zaman kötü muamele etmez (etmeyecektir); çünkü bütün canlılar için geçerli olan doğa yasası uyarınca, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmayacaktır.” a.g.e., s.236.

¹⁶⁹ Aslında bu doğayı “asosyal insan doğası” olarak adlandırmak mümkündür. Adam Smith Bernard Mandeville (1670-1733) ve Rousseau’da da karşımıza çıkan bu “doğa” anlayışını eleştiriye tabi tutmuştur. Çünkü bu doğa anlayışı, insanın sosyalliğini yok sayar ve insanı topluma ve sosyallığe yönlendiren hiçbir içgüdünün, ahlak hissini olmadığını ima eder (Mesela Emile’in “iç hissi” “merhamet/şevkat” değil, “kendini-sevme”dir; “sosyal erdemler” insana sonradan eklenir) Bu ahlak hissini ya da “ahlaki içgüdü”nün varlığından söz edilemeyecekse, toplumdaki yasaların da “ahlaki geçerliliği” ortadan kalkacaktır; onlar sadece ve yalnızca mevcut adaletsizlikleri sürdürmek için icat edilmiş saçmalıklara dönüşecektir. Himmelfarb, a.g.e., s.173. Burası, Fransız Aydınlanması’nın (Montesquieu hariç) “sosyalite”yi ortadan kaldırdığı ya da yok saydığı noktadır; fakat aynı zamanda, özellikle Fransız Devrimi sonrasında sosyolojinin doğuşuna zemin hazırlayan nokta. Nitekim sosyoloji, özellikle Fransız Aydınlanması’na ve Devrimi’ne tepkiden doğmuştur. Fransız Aydınlanması “sosyalite”yi yok sayar; fakat kendisi baştan aşağı sosyaldir.

yorumcular,¹⁷⁰ kanaatimizce toplumu ve şartlar ile fikirler arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi ya da paralellikleri yeterince anlamamış görünüyor.

Fransız Devrimi ile Aydınlanma felsefesi arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağını ileri sürenlerin gerekçelerinden biri şudur: Bütünlüklü bir “Aydınlanma düşüncesi”nden söz edilemeyeceği gibi, monolitik bir Fransız Aydınlanma felsefesinden de söz edilemez. “Örneğin Aydınlanmanın Fransa’da militan ve materyalist, Almanya’da daha uysal ve mütedeyyin, İngiltere’deyse daha katı ve sağduyulu olduğu söylenir...Fakat...Voltaire’e militan, Rousseau’ya materyalist, Kant’a uysal ve Hume’a sağduyulu demek bir hayli zordur.”¹⁷¹

Bir diğer iddia, Fransız Aydınlanma düşünürlerinin tamamının akılcı/rasyonalist ve devrimci olmadığı yönündedir.¹⁷² Buna göre, bir kısmı empirist olan filozoflar, akıl ve tutkulara aynı ölçüde odaklanmıştır; ayrıca Voltaire ve Rousseau örneğinde aklın sınırlılığına vurgu açıktır.¹⁷³ Fransız Devrimi ile ilişkilendirilse bile, d’Alembert devrimden ziyade tedrici bir ilerlemeyi savunmuştur.¹⁷⁴ Benzer şekilde Voltaire de bilindik anlamda devrimci değildir ya da Fransız Devrimi’ne benzer bir devrimi değil,

¹⁷⁰ “Devrim, Aydınlanma çok sıkı bir şekilde uygulandığı için mi, yoksa uygulanmadığı için mi gerçekleşmişti? Devrim fikri her zaman Aydınlanma’nın içinde bulunuyor muydu, yoksa Fransa’da Devrim’in gerçekleşmesine belli şartlar ve kısa vadeli etmenler mi neden olmuştu? Devrim’in çağdaşlarını sarsan şiddeti 1789 sonrasındaki devrim atmosferinin yarattığı yoğun siyasi gerilimlerin kaçınılmaz bir sonucu muydu, yoksa bu şiddeti Devrim’i yapan insanların iliklerine kadar işlemiş olan Aydınlanma fikirleri mi yaratmıştı?” Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s.155. Outram’a göre “Avrupa’nın büyük bir kısmı için yüzyılın büyük bir bölümünde Aydınlanma ve Devrim’in yan yana ilerlediğini söylemek çok daha doğru[dur]. a.g.e., s. 160.

¹⁷¹ Susan Neiman, *Ahlaki Açıklık/Yetişkin İdelistler İçin Bir Kılavuz*, çev. Nagehan Tokdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 129. “İngiliz tarihçi Jonathan Israel her ne kadar Aydınlanmanın Hollanda’da doğduğunu kanıtlamaya kendini adanmış olsa da, bu konudaki klişeleri bertaraf etmek için yaptığı hayranlık uyandırıcı çalışmalarda Aydınlanmanın tam da kendi ortaya çıkış iddiası gibi uluslararası ve her yere uygulanabilir olduğunu iddia ediyor. Ona göre Aydınlanma düşünürleri arasındaki çeşitliliğin ulusal değil felsefi bir boyutu var: Aydınlanmanın radikal mensupları kendilerini teolojide ateizme, metafizikte materyalizme ve politikada cumhuriyetçi demokrasiye adarken, daha ılımlı mensupları deizmi, düalizmi ve genel anlamda reformu savunmuşlardır. Yine de Israel, kesin olmayan sınırların varlığına işaret eder; siyaseten muhafazakar bir çizgide bulunan Hume gibi ateistler, eserlerinde devrimi destekleyen Rousseau ve Kant gibi Tanrı’ya inanan düşünürler, sansürlenme kaygısı dışındaki saiklerle eserlerinde metafizikten mütemadiyen kaçınan Diderot gibi yazarlar vardır. Radikal Aydınlanmacı kavramı, her ne kadar kendisi bir zamanlar ‘Tanrı’nın mest ettiği ateist’ olarak bilinse de en çok Spinoza’ya uyuyor. Fakat Hume, Kant ve Rousseau gibi daha karmaşık örnekler hiç de marjinal değiller. Bu düşünürler Aydınlanmanın radikal ve ılımlı diye katı bir biçimde ayrıştırılmasının bazılarının umduğu kadar bir felsefi ağırlığı olmadığını ortaya koydular.” a.g.e., ss.129-130.

¹⁷² John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 10, 14.

¹⁷³ Susan Neiman, a.g.e., ss.203-207.

¹⁷⁴ Oskar Ewald, a.g.e., s.98.

İngiliz modelinde bir devrimi hayal etmiştir ve hatta kraliyet yanlısıdır.¹⁷⁵ Voltaire'e benzer şekilde Fransız düşünürlerin birçoğu devrim fikrinden endişe duymuştur.¹⁷⁶

Aydınlanma'nın Akıl'a vurgusu nedeniyle eleştirilmesi de bu yorumculara göre aynı ölçüde problemlidir. Çünkü Aydınlanma düşünürleri aynı zamanda Akıl eleştirmenleridir; yani Aydınlanma eleştirisi, Aydınlanma'nın içinden çıkmıştır ve Aydınlanma filozofları iddia edilenin aksine akla sınırsızlık ve büyüklük de atfetmemişlerdir.¹⁷⁷ Fakat Aydınlanma eleştirisi Aydınlanma'dan doğmuş olsa bile, özellikle Fransız Aydınlanması'nın Tanrı, din ve kilise karşısında "Akıl"ı yücelttiği ve hatta onların yerine koyduğu kuşku götürmez.

"Edmund Burke [de] [bu nedenle ve] Fransız Devrimi'ne yol açtığı iddiasıyla Aydınlanmayı suçlamıştır, ondan sonra gelen muhafazakarlarsa Aydınlanmayı devlet destekli tüm kötülüklerin kökeni olarak işaretlemişlerdir. Genç Marx Aydınlanmanın, burjuvazinin üç beş cin fikirli çocuğunun, aristokrasinin tekelinde olan ayrıcalıklı konumları talep ederek evrensel bir özgürleşme yerine, dünyanın başına bela olan yeni ve zımnı tahakküm biçimlerini meydana getirmelerine yol açtığını iddia eder. Marx bu konuda gayet haklıdır: Aydınlanmanın amaçları asla iddia edildiği gibi evrensel değildir, evrensellik iddiası bazı sınıflara ya da milletlere diğerleri karşısında ayrıcalık verme çabasının maskesinden ibarettir."¹⁷⁸

Ancak Marx, Aydınlanma'nın amaçlarının sanılan aksine, "evrensel" olmadığını ileri sürmüş olsa bile, Aydınlanma düşünürlerinin bu "evrenselliğe" çoğu zaman canı gönülden inandıklarını göz ardı edemeyiz. Aydınlanma ile devrim arasında ilişki olmadığını iddia eden yorumcular Aydınlanma düşünürlerinin "Akıl", "İlerleme," "eşitlik," "kardeşlik," "bilim" "endüstrileşme"ye "iman"ını yok sayar; Fransız Devrimi'nde Akıl rehberliğinde Kilise'ye ve dine saldırıyı görmezden gelir. Aydınlanma'yı önyargılara, geleneklere karşı devrim olarak gören düşünme biçimini yalnızca eski rejimin kötülüklerine başkaldırı olarak yorumlar. Bu düşünme tarzının toplumu toptan yıkma ve yeniden yaratma girişiminden söz etmez. Ve Aydınlanma düşünürlerinin çağlarını "Akıl Çağı" olarak yorumlamalarını ve özellikle Fransız Devrimi'ni "Akıl Çağı'nın Devrim'i" olarak görmelerine aldırış etmez.¹⁷⁹

Bu yorumculara göre belirli karakteristikleriyle Fransız Aydınlanması'ndan söz edilemeyeceği gibi, Britanya Aydınlanması'ndan ve Amerikan Aydınlanması'ndan da

¹⁷⁵ Montesquieu Parlamentarist, Rousseau ise Cumhuriyetçi görüşlere sahiptir a.g.e., s. 76, 36-37.

¹⁷⁶ Fatih Duman, a.g.e.,s.513, 514.

¹⁷⁷ Bu konuda bkz., Susan Neiman, a.g.e., ss. 199-239.

¹⁷⁸ a.g.e., s.125.

¹⁷⁹ Susan Neiman'ın çalışmasında Aydınlanma'nın Akıl'ı ve "doğa yasası"ını yücelttiğine, Tanrı fikrini ve dini eleştirdiğine dair satırlara rastlarız. Neiman, a.g.e., s. 206.

söz edilemez. Biz bu görüşe katılmıyoruz, çünkü Aydınlanmaların kendi içindeki farklılıklar vurgulanabileceği gibi, benzerlikler de vurgulanabilir.

Hem Burke'ü hem de onun, hakkında görüş belirttiği devrimleri anlayabilmek için yürüttüğümüz Aydınlanma düşünce(leri)sine ilişkin genel bir tartışmadan sonra Burke'ü değerlendirmeye başlayabiliriz; o, “arafta bir devrim düşünürü”dür. Peki bu ne demektir? Burke'ü “arafta bir devrim düşünürü” olarak anlayabilmek için sözünü ettiğimiz devrimlere dair kısa bir tartışma yürüteceğiz.

Burke daha önce de belirttiğimiz gibi modern çağın ilk dört devrimi hakkında düşünme fırsatı bulmuştur. Bunlardan ilki tecrübe etmediği –çünkü henüz doğmamıştır– fakat kuşkusuz hakkında bilgi sahibi olduğu 1649 tarihli İngiliz Devrimi'dir. Whigler ya da liberal yorumcular Cromwell'in diktatörlüğü ile sonuçlanan bu devrimi İngiltere tarihinde kara bir leke olarak görürler. Çünkü 1640'lı yıllarda başlayan İç Savaş kralın idamıyla sonuçlanmıştır.¹⁸⁰ İç Savaştan sonra “devrim” gerçekleşmiş, Cromwell'in “hayali”ndeki cumhuriyet kurulmuştur, fakat hiç kuşkusuz bu cumhuriyet “cumhursuz bir cumhuriyet”tir.¹⁸¹

Burke, “devrim hakkı”nı onaylamadığı gibi, İngiltere'deki İç Savaş'a ve Cromwell diktatörlüğüne de eleştiri getirmiş, fakat devrim fikrine karşı çıkmasına rağmen, Fransız Devrimi öncesinde gerçekleşen devrimlere, bu Devrime gösterdiği ölçüde “radikal” bir tepki göstermemiştir. Örneğin Burke *Refleksiyonlar*'da Cromwell için şu sözleri sarfeder:

“...[Ünlü] bir şairin eskilerin büyüklerinden kötü bir adama (Cromwell) iltifatı, bu adamın neyi tasarladığını ve gerçekten de başarı hırsıyla bunu nasıl tamamladığını ortaya koyar: Sen yüceldikçe, devlet de yüceldi./ Sen değiştirdin de gerginlik nihayete erdi/Dünyanın muazzam sahnesi değişti, sessiz sedasız/gürültüsüz/Yükselen güneş gecenin hoyrat ışıklarını yıkıp geçti/yakıp geçti¹⁸²... Karışıklık çıkararak bu adamlar toplumdaki tabii konumlarını savunurken iktidara el koyan adamlara benzemiyorlardı. Yükselişleri dünyayı aydınlatacak ve güzelleştirecekti. Rakiplerine karşı kazandıkları zafer onları gölgede bırakmak olacaktı. Memleketi mahveden el, evcikkıran gibi ülkeye ızdırap veren güç ve enerji bulaştırmıştır. Şunu söylemiyorum (Haşaa); bu adamların erdemlerinin suçlarını dengeleyen bir şey olarak görülebileceği söylemiyorum; fakat bu erdemler onların eylemlerinin etkilerini belirli ölçüde yatıştırıştır. Dediğim gibi, bu bizim Cromwell'imiz için de geçerli.”¹⁸³

¹⁸⁰ Conrad Russell, *Unrevolutionary England, 1603-1642*, The Hambledon Press, London, 1990, s.231.

¹⁸¹ Bu cumhuriyet, seçimle, parlamentonun ve halkın iradesiyle kurulmamıştır. Kaldı ki ortada seçim olmadığı gibi parlamentonun da büyük bir kısmı cumhuriyetten ziyade anayasal monarşiyi savunmuştur.

¹⁸² Edmund Waller'in *Koruyucu Efendiye Methiye*'sinden iktibas eden Edmund Burke, *Reflections on The Revolution in France*, Penguin Books, London, 1986, ss.136-137.

¹⁸³ a.g.e, ss.136-137; Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 77.

Burada Burke, devrimcilerin “erdem”lerinden bahsediyor olsa bile, İngiltere örneğinde de onların suçlu olduğunu kabul eder; 1640’lı yılların İç Savaşı, 1649 Devrimi ve Cromwell hakkında pek olumlu düşünme eğiliminde değildir. Fakat Burke onaylamıyor olsa da, bu devrimi, Fransız Devrimi’yle aynı kefeye koymaz/koyamaz. Çünkü bazı tarihçiler, aralarında paralellikler kursa da ve Fransız Devrimi’ne benzer şekilde bir “burjuva devrimi” olarak nitelendirse de, aslında bu devrim, Parlamento ile Kral arasındaki uyumu yeniden tesis etmek üzere gerçekleşmiş ve Fransız Devrimi gibi toplumu bütünüyle değiştirmeyi hiçbir zaman amaçlamamıştır. Keza, Parlamento savaşın başında ne Kral’ı yerinden etmeyi ne de cumhuriyet kurmayı planlamıştır. Zira kralı bir ülke İngilizleri olsa olsa dehşete düşürürdü. Kral’ın parlamentoyu neredeyse yok sayması, yalnızca ekonomik amaçlar için toplaması, muhalefeti bastırmak için liderleri tutuklatması, İskoçya, İrlanda ve İngiltere’nin yönetiminin zorlaşması, Anglikanlar ile Püritenler arasındaki gerginlik İç Savaş’ın temel nedenleri arasında gösterilebilir. İç Savaş’ın ardından gerçekleşen Devrim, halk hareketlerinin tırmandığı ve “zafer”e ulaştığı bir devrim değil, daha çok “politik bir devrim” olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁴

Solda yer alan tarihçilerin bir kısmı İngiltere’nin, 1640-1660 arası periyodu ile Fransız Devrimi süreci arasında benzerlikleri ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre İngiltere’de kralın idam edilmesi (1649), “cumhuriyet” tecrübesi¹⁸⁵, “demokratik” siyasi ve toplumsal talepler, “siyasi ve askeri diktatörlük” vb. boyutlarıyla İngiltere, yaklaşık yüz yıl sonra devrimi tecrübe edecek Fransa’yı andırır. Benzerlikleri vurgulayan tarihçiler, hem 1649 İngiliz Devrimi’ni hem de Fransız Devrimi’ni “burjuva devrimi” olarak nitelendirmiştir. Ancak bu kontekstte kurulan paralellik problemlidir olduğu gibi, Fransız Devrimi’nin “burjuva devrimi” olup olmadığı da son derece tartışmalı bir konudur. Ayrıca bu devrimler amaçları, gidişatı ve sonuçları açısından birbirinden kolaylıkla ayırt edilebilir.

¹⁸⁴ Michael D. Richards, *Dünya Tarihinde Devrimler*, çev.Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, ss.20-23; Richard Cust, “The Collapse of Royal Power In England,1637-1642”, *The Oxford Handbook Of The English Revolution*, ed. Michael J. Braddick, Oxford University Press, New York, 2015, s. 74. 1649 İngiliz Devrimi konusunda ayrıca bkz., Yves-Marie Bercé, *Modern Avrupa’da Ayaklanmalar ve Devrimler*, çev. Muna Cedden, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, ss. 132-137; John Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, çev. Mihriban Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 114-115; Ann Hughes, “1649 İngiliz Devrimi”, *Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek:1560-1991*, ed.David Parker, çev.Kemal İnal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, ss. 54-60. Bazı yazarlar Fransız Devrimi’ni de toplumsal bir devrim olarak değil, siyasi bir devrim olarak yorumlanmışlardır. Üçüncü bölümde bu konuya değinilecektir.

¹⁸⁵ Aslında Cromwell’in diktatörlüğü tecrübesi.

İngiltere’de 1640’lı yıllarda kral ile parlamento arasında baş gösteren uzlaşmazlık bir İç Savaşa dönüşmüştür. Parlamento yetkilerini sorumsuzca ya da keyfi şekilde kullanan krala karşı ordu toplamış ve savaşın sonunda Kral’ı uzlaşmak için ikna etmeye çalışmıştır.¹⁸⁶ Yetkilerinin parlamento karşısında hiçbir suretle sınırlandırılmasını istemeyen kral I.Charles yargılanıp idam edilmiştir. Başarılı bir general olan Oliver Cromwell, kralın idamından sonra, cumhuriyeti (“sözde” halkın temsiline dayalı commonwealth olarak bilinen cumhuriyet) kurarak yönetimin başına geçmiştir.¹⁸⁷

Dolayısıyla İngiltere’nin 1660’lı yıllara kadarki tarihi Cromwell’in askeri diktatörlüğünün tarihidir. Nitekim Cromwell, eleştirdiği mutlak monarşiyi aratmamış, hatta ülkeyi çok daha despotik biçimde yönetmiştir,¹⁸⁸ diktatörlüğü, Kral I.Charles’ın devrilmesinde kendisine yardım eden kesimleri bile dehşete düşürmüştür.¹⁸⁹ Cromwell’in ölümü ile birlikte İngiltere, “geleneksel” siyasi düzeni yeniden tesise girişmiş ve idam edilen kralın oğlu II.Charles’ı tahta geçirmiştir. Yani İngilizler, Cromwell’in “cumhuriyet”ini değil, anayasal monarşiyi tercih etmiştir. Bu nedenle 1649 Devrimi, İngiltere için anayasal monarşiye dönüşü sağlayacak (1660’ta) ya da garanti altına alacak “olumsuz/şer” bir gelişme ya da tecrübe olarak yorumlanabilir.

Ancak bu devrim, sol tarih yazımında karşımıza başka bir formda çıkar; Marksist gelenek, 1649 Devrimi’ni “burjuva devrimi” olarak yorumlar. Mesela Cristopher Hill’e göre İngiltere’nin 1640-1660 arası dönemi, Fransız Devrimi gibi “büyük bir toplumsal hareket’e dayanan “devrimci” bir dönemdir. Buna göre feodal düzenin sözcüsü “devlet iktidarı şiddet yoluyla alaşağı edilmiş, iktidar yeni bir sınıfın eline geçmiş ve böylece kapitalizmin daha özgür gelişmesi mümkün kılınmıştı.”¹⁹⁰ Fakat farklı tarihçilerin araştırmaları bu çatışmanın feodalizmin temsilcileri ile burjuvazi arasında olmadığını kanıtlar niteliktedir.¹⁹¹

¹⁸⁶ Parlametonun Krala karşı ordu toplamak, savaşı finanse edebilmek için vergileri arttırması ciddi ekonomik sıkıntılara neden olmuştur. Bu konuda bkz., Christopher Hill, *The World Upside Down: Radical Ideas During The English Revolution*, Penguin Books, London, 1975, ss. 107-108.

¹⁸⁷ Mark Kishlansky, *A Monarchy Transformed: Britain 1603-1714*, Penguin Books, London, 1996, s. 185; Ann Hughes, a.g.m., ss.54-55.

¹⁸⁸ Fakat Cromwell aynı zamanda, kendisinden önceki İngiliz Kralları VIII. Henry’nin ve I.James’in kurmayı başaramadığı (İskoçya ve İrlanda’nın da içinde bulunduğu) İngiliz siyasi birliğini tesis etmiştir.

¹⁸⁹ Peter Gaunt, *The English Civil War: A Military History*, I.B. Tauris, New York, 2014, ss.247-248.

¹⁹⁰ Christopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, s. 13.

¹⁹¹ Ann Hughes, a.g.m., s. 56. Hughes’a göre “[y]aşanan, bir kralın yerini bir başkasının almasından ibaret bir süreç değil, aksine, üyelerinin yönetsel bir Devlet Konseyi’ni seçtiği tek kamaralı bir

“İngiliz Devrimi, kesinlikle başarılı bir devrim olmakla birlikte, Fransız Devrimi gibi *toplumsal* bir devrim değildir. İngiliz Devrimi, sınıf mücadelesiyle değil, (diğer sınıf ve tabakalardan müttefik ve taraftar toplayan) egemen toprak sahibi sınıfın tarafları arasındaki bir iç savaşla başarılıydı. Fransız Devrimi sınıfsal ve toplumsal yapıları önemli ölçüde dönüştürürken, İngiliz Devrimi bunu yapmadı. Bunun yerine Devrim, İngiliz siyasal yapısını devrimcileştirdi. İngiliz Devrimi, kralın yerel siyasal, ekonomik ve dinsel işlere müdahale hakkını (ve kurumsal kapasitesini) ortadan kaldırmıştır ve genel olarak kralı, Parlamento’nun güvenini ve yasama desteğini alması koşuluyla yönetmeye zorlamıştı. Bundan böyle Parlamento, yasaya göre düzenli olarak toplandı; on dokuzuncu yüzyıla dek güvenli bir biçimde ve sadece egemen sınıf tarafından denetim altında tutulan Britanya ulusal siyasetinin merkez alanı oldu. Bu siyasal devrim, İngiltere’de kapitalist sosyoekonomik gelişmenin ileri noktalara götürülmesi işlevini gördü. Ancak bunun nedeni, iktidara aniden yeni bir sınıfı getirmiş olması değil, kapitalist tarım ve ticarete, zaten (birbirleriyle karışmış ve toplumsal olarak bütünleşmiş) birçok kolu olan bir egemen sınıfın doğrudan siyasal denetimini sağlamış ve onaylamış olmasıdır.”¹⁹²

Theda Skocpol de İngiltere’de Devrim ve 1660’lı yıllara kadar süren değişim sürecinin, “burjuva devrimi”¹⁹³ şeklinde yorumlanabileceğini savunur. Fakat Skocpol’a göre bu süreç Fransa örneğinden farklılaşır. Çünkü ona göre, İngiltere’de yaşanan olayları “sınıf çatışması” ya da “sınıf mücadelesi”nden ziyade, kapitalist çıkarların peşinden koşan bir sınıfın “siyasal devrimi” olarak görmek mümkündür. İngiltere’deki devrim süreci Fransız Devrimi ile karşılaştırıldığında “sınıf” yapısını ya da “sosyal” yapıyı dönüştüren periyod olarak değerlendirilemez. İngiliz Devrimi farklı sınıfların işbirliği ile gerçekleşmiştir ve mesela Fransız Devrimi’nde karşımıza çıkan toplumsal bölünmeler İngiltere’de vuku bulmamıştır.¹⁹⁴ İngiltere’de karşılaştığımız bölünme Parlamento ile Kral arasındaki bölünmedir.

İngiltere’de 1640-1660 arası dönem ile Fransız Devrimi’nin farklılığına ilişkin bir başka tespit şudur: “Halk”, İngiltere’nin bu “devrimci” döneminde değil, Fransız Devrimi’nde sahneye çıkmıştır. Buna göre İngiliz Devrimi bir “halk devrimi” değildir; halbuki Fransız Devrimi “halk devrimi”dir. Hiç kuşkusuz halkın Fransız Devrimi ile

Parlamento tarafından kolektif bir yönetimin tesis edilmesiyle birlikte iktidar yapısında gerçekleşen değişimlerdi. İkincisi, İngiltere’nin yöneticilerinin toplumsal statülerinde muazzam bir değişiklik olmuş, yöneticiler sonraki on yıllarda aristokrasi saflarından değil, asıl olarak toprak sahibi sınıfların geçmişi görece belirsiz üyelerinden gelmişlerdi.” Devrim aynı zamanda dini özgürlük ortamını garantilemişti. a.g.m, s. 53-54.

¹⁹² Theda Skocpol, *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin’in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S.Erdem Türközü, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s.273.

¹⁹³ Skocpol aynı zamanda, tarihsel verilerin Fransız Devrimi’nin bir “burjuva devrimi” olmadığını ortaya koyduğunu belirtmiştir. bkz., a.g.e. ss. 330-336.

¹⁹⁴ Christopher Hill, a.g.e., s.134; Niall Ferguson, *Uygartlık: Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 171. İngiliz Devrimi’ni genel olarak İngiltere’nin 1600’li yıllarını kapsayan devrim (1640-1688) olarak yorumlayan tarihçiler, bu 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 hareket” olarak nitelendirmişlerdir. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, s. 106.

görünür hale geldiğini savunan görüşün haklılık payı vardır. Ancak üçüncü bölümde de ele alacağımız üzere Fransız Devrimi'nin “halk devrimi” nosyonu üzerinden olumlanması veya meşrulaştırılması da sorunludur.¹⁹⁵

Özetle Fransız Devrimi ile 1649 tecrübesinin benzer bir takım özellikleri olsa bile ne Cromwell'in askeri diktatörlüğü ne de İngiltere'nin daha sonraki “devrimci” dönemleri Fransa'daki gibi radikal bir şiddet ve teröre veya aristokratların tasfiyesine şahitlik etmiştir. İngilizler için 1649 tarihte “kara bir leke,” kötü bir tecrübe olarak kalmıştır. Fakat bu devrim İngiltere'nin daha sonraki restorasyonu için aynı zamanda bir ders niteliği taşımaktadır. Çünkü İngilizler bu devrimden sonra geleneksel özgürlüklerinde ve yönetim biçiminde (anayasal monarşi) karar kılmıştır.¹⁹⁶

İngiltere tarihinde bu geleneksel özgürlükleri ve siyasi düzeni garanti altına alan devrim daha önce de belirttiğimiz üzere 1688 tarihli Şanlı Devrim'dir. “Arafta” bir devrim düşünürü olarak Burke, bu devrimi Fransız Devrimi ile karıştıranlara şöyle seslenir:

“Bu beyefendilerin, 1688 Devrimiyle ilgili bütün akıl yürütmelerinde, kafalarında kırk yıl önce İngiltere'de meydana gelen bir Devrim var, artı gözlerinin önünde meydana gelmiş ve kalplerini fethetmiş son Fransız Devrimi var; bu üçünü birbirine sürekli karıştırıp duruyorlar. Bunların karıştırdıkları şeyi biz ayırt etmek zorundayız. Doğru ilkelerini keşfetmek için Devrimin saygı duyduğumuz eylemlerine bakmalı, onların yoldan çıkmış fantazilerini bir kenara bırakmalıyız. Eğer 1688 Devriminin ilkeleri bir yerde bulunacaksa, İngiliz Yurttaş Hakları Beyannamesi adı verilen kaidedir. Heyecanlı ve tecrübesiz gayretkeşler tarafından değil, büyük hukukçular ve devlet adamları tarafından kaleme alınan o çok hikmetli, akla yatkın ve düşünceli bildiriye, ‘kendi yöneticilerimizi seçmek; suiistimal halinde azletmek; ve de *kendimiz* için bir hükümet *kurmak*’la ilgili genel bir haktan bahseden ne bir kelime vardır ne de ima edilen başkaca bir şey...1688 Devrimi, bir savaş, özellikle de iç savaş ne kadar adil olabilirse o kadar adil bir savaşla kazanılmıştır. ‘*Justa bella quibus necessaria*’ [‘Adil savaş gerekli bir savaştır’] Tahttan indirme meselesi, ya da bu beyefendilerin sevdiği ifadeyle söyleyelim, ‘kralın görevden uzaklaştırılması’, her zaman olduğu gibi, devletin olağandışı bir meselesi olmaya ve tamamıyla hukuk dışı bir konu olmaya; pozitif haklardan ziyade (devletin diğer meselelerinde de görüldüğü gibi) mevcut kaidelerle, kullanılan yöntemlerle ve bu kaide ve yöntemlerin muhtemel sonuçlarıyla ilgili bir mesele olmaya devam etmektedir. Mesele, yaygın istismardan kaynaklanmadığı gibi; meselenin, ortak aklın tahrikiyle gerçekleştiğini de söyleyemeyiz. İtaatin sona erip direncin başladığı farazi sınır çizgisi, belirsiz, müphem ve kolay kolay

¹⁹⁵ Ayrıca Fransız Devrimi gerçekten de “halk devrimi” midir? Devrimciler *Sans culottes* ya da baldırı çıplaklar mıdır? Devrimciler “burjuvazi” midir? Devrimciler halk mıdır ya da halk, devrimciler midir? Bu soruları üçüncü bölümde yeniden gündeme getireceğiz. İngiliz Devrimi sürecinde “halk”ı “temsil eden” radikal gruplar karşımıza çıkar. Mesela “Eşitleyiciler” (Levellers) ve daha radikal olan “Kazıcılar” (Diggers) en bilindik gruplardır. Bu gruplar Cromwell tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış Parlamento'da veya kamusal alanda etkili olamamışlardır. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, a.g.e., ss. 108-109; 110,117.

¹⁹⁶ Conrad Russell, a.g.e., s.231. Bazı yorumculara göre 1688 Devrimi, 1649 Devrimi'nin siyasi süreklilik kontekstinde bir kesinti olarak kalmamasını sağlamıştır. Michael D. Richards, a.g.e., s. 23.

tanımlayamadığımız bir çizgidir. Bu sınır çizgisini belirleyen, tek bir fiil ya da tek bir olay yoktur.”¹⁹⁷

Burke, hiç kuşkusuz bu devrimi Fransız Devrimi’nden çok daha ılımlı, çok daha anlamlı bir devrim (hatta restorasyon) olarak görmüştür.¹⁹⁸ Çünkü bu devrimle İngiltere’deki birlik belirli ölçüde zarar görmüş olsa bile, “toplumsal doku” ya da düzen tahribata uğramamıştır.¹⁹⁹ Gerçekten de 1688 Devrimi’ni Fransız Devrimi’nden farklılaştıran ayırt edici özellikler var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Bu devrim nasıl bir devrimdir ki, Burke, Fransız Devrimi’ne ilham olduğu yönündeki argümanı reddeder ve bu devrimi onaylar?

1688 Devrimi bazı yorumculara göre ilk “modern devrim”dir.²⁰⁰ Bu “modern devrim”in en önemli özelliklerinden biri, Fransız Devrimi’nin aksine toplumun neredeyse tamamının uzlaşmasına dayanan “kansız bir devrim” olmasıdır. Tanıklarından biri bu devrim için şu sözleri sarfetmiştir:

“İmparatorluğun tüm tarihi boyunca, 1688 İngiltere’sinde olduğu gibi, Whigler’in, Toryler’in, prenslerin, piskoposların, soyluların, ruhban sınıfının, halkın ve muvazzaf ordunun aynı düşüncede olduğu böylesi bir kansız Devrim örneği olup olmadığını çok merak ediyorum. Tüm İngiltere’yi tek bir düşüncede birleşmiş görmek, çok özel bir zamanda yaşadığımız anlamına gelmektedir.”²⁰¹

Yönetimde kaldığı kısa sürede (1685-1688) mutlakiyetçi ve kendisi de Katolik olduğu için Katolik yanlısı bir tavır sergileyen II.James, dönemin hem liberallerinin hem de Tory’lerin tepkisini çekmiştir. Çünkü İngiltere’de bir kralın Katolik olması ve Katoliklere parlamentoda yer vermesi kabul edilemez bir durumdur. II.James’in kardeşi II. Charles daha önce, Katolik kralın tahta çıkma yasağını yasaya dönüştürmemiş ve kardeşinin tahta çıkmasının yolunu hazırlamıştır. Bunu yaparken de parlamentonun üstünlüğünü vurgulayan liberalleri değil, verasete dayalı monarşiyi savunan Tory’leri desteklemiştir. Ancak daha sonraki süreçte II.James’in Katolisizmi genişletmeye yönelik politikaları Tory’ler ile liberallerin ittifakına zemin hazırlamıştır. 1688 Devrimi genellikle liberallerin devrimi olarak değerlendirilmiştir, fakat aslında devrim destekçilerinin çoğu kralın müttetikleridir. Muhalifler 1688’de kral II.James’i tahttan

¹⁹⁷ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.37, 56. Burke bu satırları Fransız Devrimi’ni Şanlı Devrim’e benzeten vaiz Richard Price’a cevaben yazmıştır.

¹⁹⁸ Burke, “An Appeal From the New to the Old Whigs”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, s. 138.

¹⁹⁹ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.43-44.

²⁰⁰ Steve Pincus, *1688 The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven&London, 2009, s.12. Buna göre İngiltere’de 1640-1660 arası vuku bulan olaylar devrim kategorisine dahil edilemez. Hill gibi tarihçiler ise İngiltere’nin on yedinci yüzyılı “devrim yüzyılı” olarak kabul ederler. Christopher Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı: 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

²⁰¹ Colley Cibber’dan iktibas eden, W. A. Speck, “1688: Siyasal Bir Devrim”, *Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, s. 88.

indirmiş ve onun yerine II.James'in Protestan kızı Mary ile kocası Orange'lı William'ı tahta davet etmişlerdir. Devrim sürecinin “kansız” olmasının nedenlerinden biri William'ın beraberinde getirdiği ordudur. II.James, William'ın ordusuyla karşı karşıya gelmemek için kaçmış ve Fransa'da sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır. Bu Devrim'le birlikte İngiltere, Haklar Beyannamesi'ni (İngiliz Yurttaş Haklar Beyannamesi) (1689)²⁰² yürürlüğe koymuş ve İngiltere'de bundan sonraki süreçte Katolik bir kralın iktidara gelmesini engellemiştir.²⁰³

Bu devrim, İngiltere'de monarkın yetkilerinin sınırlandırılmasının tescili ve kilometre taşı niteliğindeki tarihsel belgeye, 1215 tarihli *Magna Carta Libertatum* (Büyük Özgürlük Fermanı)'a dönüşün ifadesidir.²⁰⁴ 1688 ile İngilizler geleneksel özgürlüklerini, hukuku ve siyasi düzeni teminat altına almıştır. Bu devrim tartışmaya değmez bir “saray darbesi”²⁰⁵ olarak görülse de, aslında 1688, farklı toplumsal tabakaların uzlaştığı Avrupa'da benzeri olmayan ılımlı bir devrimdir. İngilizler bu devrimden sonra “cumhursuz bir cumhuriyet” yerine kralın iktidarına sınırlamalar getirmeyi tercih etmiş, dini bir hoşgörü ortamı yaratmış, askeri düzeni ve mülkiyet kurallarını korumayı başarmıştır. Nitekim 1790'lara kadar İngiltere dönemin “açık toplum”unu temsil etmiştir. Basın özgürlüğünün varlığı, imtiyazların (hukuki olarak yokluğu) ve sınıf farklılıklarının rahatsız edicilikten ve keskinlikten uzak oluşu Fransız filozofların gözünde İngiltere'yi kendi ülkelerini yermek için kullanacakları çekici bir model haline getirmiştir.²⁰⁶

Tam bu nedenlerle Burke, İngiliz Devrimi'nin Fransız Devrimi ile karıştırılmaması gerektiğini savunur. Ona göre söylemleri, radikalliği ve şiddeti ile

²⁰² Bu beyanname ile kralın yetkileri sınırlandırılmıştır; buna göre kral, parlamentonun onayını almadan yasa iptal edemeyecek, para toplayamayacak, ulusal sınırlar içinde ordu kuramayacaktır. Krala rica ve minnet mektubu yollanabilecek ve mektuplar nedeniyle tutuklama ya da soruşturma yapılmayacaktır. Parlamento üyelerinin seçimi serbest olacaktır. Parlamentoda konuşma ya da tartışma özgürlüğü teminat altına alınacak ve bu konuşmalar soruşturma/kovuşturma konusu yapılmayacaktır. Mahkemelerde gayri insani ya da korkunç cezalar verilmeyecektir.

²⁰³ M.D Richards, a.g.e., ss. 23-29; Christopher Hill, *İngiliz Devrimler Çağı: Demokratik Devrimden Sanayi Devrimine 1530-1780*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2015, ss.178-179; Clarice Swisher, *The Glorious Revolution*, Lucent Books, California, 1996, ss.72-73, 77; John Hirst, a.g.e., ss.116-120.

²⁰⁴ Burke, Edmund, *Franda'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.58.

²⁰⁵ Solda yer alan birçok tarihçi 1688 İngiliz Devrimi'ni “saray darbesi” olarak nitelendirmektedir. Detaylı bilgi için bkz., Tim Harris, *Revolution: The Great Crisis of The British Monarchy 1685-1720*, Penguin Books, London, 2007.

²⁰⁶ Paul Langford, “Modernite ve Muhafazakarlık: Sanayileşmenin Eşiğinde İngiliz Toplumunu”, *Neden Avrupa Tarihi*, der.Huri İslamoğlu, çev. Simten Coşar, Özgür Gökmen, vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 63-80. Ayrıca bkz., Niall Ferguson, *Uygarlık: Batı ve Ötekiler*, ss. 129-130. Fakat kuşkusuz Fransızlar İngiliz modelinde bir devrimin yakınından bile geçememişlerdir.

Fransız Devrimi'nin ve devrimcilerinin İngiliz Devrimi ve devrimcileri ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. “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 ast-üst ilişkilerini korumuştur.”²⁰⁷

Fakat Burke’ün ileri sürdüğünün aksine, İngiliz Devrimlerini ve Fransız Devrimi’ni sadece kapitalizmin yolunu açan olaylar olarak yorumlayan ve bu nedenle benzerliklerini vurgulayan bir gelenek de bulunmaktadır. Bu geleneğin mensupları aynı zamanda devrimlerin farklı koşullarda vuku bulmuş olduğu gerçeğini teslim eder. Fakat tam da bu koşulların farklılığını Fransız Devrimi’ni ya da “devrimci şiddet”ini²⁰⁸ meşrulaştırmak için kullanırlar: Fransız Devrimi daha şiddetli ve radikaldir, çünkü İngiltere’de kapitalizmin gelişme şartları daha kolay olgunlaşırken, Fransa’da kapitalistleşmenin önünde engeller (Kilise de bu engellerden biridir) bulunmaktadır; İngiltere’de devlet kapitalizmin gelişimine katkı sağlayacak şekilde dizayn edilirken, Fransa’da devlet yeterli ölçüde reform yap(a)mamıştır,²⁰⁹ aslında Fransa, İngiliz Devrimi ve modernleşmesi tarzında bir devrim ve modernleşmeye gıptayla bakmış ve Fransızlar İngiliz toplumuna benzer bir toplumu Fransa’da yaratmak istemişlerdir; fakat İngiltere’de özgürlükler gelenek adına savunulabiliyorken, Fransa’da “özgürlük” ancak ve ancak “geleneğin soyut bir ilke uğruna reddedilmesi”yle tesis edilebilir.²¹⁰ Buna göre Fransa’da değişiklik yapmak, “modernleşmek,” “kapitalizmin önündeki engelleri

²⁰⁷ Burke’ten iktibas eden Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991, s. 177.

²⁰⁸ Aslında devrimler doğası gereği şiddet içerirler.

²⁰⁹ Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Şirin Tekeli-Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012, ss. 71- 149. Bu noktada Fransa’nın dönemin (on sekizinci yüzyılın sonlarında) en zengin ülkesi olduğunu ve reform yapmakta zorlandığını vurgulamak gerekir. Mahmut Garan, Esen Rüzgar, vd., *Dünyayı Değiştiren Devrimler ve İhtilaller*, ed. Mahmut Garan, Fabulinus Kitap, Ankara, 2013, s. 28.

²¹⁰ Norman Hampson, a.g.e., s.165. Bir başka iddia İngiltere’nin siyasi ve sosyal yapısının aslında 1640’lı yıllarda değişmeye başladığı yönündedir. Buna göre mesela 1660 Restorasyonu (anayasal monarşinin tesisi) sadece göstermeliktir. Yani İngiltere anayasal monarşi olsa bile hem siyasi sistem, hem sosyal yapı ticari sınıfın ve soyluların lehine değişmiş ve din kurumu siyasi iktidarın kontrolüne girmiştir. Christopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, s. 81, 84, 85. İngiltere’de tarıma dayalı kapitalizm gelişmiş, Fransa’da ise kapitalizm gecikmiştir. Moore’a göre “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”. Fatih Duman, a.g.e., s.507. “Bourbon monarşisinin hüküm sürdüğü Fransa’da, İngiltere’deki gibi ticari tarıma yönelik toprak sahibi bir üst sınıf yerine, daha çok köylülerin sırtına yüklenen yükümlülükler yoluyla onlardan koparabildikleriyle yaşayan bir soylulukla karşılaşırız.” Barrington Moore, Jr., a.g.e., s. 71.

kaldırmak” devrim yapmayı, devrim de radikalliği ya da şiddeti gerekli hale getirmiştir. Dolayısıyla Fransız Devrimi’nin İngiliz Devrimi gibi ılımlı olma ya da uzlaşmaya dayanma imkanı veya lüksü yoktur.

Kuşkusuz bu iddialar Fransa ile İngiltere arasındaki farklılığı ortaya koyması açısından belirli ölçüde anlamlıdır. Fakat yine tam da bu iddialara göre Fransa’da devrimcilerin eylemleri “meşruiyet” kazanır. Devrim radikaldi, çünkü radikal olmak “zorunda”ydı; devrimciler teröre başvurdular; çünkü terör gerekliydi; devrimciler Kilise’yi lağvettiler, din adamlarını öldürdüler; çünkü Kilise sefaletin müsebbibi sömürü sisteminin kilit figürü ya da temsilcisiydi. Devrimi ya da devrimci şiddet ve terörü meşrulaştıran buna benzer onlarca, hatta yüzlerce “kaçınılmazlık” ve “zorunluluk” açıklaması sıralamak mümkündür. Fakat bütün bu açıklamalara rağmen “kaçınılmaz” veya “zorunluluk” iddiası kanıtlanamaz ve bu açıklamalar Devrim’den ders(ler) çıkarmamıza yardımcı olamaz. Çünkü bu açıklamalar Fransız Devrimi’nin hem Fransa’yı kasıp kavuran hem de dünyaya salgın gibi yayılan yıkıcı sonuçlarına ve Devrim’in etik-dışı ya da gayri-insani boyutuna duyarsızdır. Nitekim Burke de, Fransa’daki kadim kurumları ve düzeni alaşağı eden bu devrimi ve devrimci şiddeti meşrulaştırabilecek hiçbir gerekçenin olamayacağını belirtmiştir.²¹¹

Yukarıda da özetlediğimiz üzere Burke’ün Şanlı Devrim’e ve Fransız Devrimi’ne farklı tepkisinin tutarsızlığı konusundaki argümanlar bize göre geçersizdir. Çünkü Burke’e göre Şanlı Devrim “kadim, münakaşa edilmez kanun ve özgürlükleri”; “ve hukuk ve özgürlüğü”n “tek güvencesi olan kadim anayasal devleti... korumak amacıyla yapılmıştır...Devrim döneminde arzu ettiğimiz gibi, şimdi de, sahip olduğumuz her şeyin, atalarımızdan aldığımız bir miras olmasını arzu ediyoruz”²¹² diyerek aslında Şanlı Devrim’in Fransız Devrimi’nden farkını ortaya koymuştur. Şanlı Devrimi’n aksine Fransız Devrimi “atalara saygı” ya da bağlılık kontekstinde bir “kopuş”u simgeler. Burke, Şanlı Devrimi onaylar, çünkü bu devrim Fransız Devrimi gibi organizmayı (toplumu) ele geçirip yok eden bir “virüs” niteliği taşımamaktadır.

Burke’ü arafta bir devrim düşünürü olarak değerlendirmemize vesile olan bir diğer “devrim,” “Amerikan Devrimi”dir. Bu devrimin Şanlı Devrim ve Fransız Devrimi’nden farkı “Bağımsızlık Savaşı”nın sonucu olmasıdır. Burke, Şanlı Devrim ile Fransız Devrimi’ni karşılaştırmış, fakat Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi’ni

²¹¹ Edmund Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.229.

²¹² a.g.e., s. 57.

karşılaştırmamıştır. Yine de Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nı desteklediğini ve bu savaşa ve Amerikan Devrimi'ne tepkisinin bu nedenle "liberal," Fransız Devrimi'ne tepkisinin ise "muhafazakar" olarak nitelendirildiğini biliyoruz. Onun Amerikan Bağımsızlık Savaşı'na ilişkin görüşleri, bu "muhafazakar tepki"den sonra yeniden tartışmaya açılmıştır. Çünkü iki devrimden birini desteklerken diğerini kınaması çağdaşları için hayret vericidir. Mesela liberallerin Fransız Devrimi konusundaki olumlu görüşlerini paylaşan Thomas Jefferson, Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirileri için şu ifadeleri kullanmıştır: "Fransa'daki Devrim beni Mr.Burke'ün devrimi kadar çok şaşırtmadı."²¹³ Anlaşılan o ki, Burke'ün Fransız Devrimi'ne ilişkin olumsuz görüşleri gerçekten de "devrim" niteliğindedir. Peki Burke bir diğer devrimi, Amerikan Devrimi'ni niçin desteklemiştir?

Burke'e göre Amerikan Bağımsızlık Savaşı, İngiltere'nin yanlış politikalarının sonucudur. O, Amerikalıların aslında İngiliz olduklarını ve İngiliz özgürlüklerini hak ettiklerini düşünmektedir: "İngiliz, İrlandalı, Alman ya da İsveçli olmasına bakmaksızın...İngilizlerin sahip olduğu bütün özgürlükleri ve bu anayasanın özgürlüğünü hak ediyorsunuz."²¹⁴ Dolayısıyla Burke'e göre İngiltere ya onlara İngiliz özgürlüklerini verecektir ya da Amerikan kolonilerini kaybetmeyi göze alacaktır.²¹⁵ Gerçekten de Burke'ün belirttiği gibi Amerikalılar kendilerini Bağımsızlık Savaşı bitene kadar Britanyalı olarak görmüşlerdir.²¹⁶ Onların İngiltere'den talep ettikleri hak ve özgürlükler İngiliz hak ve özgürlükleridir (temsil, temsile dayalı vergilendirme ya da yasa çıkarma).

İngiltere-Fransa arasında gerçekleşen yedi yıl savaşlarının (1756-1763) yarattığı mali açığı giderebilmek için İngiltere'nin Amerikalılara dayattığı Damga Vergisi (*Stamp Act*) ve Şeker Vergisi gibi düzenlemeler kolonilerin tepkisini çekmiş; Amerikan kolonileri bu vergilendirmelere "temsil yoksa vergi de yok" ilkesi temelinde karşı çıkmışlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere Amerikan kolonilerinin en önemli talebi temsildir. Onlar kendilerini temsil etmeyen bir parlamentonun vergilendirmesini gayri meşru saymıştır. Amerikan kolonilerinin İngiliz ürünlerini boykotu neticesinde Damga

²¹³ Fatih Duman, a.g.e., s.316.

²¹⁴ Hannah Arendt, a.g.e., s.196.

²¹⁵ Edmund Burke, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with Colonies" (1775), *Pre-Revolutionary Writings*, ss. 193-194; 206-270. Çözümler konusunda, s.250.

²¹⁶ "...Amerikan milliyetçiliği duygusu, devrimin nedeni olmaktan ziyade onun ürünüydü." Colin Bonwick, "Amerikan Devrimi 1763-91", *Batıda Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, s. 99.

Vergisi kaldırılmış, fakat İngiltere'nin Amerikan kolonileri üzerindeki mutlak hakimiyetinin tescili niteliğindeki Bildirim Yasası'nı (*Declaratory Act*) yürürlüğe koyması ve yönetimin Amerika'daki katı vergi toplama uygulamaları sonrasında ipler kopma noktasına gelmiştir. Dolayısıyla Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın başlamasında İngiltere yönetiminin hatalı politikalarının büyük bir rolü vardır. Amerikan Devrimi, Britanya yönetiminin başarısızlığının kanıtıdır.²¹⁷ Burke de böyle düşünmektedir ve İngiltere yönetimini bu konuda defaatle uyarmıştır. Kuşkusuz Burke'ün Amerikalıların haklarını savunduğu sırada, çıkarlarını gözettiği ülke Britanya İmparatorluğudur. O, adeta kolonilerin kaybedileceğini sezmiş ve kolonilerle uzlaşmanın en makul ya da kabul edilebilir tavır olacağını vurgulamıştır.²¹⁸

Buradan da açıkça anlaşıldığı üzere, Amerikan Devrimi başlangıcı itibariyle bile Fransız Devrimi'nden fazlasıyla ayırt edilebilir özelliklere sahiptir. Richard Price ve Thomas Paine gibi Fransız Devrimi sempatisi olan şahsiyetler, Fransız Devrimi'ni Amerikan Devrimi'nin "kopyası" olarak görmüşlerdir. Halbuki Burke, "(buraya Tocqueville de eklenebilir) Fransız Devrimi'ni bağımsızlıktan çok daha öte mutlak bir güç mücadelesi...toplumda bir tuğlası' olmayan ve gerçekte toplum düşmanı olan siyasi entelektüellerin bir eseri olarak" nitelendirmiştir.²¹⁹ Bu iki devrim birbirinden kesin hatlarla ayrıldığı için Burke, Amerikan Devrimi'ni desteklemiş; Fransız Devrimi'nin amansız düşmanına dönüşmüştür. Burke'ün iki devrime tepkisi farklıdır, çünkü "Amerika örneğinde mesele, otoritenin ciddi bir meydan okumaya ilişkin feraseti ve bu meydan okumayı savuşturabilme becerisi iken, Fransa örneğinde mesele, devletin ne tür ilkelerle reforme edileceğidir."²²⁰ Her iki devrimde de hatalı yönetim politikalarının payı vardır; fakat yine de Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi gibi toplumu kökten sarsma yolunu tercih etmemiş; aynı şekilde Amerika'daki devrimciler gerçekleştirdikleri eylemi "geçmişten kopuş" olarak nitelendirmemiştir. Burke

²¹⁷ Amerikan Devrimi ve Amerikalıların İngilizlere siyasi, ticari ve entelektüel kontekste bağlılığı ve ortaklıkları konusunda bkz., a.g.m, ss. 94-99.

²¹⁸ Burke, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", *Pre-Revolutionary Writings*, ed.Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s.211. Burke Hindistan'daki baskıcı politikaların ve Amerikan kolonilerine yönelik yanlış uygulamaların amansız düşmanı olsa da, sömürgeciliği doğrudan reddetmemiştir.

²¹⁹ Robert Nisbet, *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*, çev. M.Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007, s. 58.

²²⁰ T. E. Utlely, a.g.m., s. 202.

Amerikalıları desteklemiştir, çünkü onların hazırladıkları anayasa “özgür” insanların anayasasıdır ve Amerika bu anayasayı Britanya’ya borçludur.²²¹

Bu iki devrim arasındaki en belirleyici farklılıklardan biri Amerikan devrimcilerinin İngiliz “sınırlı monarşi”sinin, Fransız devrimcilerin ise, mutlakiyetçiliğin varisi olmalarıdır. Her devrimi, devraldığı miras belirler; Fransa örneğinde mutlakiyetçi bir yönetimden “mutlakiyetçi bir devrim”in doğması mukadderdir. Arendt’e göre Fransız ve Rus Devrimleri bunun en tipik örnekleridir.²²²

“Nasıl kral şahsiyetiyle dünyevi bütün iktidarın kaynağı, istenciyle de dünyevi bütün yasanın kökeni olmuşsa, ulusun istenci de bu andan itibaren açıkça yasanın kendisi olmak zorundaydı...Bu noktada Fransız devrimi aktörleri, yönetimin sınırlanması gerektiği hususunda, Amerikan devrimi aktörleri kadar kararlı değillerdi. Amerikan siyasi düşüncesi için temel varsayım haline gelen şey, Montesquieu’nun erkler ayrımı [teorisiydi], çünkü İngiliz anayasasının izinden gidiyordu. Tıpkı bunun gibi, Fransız Devrimi’nin bütün parti ve grupları için, Fransız ulusunu sanki bir çokluk değil de tek bir kişiden ibaretmiş gibi harekete geçiren ve onun yönünü belirleyen şey, Rousseau’nun Genel [İrade] mefhumuydu; çünkü esasında mutlak bir monarşinin egemen [iradesinin teorik] ikamesiydi...Amerikan Devrimi hiçbir zaman sivil hakları dramatik bir şekilde azaltmamıştı ve belki bu sebeple Fransız Devrimi’nin yapamadığı şeyi, yani kuruluş vazifesini kesinkes tamamlamıştı; daha önemlisi, kurucular, devrimin sonu ‘kamusal mutluluk’un da sonu olmasını diye, yöneticiler haline gelmişlerdi.”²²³

Alexis de Tocqueville de tezleri hala geçerliliğini koruyan *Amerika’da Demokrasi* (1835) ve *Eski Rejim ve Devrim* (1856) adlı eserlerinde Fransa’nın Amerika’dan farkını çarpıcı şekilde ortaya koymuştur. Ona göre bu iki toplum ve devrim arasında beş önemli farklılık vardır:

“Birincisi, Fransa gittikçe merkezleşirken, Amerika taşradaki canlı kurumsal yaşamıyla ve sivil toplumuyla doğal olarak federal bir devlettir. İkincisi, Fransızlar genel iradeyi yasa hükmünün üzerinde tutmaya yönelirken, Amerika’nın güçlü hukukçu erbabı bu eğilime direndi. Üçüncüsü, Fransız devrimciler dine ve onu ayakta tutan kiliseye saldırırken, Amerikan mezhepçiliği seküler makamların savlarına karşı bir siper işlevi gördü. Dördüncüsü, Fransızlar sorumsuz aydınlara fazlasıyla yetki verirken, Amerika’da pratik insanlar ağır bastı. Tocqueville’e göre sonuncu ve en önemli etken, Fransızların eşitliği özgürlükten daha üstün tutmalarıydı. Kısacası Fransızlar Locke yerine Rousseau’yu seçmişlerdi.”²²⁴

²²¹ J. M. Roberts, *Dünya Tarihi/ 18.Yüzyıl ve Sonrası*, çev.İdem Erman-Tansu Akgün, İnkılap Kitabevi, 2013, s. 719.

²²² Hannah Arendt, a.g.e., 206, 207.

²²³ a.g.e., s.207, 207-208, 175.

²²⁴ Niall Ferguson, *Uygurluk Batı ve Ötekiler*, ss.174-175. “...Amerikalılar, İngilizlerden çok daha fazla genel fikirleri yürürlükteki yasaların içine yerleştireler ve beşeri meseleler pratiğini teoriyle düzenleme konusunda İngilizlerden çok daha fazla meşgul olsalar da, Birleşik Devletler’de bizdeki Kurucu Meclis ve Ulusal Konvansiyon kadar genel fikirlere meraklı siyasal teşekkül görmezsiniz. Amerikan ulusu, Fransız halkının 18.yüzyılda yaptığı biçimde bu tür bir fikre asla tamamiyle bağlanmamıştır ve herhangi bir teorinin mutlak hakikatine ve iyiliğine böylesine körü körüne güvenmemiştir. Amerikalılar ile bizim aramızdaki bu fark birçok nedenden kaynaklanır ama şu neden en önemlisidir: Amerikalılar, kamusal meseleleri her zaman kendi kendilerine yöneten demokratik bir halk oluştururlar; biz ise uzun zamandan beri sadece bu meseleleri en iyi yönetme biçimi üzerine düşünebilen demokratik bir halkı oluşturuyoruz... Amerika’da demokratik fikirler ve tutkular vardır; Avrupa’da ise hala devrimci fikirler

Tocqueville'e göre Fransa'da sivil toplumun zayıflığı cumhuriyetin özgürlükleri yok saymasında ve "otokrasi"ye dönüşmesinde etkili olmuştur. O, yukarıdaki beş farklılığa altıncısını ekler ve şöyle der: "Fransa'da savaş tutkusu öylesine yoğundur ki, hiçbir girişim çılgınca ya da devletin esenliği için zararlı sayılmaz; bir insanın hayatı pahasına devleti savunmaktan onur duymaması diye bir şey olamaz."²²⁵

Bu iki devrimin (Amerikan ve Fransız Devrimi) farklılığı kontekstinde şunu ileri sürmek mümkündür: Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi'nin aksine "ideolojik bir devrim" değildir. Aynı şekilde bu devrim, Fransız Devrimi formunda "geçmişten kopuş"u da temsil etmez, daha iyi bir ifadeyle bir "kuruluş" hamlesi olarak değerlendirilebilir.²²⁶ "Kopuş"u simgeleyen bir olay olarak devrim, Fransa'da vuku bulmuş ve müteakip "modern" devrimlere de bu nedenle Amerikan Devrimi değil, Fransız Devrimi ilham vermiştir.²²⁷

Bu iki devrim arasındaki farklılığı bir başka formülasyonla açıklamak da mümkündür: Mesela, Amerikan Devrimi Burke'ün de benimsemiş olduğu "trajik vizyon"un, Fransız Devrimi ise "ütopyacı vizyon"un tescilidir. Trajik vizyon insan doğasının "sınırlılığı"ını ve tecrübenin önemini vurgularken, ütopyacı vizyon "sınırsızlığı" ve Akıl'ı öne çıkarır. Fransız Devrimi gibi Rus ve Çin Devrimleri de bu ütopyacı vizyonun uygulanmasına sahne olmuştur;²²⁸ oysa, Amerikalılar trajik vizyonu dikkate almışlardır. Mesela, Amerikan Aydınlanması'nın önemli isimleri Alexander Hamilton ve James Madison²²⁹ siyasi düzenin kurulmasında insan doğasının "saldırgan,

ve tutkular söz konusudur." Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 457, 692.

²²⁵ Niall Ferguson, a.g.e., s. 175.

²²⁶ Philippe Beneton, *Muhafazakarlık*, çev.Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.79. Fransız Devrimi devrimciler tarafından "mutlak kopuş" olarak algılanmıştır, fakat devrimi "kopuş" olarak yorumlamak da problemlidir. Bu konuya üçüncü bölümde yeniden değineceğiz. "Burke, isyan eden kolonilerin davasını savunmuşsa, bunun nedeni, onun gözünde isyancıların boyun eğmeyi reddetmelerinin 1688 [Şanlı Devrimi] ile aynı nitelikte oluşuydu: Bu hareket, kulların tarihî haklarının kral tarafından ihlalinin sonucuydu. 'Koloniler' diye yazıyordu 1775'te Burke, 'yalnızca özgürlüklere bağlı olmakla kalmıyorlar, onlar İngiliz usulü özgürlüklere bağlıdır.'" a.g.e, s. 78.

²²⁷ Himmelfarb, a.g.e., s.7,8.

²²⁸ Larry Arnhart, "Friedrich Hayek's Darwinian Conservatism", *Liberalism, Conservatism, And Hayek's Idea Of Spontaneous Order*, ed. Louis Hunt, Peter McNamara, Pelgrave Macmillan, October 2007, U.S.A., s.130.

²²⁹ *Federalist Papers*'ın yazarları. "Amerika Birleşik Devletleri'nin dördüncü başkanı ve ABD anayasasının yazarlarından biri olan James Madison, 'eğer seçimler halkın bütün sınıflarına açık olsaydı, mülkiyet güvencesi olamazdı'" diyor ve "demokrasiler[in] hep kargaşa ve anlaşmazlık ortamı yarat[ttığını], hep insanların veya nesnelerin her tür güvencesine karşı ol[duğunu] ve çok kısa, sonlarını getiren bir o kadar da şiddetli bir hayatları ol[duğunu]" savunuyordu. "Bu nedenle, Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulmuş olan temsili cumhuriyeti 'halkı, doğrudan kamusal meselelere katılmaktaki kolektif yeteneğinden tamamen soyutluyor' olmasından dolayı övüyordu." Emilio Gentile, *Demokraside*

bencil ve menfaatçi” boyutlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmuşlardır: “İnsanoğlu Ütopycı farazyelere öyle dalmış olmalı ki, insanların muhteris, intikamcı ve açgözlü olduğunu unutmuş görünüyor.” Apatıktır ki, Hamilton’ın bu sözünün Fransız Aydınlanma’sının Akıl’a vurgusu ve Burke’ün de yerden yere vurduğu soyut teorileriyle ilgisi yoktur. Amerikan anayasası insan doğasına ilişkin bu trajik vizyondan hareketle hazırlanmıştır.²³⁰

Kuşkusuz Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi arasındaki farklılık aynı zamanda ülkelerin ekonomik ve politik koşullarına bağlı olarak da açıklanabilir. Barrington Moore’un belirttiği üzere, Amerika Birleşik Devletleri’nde Fransa’dakinin aksine “feodal” bir toplum yapısını ortadan kaldırma sorunu gibi bir sorun ortaya çıkmamıştır; Amerika’da “ticari tarım” Fransa’ya nazaran daha kolay gelişmiştir ve gelişme sürecinde aristokrasi ile kral arasında bir siyasi mücadele yaşanmamıştır. Koşullardaki bir diğer farklılık, Amerika’da Avrupa ile mukayese edilebilecek türde bir “köylü sınıfı”nın oluşmamasıdır.²³¹

Bütün bu farklılıklar Fransa’daki devrimin “radikal”liğini anlamamıza bir ölçüde yardımcı olabilir. Fakat Fransızlar Amerikan Devrimi’nden (daha öncesinde iddia edildiği üzere İngiliz Devrimi’nden) “ilham” alırken gerçekten de ne yaptıklarını ya da nereye savrulabileceklerini tahmin etmişler miydi? Bu sorunun cevabının “hayır” olduğu su götürmez. Fransızların nereye savrulacağı konusunda feraset sahibi kuşkusuz yine Amerikalılar (ve elbette Burke) olmuştur. Onlar, Bağımsızlık Savaşı’ndan sonra Fransızlara şöyle seslenmiştir:

“Bu bakir topraklarda bizim kazanmış olduğumuz zaferler, sizin umutlarınızı beslemesin. Bizim duygularımızı beraberinizde taşıyacaksınız; fakat onları yüzyıllardır çürümüş bir ülkede filizlendirmeye çalışırsanız, bizimkilerden daha zorlu engellerle

Halk Her Zaman Egemendir” (Yalan!), çev. Volkan Çandar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 65. Madison’ın bu görüşleri için ayrıca bkz., John Dunn, *Halkın Özgürlüğü/Demokrasinin Hikayesi*, çev. Akın Emra Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss.98-99.

²³⁰ Owen Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı,” çev. Metin Boşnak, *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, ss.95-96. Amerikan Aydınlanması’nın “pragmatik bilgelik” olarak yorumlanması konusunda bkz., Adrienne Koch, “Pragmatic Wisdom and American Enlightenment,” *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 18, No. 3 (Jul., 1961), ss. 313-329, Omohundro Institute of Early American History and Culture, <http://www.jstor.org/stable/1921168>, 02/02/2011 05:30. Özellikle Adam Smith ve Edmund Burke’ün görüşleriyle şekillenmiş trajik vizyon ve Hayek’in adlandırmasıyla “konstrüktivist rasyonalizm”den hareketle tasarlanan, kökleri Rousseau ve William Godwin’in düşüncelerine uzanan ütopycı vizyon için bkz., Larry Arnhart, “Friedric Hayek’s Darwinian Conservatism”, a.g.e., ss.130-131.

²³¹ Barrington Moore, Jr., a.g.e, s. 151.

karşılaşırsınız. Biz de özgürlüğümüzü kanla kazandık, ama siz, özgürlüğün eski dünyaya kök salabilmesi için oluk oluk kan akıtmak zorunda kalacaksınız.”²³²

Amerikalılar, Fransızlara uyarılarında haklı çıkmış, devrimci ütopyaya sarılan Fransızların bütün “iyimserlik”leri hüsrana, kan ve gözyaşıyla sonuçlanmıştır. Burke’ün Amerikalıları desteklemesinin nedeni, onları Britanya’dan bağımsız bir halk olarak görmemesidir. O, Amerikan kolonilerinin kaybedilmesi tehlikesine karşı hükümeti ve kralı uyarılmış, hükümetin yanlış politikaları sebebiyle başlayan bağımsızlık savaşını desteklemiştir. Aynı desteği Fransa ve Fransız Devrimi için göstermesi bize göre beklenemeyecek bir tutumdur; çünkü Fransız Devrimi, ona göre, “mükemmel”/“kusursuz” toplum yaratma çabasının ürünüdür.

Bugüne kadar (Burke’ten itibaren) Fransız Devrimi’nin nedenlerine ilişkin çok sayıda tespit bulunmuştur. Fransız Devrimi’nin klasik yorumları özellikle ekonomik nedenlere odaklanır. Ekonomik nedenleri ön plana çıkaranlara göre Devrim’i tetikleyen üç önemli ekonomik sorunun varlığından söz edilebilir: “Vergi muafiyeti, vergi tahsilindeki verimsizlik ve yozlaşma, istikrarlı bir kamu kredisi sisteminin eksikliği.”²³³ Fransa’da köylüler devlete, soylulara ve kiliseye vergi vermek zorundaydı ve bu vergiler halihazırda ekonominin kötüye gittiği bir dönemde köylünün belini iyice büküyordu. Soylular bir yandan çıkarları gereği monarşi ile ittifak kurarken diğer yandan köylülerin hasadından gelir elde etmede onunla yarışlıyordu. Yine de bu rekabete rağmen, Fransız Devrimi’ne giden süreçte, soylular konumları gereği mutlak monarşiye daha fazla eklenmişlerdir.²³⁴ Fransa’da mali krizi tırmandıran ana sebeplerden biri Fransa’nın İngiltere ile giriştiği, Kanada’da, Amerika’da ve Hindistan’da kolonilerini kaybettiği yedi yıl savaşları ve ardından yine İngiltere’ye karşı Amerikan Bağımsızlık Savaşı’nı desteklemesidir. Bu savaşlar Fransa’yı ekonomik bunalıma sürüklemiştir.²³⁵

Devrim’in ekonomik açıklamaları kontekstinde ileri sürülen önemli iddialardan biri şudur: Devrim’in ilk aşamasında siyasi yapının kökten değişimi amaçlanmamıştır; devrimcilerin ilk hedefi ekonomik krizi çözmek olmuştur. Devletin gelir-gider dengesinin sağlanabilmesi için ekonomik reform önerileri ve vergilendirmeler gündeme

²³² Acton’dan iktibas eden, Hannah Arendt, a.g.e., s.85.

²³³ Roger Price, *Fransa’nın Kısa Tarihi*, çev. Özkan Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 108.

²³⁴ Fatih Duman, a.g.e., s. 508; Barrington Moore, Jr, a.g.e., s. 71; Murray Bookchin, *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine/ Devrimci Halk Hareketleri Tarihi*, çev. Sezgin Ata, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011, ss. 327-328.

²³⁵ Scott Trask, “Fransız Devrimi’nin Gerçek Sebebi Neydi”, *Liberal Düşünce*, Aydınlanma, Kış 2005, s.80; *Fransa’nın Kısa Tarihi*, s. 108.

getirilmiş, Fransız aristokrasisi siyasi nüfuzlarının teminatı karşılığında bu ekonomik reformları onaylayabileceğini bildirmiştir. Fakat mevcut ekonomik kriz, 1788 yazındaki kötü hasatla iyice şiddetlenmiş ve Devrim’i çok daha radikal bir yola sokmuştur.²³⁶

Burke de, Fransa’da 1789’un başlarında, toplumda devrimci bir eğilime rastlanmadığını, Fransızların devleti reforme etmeye çalıştıklarını ve reformu hak ettiklerini belirtmiştir:

“Fransa’da devrik hükümetin yaptığı hatalara hükümetin eksikliklerine yabancı sayılmam. Tabiatım gereği ya da prensip itibarıyla, sansürün haklı ve doğal hedefi haline gelen hiçbir şeyi methetme eğiliminde değilim. Ama buradaki esas mesele, Fransız monarşisinin ahlaksızlıkları değil; bizzat var olup olmama durumu. Bu durumda, Fransız hükümetinin, reform yapamayacağı ya da reformu hak etmediği; dolayısıyla da devletin topyekun tüm dokusunun bir anda yerle yeksan edilmesinin mutlaka bir gereklilik olduğu ve ortamın teorik, deneysel bir yapının inşası için temizlendiği doğru mudur? Fransa’nın tamamı, 1789 yılının başlarında farklı bir düşünceye sahipti. Krallığın tüm *district*lerinden Fransız Sınıflar Meclisi’nin temsilcilerine verilen talimatlar, kraliyet hükümetini ortadan kaldırma şeklinde en uç hiçbir öneri dahi olmaksızın, hükümeti yenilemeye dönük projelerle doluydu. Hükümeti yıkmaya yönelik bir plan ima bile edilmiş olsa, kanımca halk tek bir sesle karşılık verir; o ses de, böylesi bir planı şiddetle reddeden bir ses olurdu. İnsanoğluna, kimi zaman payeler yol göstermiş; kimi zamansa, insanoğlu, tüm resmi bir arada görebilmiş olsa da, en uzak ihtimaline bile asla müsaade etmeyeceği şeylere pürtelaş sürüklenmiştir. Meclis’teki temsilcilere bu talimatlar verildiği vakit, suiistimallerin olduğuna; reform talep edildiğine dair hiçbir mesele yoktu ortada; tıpkı bugün olmadığı gibi. Söz konusu talimatların verildiği zamanla Devrim arasındaki sürede işin şekli değişti; ve neticede geriye, reform yapacak olanların ya da devleti yerle bir edenlerin haklı olup olmadığı sorusu kaldı.”²³⁷

Açıkça görüldüğü üzere Burke, Fransa’daki monarşinin hatalarının farkındadır. Ancak o, bu monarşinin devrimle değil, iyi bir anayasadan, dinden, adabımuâşeretten, kanatten nasiplenerek ıslah edilmesini gerektiğini savunur. Burke’ün üzerinde durduğu “mutlak monarşi” tecrübesi, Fransız Devrimi’nin en önemli politik nedeni olarak kabul görür. Mesela, Fransa’da parlamento, Devrim’e kadar, yüzyılı aşkın bir zaman toplanmamıştır. Ayrıca XVI.Louis’nin Fransa’daki sorunların çözümü konusundaki başarısızlığı, aldığı kararların aristokrasiyi gözetmesi, memuriyet satışı,²³⁸ maliye bakanlarının sürekli değiştirilmesi gibi faktörler Devrim’e giden yolun taşlarını döşemiştir. Özetle mutlakiyetçi yönetim, vergi sorunları, İngiltere’dekine benzer “küçük üreticiler sınıfı”nın oluşamaması, varolan “ticari sınıf”ın siyasi haklardan yoksunluğu,

²³⁶ Michael D. Richards, a.g.e., s. 125.

²³⁷ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.179-180. Burke daha sonraki satırlarında Fransız monarşisinden nefretle söz edenleri eleştirir. Çünkü onlar, kendi ülkelerindeki yönetime, “anarşik” ve “barbar” Osmanlı “despotizm”ine verilebilecek tepkiyi vermektedir. a.g.e., s.180. Kuşkusuz Burke’ün Osmanlı toplum ve devlet yapısına yönelik hakaret içeren sözleri ya da düşünceleri ayrı bir tartışma konusudur. Yine de Fransız Devrimi’nin Osmanlı’ya yönelik bu suçlamaları hararetlendirdiği ve Osmanlı’nın yıkımında pay sahibi olduğu özellikle vurgulanmalıdır.

²³⁸ Memuriyet satışının olumsuz etkileri konusunda bkz., Barrington Moore, Jr., a.g.e., ss. 91-94.

mali kriz, kötü hasat ve ekonomik nedenlerle soylulara ve Kilise'ye duyulan öfke Fransız Devrimi'nin temel sebepleri olarak karşımıza çıkar.²³⁹

Burke, yukarıda saydığımız, Devrim'e neden olan faktörleri (ekonomik sıkıntılar, mutlak monarşi) göz ardı etmez,²⁴⁰ fakat o, Devrim'den özellikle iki tabakayı sorumlu tutar: Para simsarları ya da spekülâtörler ve Fransız entelijansiyası. Bu iki tabaka Devrim'de söylem ve eylemleriyle büyük rol oynamış, soyluluğun, dinin ve Kilise'nin çöküşünde etkili olmuştur.

“...[B]u edebi adamlar [filozoflar ve edebiyatçılar], ne [on dördüncü] Louis'den ne de başka bir saltanat naibinden ya da kendinden sonra tahta geçen kişilerden feyz almadıkları gibi, o şatafatlı ve sağduyulu hükümlarlığın ihtişamlı döneminde olduğu kadar sistemli bir şekilde lütuf ve destekle saltanata bağlı kalamamışlardır. Eskiden saltanati korumakla kaybettikleri şeyi, Fransa'nın iki akademisinin ve bu beyefendilerin cemiyetinin yürüttüğü geniş çaplı Ansiklopedi çalışmasının bir nebze de olsa katkısı olmadan, bir nevi kendi kurumlarını tesis etmek suretiyle telafi etme gayreti içine girmişlerdir. Edebiyatçılardan ibaret bir entrika grubu, birkaç sene evvel Hıristiyan dinini tahrip etmek için kurallardan oluşan bir tür plan hazırlamışlardır. Şimdiye kadar sadece dini yayma çabası içinde olanlarda gözlemlenen bir hevesle bu gayenin peşine düşmüşlerdir. Başkalarını kendi dinlerine çevirme anlayışının en fanatik şekliyle hareket etmişler; bu sebeple de kullandıkları yöntemlere hizmet edecek bir zulüm ruhuna kapılmışlardır.”²⁴¹

Burke, “edebi adamlar”ın metafizik, soyut fikirleriyle; “felsefi maliyeciler”in de kilise'ye ait arazilerin müsaderesi, kağıt para (*assignat*) basımı²⁴² gibi onursuzluk ve “kumarbazlıktan” başka bir şey ifade etmeyen mali tedbirleriyle Fransa'yı yıkıma ve “mutlak monarşi”den daha beter bir oligarşiye hazırladıklarını savunur:

“Fransa'nın tamamen kurumlara çöreklenmiş tahrikçiler, *assignat* müdürlerinden oluşan kentlerdeki topluluklar ve kiliseye ait arazilerin satışıyla alakadar yediemin, araçlar, para simsarları, spekülâtörler ve tahtın, kilisenin, soylu sınıfının ve halkın yıkımı üzerine kurulu onursuz bir oligarşiyi oluşturan maceraperestler tarafından yönetileceğine dair kafamda hiçbir kuşku [yok].”²⁴³

Devrimciler siyasi iktidara sahip olabilmek ve güya ekonomik sıkıntıları giderebilmek için soyluluğa, kiliseye ve dine (dolayısıyla adalet ve merhamete) savaş açmışlardır.²⁴⁴ Burke'ün en keskin eleştirileri de bu kurumlara yönelik saldırılardır.

²³⁹ Roger Price, a.g.e., ss.117-121; Fatih Duman, a.g.e., s. 509. Devasa bir Fransız Devrimi literatürü bulunmaktadır. Fransız Devrimi'nin buna benzer açıklamaları konusunda bkz., Murray Bookchin, a.g.e., ss. 327-334; Eric Hazan, *Fransız Devrimi Tarihi*, çev. Nazlı Ceyhan Sümter, Say Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 21-59; Ernest von Aster, *Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri*, yay.haz. Şennur Şenel, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2004, ss.41-52; Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı: 1789-1848*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, ss. 66-68; Albert Soboul, *Fransız Devrimi'nin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 27-34.

²⁴⁰ Burke'ün Fransız Devrimi'ni hangi çerçevede yorumladığını üçüncü bölümde daha ayrıntılı şekilde tartışacağız.

²⁴¹ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.158.

²⁴² Bu konudaki eleştirileri için bkz., a.g.e., s.261, 262, 263, 264, 266, 268, 319.

²⁴³ a.g.e., s.268.

²⁴⁴ a.g.e., s. 117, 209, 229.

Çünkü bunlar, Montesquieu'nun da ileri sürdüğü üzere²⁴⁵ yerel örgütlenmeler, aile, cemaatler vb. ile birlikte toplumda despotizmi ve “bireyin atomizasyonu”nu önleyen “ara kurum”lardır.²⁴⁶ Kaldı ki devrimciler yalnızca soyluluğu ve dini ortadan kaldırmayı değil, toplumu bütünüyle yıkmayı misyon edinmişler ve “kendi ülkelerini fethe”²⁴⁷ kalkışmışlardır. Çünkü onlara göre geçmişe ait bütün kadim değerler, gelenekler, kurumlar ve önyargılar gereksiz ve hatta zararlıdır. Fakat Burke bunun tam aksini savunmaktadır; geçmiş ya da kadim değerler şimdiye ve geleceğe yön veren pusulamız, istikrarımızın ya da sürekliliğimizin teminatı ve sermayemizdir. Dolayısıyla ona göre devrimciler kendilerine “ait her şeyi hakir görerek bir nevi ticarete sermaye olmadan başlamış”tır.²⁴⁸

“Anlayışları, geçmişi; kadim olanı; insanoğluna ait hissiyatı hakir görmek ve yeni anlayışlara dayalı bir toplum kurmak olan kişiler, başkalarına nazaran insan ırkının daha iyi bir şekilde değerlendirilebileceğine inananlarımızdan, doğal olarak, gerek iktidardakileri gerekse kullandıkları araçları deneme aşamasındaki kişi ve tertibatlar olarak değerlendirmemizi beklemelidir. Ancak, otoritelerinden ziyade akıllarına daha fazla dikkat sarfettiğimizi bilmeleri gerekir. İnsanoğlunun o etkili önyargılarından hiçbirini lehlerine kullanmamaktadırlar. Düşünceye ve akla olan düşmanlıklarını açıkça beyan etmektedirler. Haliyle de, mevcut otoriteleri alaşağı eden, önyargının sağlayacağı faydalardan hiç medet ummamalıdır.”²⁴⁹

Burke'ün yukarıdaki satırlarda sözünü ettiği akıl reason değil, (hikmet) wisdom'dır; bu akıl, devrimcilerin itibar ettiği soyut akıl değil, “erdem” ve “tecrübe”nin rehberliğinden istifade eden akıldır. Önyargı/ lar da devrimcilerin tiksindiği türde yok edilmesi gereken “kalıp yargı”lar ya da “peşin hüküm”ler değil, akla rehberlik eden “ön-anlama”lardır. Önyargılar, gelenekler ya da değerler olmaksızın akıl, daima “pusulasız,” “sermaye”siz “çıplak akıl”dır.²⁵⁰ Devrimciler bu “çıplak akıl” rehberliğinde “[b]asiretin, ihtiyatın ve ferasetin yüzyıl[larca] inşa ettiği bir yapıyı, öfke ve cinnet”le harap etmiştir.²⁵¹ Burke'ün bu devrime acımasızca saldırmasının nedeni işte budur; ve bu saldırı, onu “muhafazakar” bir “sosyal filozof”a dönüştürmüştür. Nitekim o, “muhafazakar” duruşunu “mevcut kurumlara düşmanlığı felsefe ve din haline getirenlerin yaptığı gibi müesses nizama/kurumlarla kavgaya tutuşmak yerine,

²⁴⁵ Montesquieu'ya göre soylular, din adamları, yerel yönetimler, hukuk kurumları ve parlamentolar monarşiyi sınırlayan ya da kral ile halk arasındaki dengeyi koruyan “ara-erk”ler ya da “ara-kurumlar”dır. Bkz., Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, a.g.e., ss.404-406. Burke, Montesquieu'yu “çağı aydınlatan en muhteşem dahi” olarak görmüştür. Lock, a.g.e., s. 78.

²⁴⁶ Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerini üçüncü bölümde daha detaylı şekilde ele alacağımız için karşı çıkış noktalarına burada kısaca değineceğiz.

²⁴⁷ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.251.

²⁴⁸ Burke, a.g.e., s.63, 130.

²⁴⁹ a.g.e., ss. 227-228.

²⁵⁰ a.g.e., s.129.

²⁵¹ a.g.e., s.232; Himmelfarb, s. 86.

onlara sıkı sıkıya bağlanıyoruz. Yerleşik bir kiliseyi, yerleşik bir monarşiyi, yerleşik bir aristokrasiyi ve yerleşik bir demokrasiyi -her birini mevcut payesinde- muhafaza etmeye kararlıyız” diyerek ortaya koymuştur.²⁵²

Bize göre Burke, İngiliz ve Amerikan Devrimlerini onayladığı; Fransız Devrimi’ne karşı çıktığı için tutarsız ya da çelişkili bir pozisyona düşmez. Çünkü o, Fransız Devrimi’ni “hissiyatta, adapta ve ahlaki düşüncelerde devrim;” “filozoflar” ve “çıplak akıl” önderliğinde gerçekleşen bir “felsefi devrim”,²⁵³ “Akıl Devrimi” olarak görmüştür.

“Bizler, Rousseau’nun²⁵⁴ [mühtedileri] değiliz; Voltaire’in havarileri değiliz; Helvetius bizde pek ilerleme kaydedememiştir. Ateistler, bizim vaizlerimiz olamaz; deliler, kanun yapıcılarımız olamaz. Ahlak hususunda hiçbir keşifte bulunmadığımızı; esasen hiçbir keşifte bulunulamayacağımızı; keza bizler doğmadan çok önce idrakine varılmış olan devletin temel prensiplerinde ve özgürlük inancında da pek bir keşif yapmadığımızı biliyoruz. Bunların hepsi, mezarımız düşüncelerimiz üzerine toprak serdiğinde ve sakin bir mezar, kurallarını o cıvık lakırdımıza dayattığında düşünülecek mevzular. Biz İngiltere’de hala karnımızı deşip iç organlarımızı dışarı çıkarmadık. Hala, gayemizin sadık muhafızları ve aktif gözlemcileri olan doğuştan gelen o doğal duyguları ve tüm liberal ve insani ahlakın gerçek destekçilerini seviyor ve geliştiriyoruz. Tıpkı bir müzede tutulan dondurulmuş hayvanlar misali, insan hakları konusunda önemsiz pespaye ve kıymetsiz donuk eski kağıt parçalarıyla dolduracak şekilde çekip bağlamadılar bizi. Bilgiçlik ve ihanetle bozulmamış hislerimizin hala doğallığını ve bütünlüğünü muhafaza ediyoruz. Sinelerimizde insana yakışır gerçek yürekler var. Tanrı’dan korkuyoruz; krallara saygıyla karışık bir korkuyla yaklaşıyoruz; parlamentolarımıza sevgiyle; sulh hakimlerine görev duygusuyla; papazlara saygıyla; soylulara hürmetle yaklaşıyoruz. Neden peki?..Çünkü...başka hisler sahte ve yapaydır ve zihinlerimizi yozlaştırma, ahlakımızı bozma, bizi rasyonel özgürlük açısından uygunsuz hale getirme; ve bize alçak, ahlaksız ve hayasız bir cüretkarlığı öğreterek tatil eğlencemiz olma; hayatımız boyunca köleliği hak eden kişiler haline sokma eğilimindedir.”²⁵⁵

Burke’ün bu satırlarda kullandığı bütün “olumsuz” ifadeler Fransız Devrimi’nin eleştirileri olarak okunmalıdır. Yine bu satırlardan hareketle Burke için bu Devrim’in “etik”e/“ahlak”a; “Yüce”ye karşı devrim ya da “Yüce”nin yıkımı olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre Burke’ün Fransız Devrimi eleştirisini etik/ahlaki bir eleştiri olarak okumak mümkündür. Bu iddiayı bir sonraki bölümde tartışmaya açıyoruz.

²⁵² Burke, *Reflections on The Revolution in France*, s.188.

²⁵³ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 186.

²⁵⁴ Burke, Rousseau ‘yu, “kibir felsefesinin profesörü ve kurucusu” olarak nitelendirmiştir. Irving Babbitt, “Burke and the Moral İmagination”, *Edmund Burke:Appraisals&Applications*, s. 202.

²⁵⁵ Burke, a.g.e., ss.128-129.

2. YÜCE, MUHAYYİLE VE ETİK

Rab korkusudur bilginin temeli. Akıl Kutsal Olan'ı tanımaktır.

(Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahit, Süleyman'ın Özdeyişleri, 6-8/10)

“[Hikmete], en az inandığımız zaman ihtiyaç duyuyoruz.”²⁵⁶

“Kalbin kendi nedenleri vardır, akıl bunu hiçbir zaman bilemez. Hakikate akılla değil, sadece kalple ulaşabiliriz.

Blaise Pascal (1623-1662)

Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı.²⁵⁷

(Kitab-ı Mukaddes, İncil, Yuhanna, 1)

Özgür insanlar olarak yaşayın, ancak özgürlüğünüzü kötülük yapmak için bahane etmeyin.²⁵⁸

“Bizi mütevazı kılan şey bizi daha bilge kılanşeydir.”

Edmund Burke

²⁵⁶ Hans Jonas'tan iktibas eden Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev.Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016 (3.Baskı), s.28.

²⁵⁷ “Başlangıçta söz vardı” ifadesini “başlangıçta *logos* vardı” şeklinde okumak mümkündür. Yuhanna İncili'ne göre “logos” Hz.İsa ile özdeştir. *Logos*'u Burke'ün de çok önem verdiği “hikmet” olarak yorumlamak da mümkündür. “Hikmetin kaybı’...Stoacılar ile keşfedilen ‘hikmet’ anlamına gelen Yunanca *logos*'a Philo tarafından Hz. İsa'ya delalet etmek üzere ‘kelime’ anlamı verilmesiyle başladı. Ortaçağlar Avrupa'sında Aquinas gibi bilgeler tarafından *logos*'un Latince karşılığı olan *reason* ile Aristocu hikmete dönüş imkanları araştırılsa da buna Aydınlanma'nın ‘akıl’ anlamı vermesiyle hikmet tamamen kaybedildi.” Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmet Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. vii. *Logos* “her şeyi birleştiren ve ayıran güç”tür. Heidegger'in belirttiği üzere “...Greklerin...*logos*...ile kastettikleri şey ‘enstrümantal/araçsal rasyonaliteye dönüşerek dejenere olmuştu. *Logos* bir zamanlar insanlığı temellük eden ifşa edici güç anlamına gelirken, teknoloji çağında...insanların mülkü olan bir enstrüman/araç olarak görüldü.” Michael E.Zimmerman, *Heidegger/Moderniteyle Hesaplaşma:Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 332.

²⁵⁸ (Kitab-ı Mukaddes, İncil, Petrus'un 1.Mektubu, 1,2/16)

Edmund Burke “Yüce”yi keşfeden düşünürlerden biridir; “Yüce”nin modern kaşifidir; “Yüce” ile “güzel” arasındaki ontolojik farklılığın kaşiflerinden biridir. Temel ayrımlar/farklılıklar masum değildir. Temel ayrımlar anlaşılmaaksızın teoriler, dünya görüşleri ve düşünürler anlaşılabilir. Descartes için “ruh-beden”, Kant için “numen-fenomen”, Marx için “altyapı-üstyapı”, Weber için “özel akıl-araçsal akıl”, Tönnies için “cemaat-cemiyet”, Heidegger için “Varlık-varlık” ayrımı ne ise Burke için de “yüce-güzel” ayrımı odur. Bu temel farklılık anlaşılmaaksızın Burke anlaşılabilir. “Yüce” her durumda “muhayyel”dir; insanı “yüce”ye götüren meleke “muhayyile”dir. Etik’e açılan kapının eşliğinde “yüce” durur. “Yüce” yoksa etik de yoktur. “Yüce”siz insan ve toplumdaki söz etmek mümkün değildir; sadece “nihilist” insan ve toplum “yüce”sizdir; fakat “yüce” kural, “yücesizlik” istisnadır. Pagan toplumun pagan yücesi/yüceleri, Ortaçağ’ın “dini” yücesi/yüceleri, modern toplumun “modern” yücesi/yüceleri vardır. Yücesizlik derin bir boşluktur. Yüce’yi, muhayyileyi ve etik’i ve keza Burke’ü anlamak için “dil”e odaklanmalıyız. Çünkü dil, “yüce”nin, muhayyilenin ve etik’in evidir.

Yuhanna İncil’i “Önce söz vardı” diye başlar. “Önce söz vardı” demek, önce “Tanrı kelamı vardı” demektir; “önce söz vardı” demek, “tekrar et”; ve “hatırla”²⁵⁹ demektir. “Önce söz vardı”, geleneğe vurgudur. Burke’ün vurgusu söz’edir; yani geleneğe ve hikmete. Edmund Burke de ister dini ister felsefi referanslarla kadim “söz” geleneğine mensup bir fikir adamıdır. Modern çağın karakteristik özelliklerinden biri aynı zamanda “sözün düştüğü” çağ olmasıdır; modern çağ “sözün düştüğü”, “görme kültürü”nün ve “göz”ün “işitme kültürü” ve “söz” karşısında zafer naraları attığı çağdır. Modern çağ daha çok hayatı esir alan resmin, imajların, teknolojinin, “kesinliğin”, “manipülasyon”un çağıdır; daha az kelimelerin, kelamın, şiirin, işitmenin, belirsizliğin.²⁶⁰

²⁵⁹ Kur’anda inen ilk ayet “ikra ya da tekrar et”tir. Hüsamettin Arslan, “Nisbet’in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*’ne Derkenar: Etik-Cemaat,” Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. xv. Bilginin tekrarla ilişkisi konusunda bakınız, John. D Caputo, “Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, der.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002. ss.128-133.

²⁶⁰ Bu konuda bakınız, Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004; Gerald L. Bruns, “Dilin Zayıflığı Üzerine”, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler/İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, der.ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss.127-151. Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007. Ortaçağ “kulak” ve “işitme kültürü”nün, modern çağ “göz” ve “görme kültürü”nün egemen olduğu çağdır.

Söz'e vurgu aynı zamanda, doğal olarak dile vurgudur ve dil nasıl "belirsizliğin şiiri"²⁶¹ ise Burke de belirsizliğin hatibi, retorik ustasıdır. O, resmin karşısında şiiri, imajların karşısında kelimeleri öne çıkarır. Kelimeler ve şiir belirsizliği temsil eder; resim ve imajlar ise kesinliği.²⁶² Bu nedenle Burke'ün dünyası ölçülebilir, hesaplanabilir, rasyonel olana ya da apriori sistemlere referansla inşa edilen bir dünya değil; "mucize"lerin ve "belirsizliğin dünyası"dır. Belirsiz olanın ve dehşetin gücünü vurguladığı *Inquiry* Burke'ü estetik alanında önemli bir şahsiyet haline getirmiş ve bu vurgu onu aynı zamanda 18.yy klasisizminden ayırmıştır.²⁶³ Keza Burke'ün "yüce" ve "güzel"²⁶⁴ e ilişkin görüşü onu Platonik; rasyonel, oran/orantıya dayalı güzellik anlayışından da farklılaştırır.²⁶⁴

Platonik güzellik anlayışı kesinlik fikri içerir. Modern çağ da bir kesinlik arayışı çağıdır. Her alanda kesinlik; felsefi, dini, ahlaki, politik, bilimsel vs. vs.²⁶⁵ Ortaçağdan modern çağa geçiş sürecinin sancıları felsefi, bilimsel, politik, dini alana kesinlik arayışı çabası olarak yansımıştır. Burke aynı zamanda düşünce yapısını modern çağın bu kesinlik arayışının ve Aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği bir şahsiyettir. Ancak Burke daha önce de belirttiğimiz gibi tipik bir Aydınlanma düşünürü değildir. Örneğin genelde Aydınlanma'nın, özelde Fransız Aydınlanması'nın büyük harfle Akıl'a vurgusu bir anlamda Platon'cu rasyonalizme²⁶⁶ dönüştür. Fakat Burke Platoncu rasyonalizmi

²⁶¹ Dilin belirsizliği konusunda bakınız, Gökhan Yavuz Demir, a.g.e, s.159.

²⁶² Bu konuda bakınız, W.J. T Mitchell, *İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji*, çev.Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 67-190,147.

²⁶³Russell Kirk, *Edmund Burke/A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle-New York, 1967, s. 32, 33. Burke "kelimelerin objektif şeylerin kesin/tam sembolleri olması gerektiği yönündeki rasyonalist argüman"a karşı çıkar. a.g.e., s. 33.

²⁶⁴ Platon'un estetik hakkındaki görüşlerinin aslında ahlak ve siyaset felsefesiyle derin bağlantıları vardır. Örneğin *Şölen* (Symposion) sadece güzellik, aşk ya da Eros vb. hakkında değildir. Platon'da güzel ve iyi ideası en yüce ideadır. Güzele yönelme, iyiye yönelme aslında iyi bir topluma, yaratıcılığa, ölümsüzlüğe, idealar dünyasına yönelmedir.

²⁶⁵Modernitenin kesinlik arayışı için bakınız, Stephen Toulmin, *Kozmopolis:Modernitenin Gizli Gündemi*, çev.Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss.100-115. Ayrıca Zygmunt Bauman'ın modernlik, düzen, kesinlik, müphemlik konularını siyasetle – özellikle ulus devlet, Nazizm, soykırım, Stalinizm vb.– ilişkilendirerek ele aldığı takdire şayan şu çalışmasına bakınız, Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

²⁶⁶ "Rasyonalizm bilme eyleminin bir varoluş eylemi olduğunu reddeder. Fakat eğer gerçeklik bilginin karşısında duruyor ise, bu durumda bilgi ile gerçeklik arasında hiçbir iç bağlantı yok ve bilgi gerçekliğin parçası değil demektir. Bu yüzden bilgi *bir şey değil, bir şey hakkındadır*. Bilen özne bu bilgiyi ciddiye almaz. Onun için gerçek düşüncelerin dünyası diye bir şey yoktur ve reel olanla ilgili fikirlerle başbaşadır sadece; Tanrı yoktur, bilen öznenin araştırdığı Tanrı hakkındaki muhtelif fikirler vardır yalnızca; gerçek iyilik ve kötülük yoktur, iyi ve kötü hakkındaki farklı fikirler vardır vb."... " 'Bilen özne gerçekliğin bir parçasıdır ve akıl kendisini aşan, ancak içinde yer aldığı trans-anlaşılabilirliğin karanlık alanına dalar.'"der N.Hartmann. Nicolay Berdyayev, *İnsanın Yazgısı/Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.5.

hiçbir zaman benimsememiştir. Platon'a göre ide olarak güzellik mükemmeliğe bağlıdır; güzel, matematiksel oran/orantıya sahiptir. Oysa Burke'e göre güzellik de insan gibi kusurludur; objektif bir standarda göre ölçülemez, çünkü değişkendir.²⁶⁷ Keza o, "güzel" in matematiksel, kesin olduğu için değil, değişken ve "kusurlu" niteliğinden dolayı güzel olduğuna inanır.

Egemen/müesses felsefe tarihinin bir nevi dikatomilerin tarihi olduğunu söylemek mümkündür: "Birincil nitelikler-ikincil nitelikler", "olgu-değer," "beden-ruh", "akıl-duygu," "rasyonel-irrasyonel," "gerçeklik-dil," "kesinlik-belirsizlik" vs.²⁶⁸ Bilindiği üzere felsefe tarihinde tercih genellikle birinciden yana olmuştur; yani akıl, rasyonel olan, gerçeklik, kesinlik vb.²⁶⁹ Hiç kuşkusuz modern çağ düşünürlerinin çoğunun tercihi de belirsizlikten değil, kesinlikten yanadır. Akıl'a, gerçekliğe, görseleliğe, matematiksel olana ve kesinliğe vurgu modern çağda tam anlamıyla kristalize olmuştur. Bu kesinlik arayışı, örneğin dil teorilerinde belirsizliğin lanetlenmesi şeklinde tezahür etmiştir. Modern dil teorisyenlerinin bir kısmı dil karşısında gerçekliği ve olguları ön plana çıkarmış ve "dilin belirsizliği"nden kurtulmak istemiştir. Çünkü onlara göre mesela gündelik dil "ön yargı"ların, değerlerin, "hurafe"lerin taşıyıcısıdır. Burke'e göre de kelimeler belirsizdir; ve dil ön yargıların, değerlerin ve hurafelerin taşıyıcısıdır; ancak bu, ne kurtulmaya çalışılacak, ne kurtulabilecek bir durumdur. Çünkü kelimelerin ve dilin belirsizliği, insanoğlunun yazgısı ve hatta belki de, kesinliğin "dogmatik", "despotik" dünyasından²⁷⁰ kaçış kapısıdır. İmajlar bize gerçekliği ve hatta illüzyonu dayatırken, kelimeler özgürleştirir.²⁷¹ Burke'e göre kelimeler "Yüce"dir; ve "Yüce" belirsizdir. Özetle, Burke

²⁶⁷ "Hakiki güzellik farklı açılardan görünür yalnızca ve o zaman bile her ışıpta ve her zaman değil. Gerçek güzellikte her zaman keşfedilecek bir şey vardır. Çirkinlikle flört eder. Risklerine girer. Albenisini zaten çirkin görünen taraflarından alır...Prousta göre güzel kadın hayal gücünden yoksun erkeğe bırakılmalıdır. Güzel tekildir...Klasik orantılara sahip bir nesne özgün değildir. Bütün güller aslında birbirinden farklıdır." Alain De Botton, *Aşk Üzerine*, çev. Ahu Antmen, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 93, 94, 95.

²⁶⁸ Bu konu için bakınız, Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 550-557.

²⁶⁹ Düşünce tarihinin dikatomilerinden biri de elbette kadın-erkek dikatomisidir. Burada erkek akılla, kadın duyguyla özdeşleştirilmiştir. "Olgular erkek, kelimeler dişidir." (Hüsamettin Arslan) Erkek, kadının belirsizliği karşısında kesinliği temsil eder ve bu nedenle daima tercih edilesidir. Modern çağın Akıl'a vurgusu, Akıl daima "erkek"le özdeşleştirildiği için feminizm açısından aynı zamanda "erkek"e vurgusu olarak okunabilir. Feminizmin Aydınlanma'dan mülhem ilk formları bu nedenle eleştiri konusudur. "Erkek Akıl" konusunda bakınız, Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl/Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

²⁷⁰ Bir şey kesin ise, onun üzerine yeni bir şey söylemek mümkün değildir.

²⁷¹ Dil ve imajlar konusunda bakınız, Jacques Ellul, a.g.e; Gökhan Yavuz Demir, a.g.e.

modern çağın ahlaki, siyasi, kültürel ve dini kesinlik arayışından etkilenmiştir, fakat o kesinliği insanın sonluluğu ve sınırlılığında; “Yüce”nin sınırsızlığında bulmuştur.

“Yüce”, estetik’in önemli kavramlarından biridir. Ancak Burke için yüce, bir estetik kavramından veya kategoriden daha fazlasıdır; onun için Yüce, nihai noktada Tanrı’dır. Filozof romancı Dostoyevski bize “Tanrı’nın olmadığı bir dünyada bizi kötülük yapmaktan kim alıkoyabilir?” diye sorar. Söylemeye bile gerek yoktur ki Dostoyevski’nin zihnini meşgul eden problem “etik problemi”dir. Genel olarak felsefenin varlık, insan ve bilgi sorunu ya da başka bir söyleyişle ontoloji, epistemoloji ve Immanuel Kant (1724-1804), Johann Gottfried von Herder (1744-1803) ve Max Ferdinand Scheler (1874-1928)²⁷² gibi şahsiyetlere uzanan felsefi antropoloji,²⁷³ etik olmaksızın düşünülemez.

Elinizdeki metnin bu bölümü, Burke’ün Yüce’ye vurgusunun etik’e vurgu olduğunu ortaya koymayı deniyor. Burke epistemolojisini, estetik’ini ve siyaset felsefesini Yüce üzerine kurmuştur. Ona göre insan epistemolojik olarak sınırlı bir varlıktır. Estetik alanda insanın sınırlılığı karşısında Yüce, sınırsızlığın, belirsizliğin, ihtişamın, sonsuzluğun ifadesidir. Belirsizlik dehşet ve korku yaratır.²⁷⁴ Yüce tecrübesi ölüm, terörden duyulan korku, haşmet, saygının vb.nin tecrübesidir. İnsanoğlu sınırsızlık, belirsizlik, sonsuzluk karşısında korkuya, huşuya ve saygıya kapılır. Fakat nasıl ve neden? Yüce nedir ve yüce tecrübesi tam olarak nasıl bir tecrübedir? “Muhayyile” nedir ve Yüce ile ilişkisi nedir? Burke’ün Yüce’sinin ve muhayyile kavramının etikle bağı nasıl kurulabilir? Bu sorulara cevap verebilmek için bu kavramların anlamlarına göz atmamız ve Burke’e “estetik filozofu” kimliğini armağan eden *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir İnceleme*’sini tartışmaya açmamız gerekir.

²⁷² Aristoteles ve Platon’dan beri felsefe etik hakkındadır. Scheler, Kant ve Herder’in etik hakkındaki belli başlı çalışmaları şunlardır: Max Scheler, *Phenomenology and Theory of the Feeling of Sympathy and of Love and Hate*(1913), *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value* (Birinci kısım, 1913, İkinci kısım, 1916); Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009. Scheler’e göre “Kant’ın etiği biçimsel bir etikdir; çünkü eylem ve davranışlar konusunda bağlayıcı bir maddi zenginlikler öğretisi geliştirmeyip, aksine bir eylemin ahlakiliğini onun biçimine bağlı kılar; başka deyişle, eylemin doğruladığı kuralın, mutlak emredilecek bir yasa biçimini alacak şekilde genelleştirilip genelleştirilemeyeceğine bakar sadece.” Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev.Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss.199-200.

²⁷³ Anthropos+logos; insan ve logos.

²⁷⁴ Modern çağda belirsizlikten duyulan korku ve nefret konusunda Zygmunt Bauman’ın şu dikkat çekici çalışmalarına bakılabilir. Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev.Kemal Atakay, Metis Yayıncılık, İstanbul, 1996; Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*.

Yüce²⁷⁵ yüzyıllardır yazarların, sanatçıların, filozofların ve teorisyenlerin “belirsiz” olarak tasvir ettikleri, “büyüklük,” “büyüleyicilik,” “baskınlık” vb. ile ilişkilendirdikleri bir kavramdır; izleri Latince sublimis’e kadar sürülebilir; “sub (up to) ile limen (intel, lafzi anlamda bir kapının en üstü/üst pervazı)”nin birleşimidir. Mesela “mimari bir yapı”, “dağ”, “deniz” vb. ya da “düşünce” veya bir ifade şekli, “kahramanca bir eylem” yüce olabilir. Yüce hissi, yüceltme, bir şeye yüksek değer atfetme hissidir. O aynı zamanda bir “zihin durumu”, bir düşünme modu, bir halet-i ruhiyedir. İhtişamlı yapılar, sınırları belli olmayan objeler, sonsuz şeylerin tahayyülü insanda huşu duygusu veya ulvi duygular uyandırır. Örneğin, kıyameti hayal etmek yücedir.²⁷⁶ Ve elbette savaş bile yüce olabilir.²⁷⁷

Yüce, insanda “zayıflık” hissine yol açar. İnsan bir şeyi yüceltirken, kendisini küçültür. Romantik şair John Keats (1795-1821) ‘Elgin Mermerlerini Seyreyleme Üzerine’ (On Seeing the Elgin Marbles) şiirinde yüce karşısındaki “kognitif zayıflık duygusu”nu harikulade şekilde tasvir eder:

Ruhum çok zayıf – fanilik
Üzerimde gönülsüz uykular gibi ağır bir yük
Ve her biri muhayyel bir zirve ve dik
Tanrısal Eza/cefa ölmem gerektiğini söylüyor bana
Gökyüzünde seyreden hasta bir kartal gibi
Fakat ağlamak soylu bir lüks
Beni taşıyacak bulut yüklü rüzgarlardan yoksunum
Sabahın ilk ışıklarına açılan tazelik
Beynin tasarlanmamış zaferleri gibi
Tasvir edilemeyen bir kinle kalbi hayata döndüren
Belki de en baş döndürücü/sersemletici acı bu
Yunan ihtişamıyla kabalığını harmanlayan
Boşa harcanan zaman
– dalgalı bir denizle –
Bir güneş – cesametın gölgesi.²⁷⁸

Yüce kavramına ilk olarak Longinus’un (MS. 1 ya da 3. yy) *Yüce Üzerine*’inde (*Peri Peri Hypsous ya da On Sublimity*) rastlanır. Bu metin estetik hakkında bir incelemedir. Yüce, konuşma ve şiirde ihtişamın etkisini, insan algısının doğanın haşmeti karşısındaki acziyetini, idraki aşmayı ifade eder. Longinus’a göre yüce özellikle “politik belagat”te ya da “epik dize”de etkilidir; yüce söylemi dinleyiciyi ya da

²⁷⁵ Longinus, Milton, Homer, Burke, Kant, Lyotard, Derrida, Lacan, Zizek vb. düşünürler Yüce kavramıyla ilgilenmiştir. Philip Shaw, *The Sublime*, Routledge, London-New York, 2006.

²⁷⁶ a.g.e., s., 1,2.

²⁷⁷ Michael E. Zimmerman, a.g.e, s. 117, 118.

²⁷⁸ İktibas eden, Philip Shaw, a.g.e., ss. 2-3.

okuyucuyu “saf retorik güç”le bir fikrin etkisi altına alır ve onların rasyonel güçlerini ya da algılarını hükümsüz bırakır.²⁷⁹

Burke, *Inquiry*'yi Longinus ve İskoç Aydınlanması düşünürleri (Reid, Hutcheson, Smith, Joseph Addison gibi isimler)²⁸⁰ etkisiyle kaleme almıştır. O, Kant'ın²⁸¹ yalnızca “psikolojik gözlemler”de bulunduğunu ve yüce ve güzel tecrübelerimizin zihinsel etkilerinin nedenlerini anlamadığını²⁸² ileri sürdüğü bu eserine, yani *Inquiry*'ye Yüce bahsinden önce, ilk olarak hazza ilişkin örneklerle başlar. Metninde, amaçlarından biri²⁸³, göreceliğinin farkında olsa da benzerlikler yoluyla hazzın “evrenselliği”ni ortaya koymaktır:

“...[Haz/zevk] tartışılmaz denildiğinde, bunun tek anlamı, herhangi bir kişinin herhangi bir şeyin tadından keyif mi, acı mı duyduğunun kesin olarak söylenemeyeceğidir. Bu görüşe elbette itiraz edilemez ama tat duyusuna doğal olarak hoş ve nahoş gelenin ne

²⁷⁹ a.g.e., ss. 4-5.

²⁸⁰ Addison, Hutcheson, Shaftesbury, Burke konusunda bakınız, Maurizio Ferraris, *İmgelem*, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, ss. 77-85. Ayrıca bkz, Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, Sayı Yayınları, 2006, ss.65-180.

²⁸¹“Bilme cesareti göster” (Sapere aude) ya da “aklını kullanma cesareti göster” der Kant. “Latinlerde sapio sözünün mecazi anlamı doğru hissetmekti; doğru öğreti ve bilgeliğin bilime üstünlüğü anlamına gelen İtalyanca sapere (bilmek) sözü de buradan gelir.” İtalyan gazeteci, deneme yazarı, dil bilimci Niccolò Tommaseo'dan (1802-1874) iktibas eden Italo Calvino, *Jaguar Güneş Altında*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1997, s.31. Aslında buradan yola çıkıldığında “Sapere aude/Bilme cesareti göster” ifadesi “hikmete başvurma cesareti göster” olarak da yorumlanabilir; fakat elbette Kant'a göre değil.

²⁸² Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s., 140, 141, Kant'a göre Burke'ün öne sürdüğü estetik hazların evrenselliğinden söz etmek mümkün değildir. Bakınız, a.g.e., s.142, 152. “Bir nesneyi haz ile algılar ve yargılarım: Bu [empirik] bir yargıdır. Onu güzel bulurum, e.d. bu hoşlanmayı herkese zorunlu olarak yükleyebilirim: Bu ise bir apriori yargıdır.”s.,155. “Doğadaki Yüceden haz da [akıl yürüten] seyretmenin hazzı olarak hiç kuşkusuz evrensel paylaşım isteminde bulunur, ama daha şimdiden bir başka duyguyu, yani duyularüstü belirleminin duygusunu varsayar ki, ne denli karanlıkta olursa olsun, ahlaksal bir temeli vardır. Ama başka insanların onu dikkate alacaklarını ve doğanın yabanıl büyüklüğünü seyretmekten hoşlanacaklarını (ki gerçekten onun oldukça ürkütücü olan görünüşüne yüklenemez) varsaymada aklanmam saltık olarak söz konusu değildir. Gene de her uygun fırsatta bu ahlaksal eğilimlere dikkat edilmesi gerektiği olgusunu göz önüne alarak, o hoşlanmayı herkese yükleyebilirim, ama ancak ahlaksal yasa aracılığıyla ki kendi yanından yine usun kavramları üzerine temellenir.” a.g.e., s.159. Kant'a göre “[estetik haz] verili bir tasarımdaki duygumuzu bir kavramın aracılığı olmaksızın evrensel olarak iletilebilir kılan şeyi yargılama yetisi olarak bile tanımlanabilir.” a.g.e., s.162. Burke'ün “yüce”si insanın sınırlılığının kanıtı; Kant'ın Yüce'si sınırsızlığımızı keşfetmenin bir imkanıdır. Fatih Duman, a.g.e, s. 102; Kantta terör Burke'te olduğu gibi yüce duygusunun yeterli nedeni değildir. Bakınız, Christine Battersby, *Sublime, Terror and Human Difference*, Routledge, New York, 2007, s. 27. Kant “sempati” ve “ahlaki his” kavramlarını Smith'ten ödünç almış ve yüce konusunda Burke'ten etkilenmiştir, ancak bu konuda sadece Burke'ün etkisi altında olduğunu söylemek haksızlık olur. Bakınız, Doğan Göçmen, “Immanuel Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Üzerine Gözlemler*’i” *FelsefeLogos*, no:42, 2011(3), ss.11-12. Kant'ın yücesi konusunda ayrıca bakınız, Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989, ss. 152-172; İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, ss.226-228; Immanuel Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul, 2010.

²⁸³ “Benim bu incelemedeki amacım, [muhayyilenin] etkilenmesini düzenleyen ve haklarında tatmin edici şekilde [akıl yürütmenin] yöntemlerini verecek kadar değişmez, kesin ve genel kuralların olup olmadığını bulmaktır.” Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev. M.Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2008, s.17.

olduğunu, hem de yeterli kesinlikle öne sürebiliriz. Lakin, birisine has ya da sonradan edinilmiş bir damak tadından konuşuyorsak, o zaman alışkanlıklarını, önyargılarını ya da marazlarını bilmeli ve bunlardan bir sonuca varmalıyız. İnsanlar arasında görüş birliği yalnızca Tat duygusuyla sınırlı değildir. Görme duygusundan gelen haz ilkesi de herkeste aynıdır. Aydınlık karanlıktan daha keyif vericidir. Yeryüzünün yeşile büründüğü, gökyüzünün sakın ve parlak olduğu yaz mevsimi, her şeyin daha farklı görüldüğü kıştan daha hoştur...Genel olarak düşünüldüğünde bence [haz/zevk] denilen şey, en geniş anlamıyla, basit bir kavram olmayıp duyulara ait temel hazların algılanışının, [muhayyileyle] ilgili ikincil hazların ve [muhakeme melekesinin] bu sayılanlarla çeşitli ilişkileri ve insanın tutkuları, davranışları ve eylemleri[yle ilgili] sonuçların[ın] kısmen bileşiminden oluşur.”²⁸⁴

Burke’e göre insan, her tür nesneyle “duyular”, “muhayyile” ve “yargı melekesi” vasıtasıyla ilişki kurar. Dış dünyayla ilişkimizi belirleyen şey öncelikle duyulardır.²⁸⁵ Fakat duyular kadar ve elinizdeki metnin tezleri açısından son derece önemli bir diğer meleke “muhayyile”dir.

Muhayyile ya da hayal gücü felsefe tarihinde ilk olarak Aristoteles tarafından *Ruh Üzerine (De Anima)*’de “Phantasia” şeklinde kullanılmıştır. “Phantasia” bir ara melekedir ve “akıl (nous)” ve “hissetme (aisthesis)”den ayrılır. Phantasia bir şeyin “tezahür”ü, “temsil”i, “suret”ini ifade eder. Kavram ilerleyen zamanlarda akıl ve hislerle ilgili temsillerin ortaya çıkmasına sağlayan melekeyi ifade etmeye başlamıştır. Phantasia daha sonra *imaginatio* ile karşılanmıştır. Klasik Alman metafiziğinde, Christian Wolff (1679-1754) ve estetik’in kurucusu Alexander Gottlieb Baumgarten²⁸⁶ (1714-1762) ile birlikte “Einbildungskraft”/ “içte(n) biçimlendirme gücü” olarak yer almıştır. Türkçe’de ise hayal gücü; Osmanlıca “*heyûlâ*”, Arapça “*hayûlâ*”dan mülhemdir; kavramın aslı ise Yunanca “*hûle*”dir; yani, “ruhsal” ve “akli” her türlü malzemeyi işleyen, düzenleyen meleke.²⁸⁷

²⁸⁴ a.g.e., s. 19, 28.

²⁸⁵ a.g.e., s. 17. Hume’da da bu sıralama duyum, muhayyile ve düşünce şeklindedir. Maurizio Ferraris, a.g.e., s. 79.

²⁸⁶ Baumgarten, 1750’de ilk cildi, 1758’de ikinci cildi yayımlanan *Aestetica* adlı çalışmasında estetiği “duyusal idrakin bilimi” olarak tanımlamıştır. Ona göre “duyular yargıda bulunur...yani güzelliğin içerisinde düşünce vardır ve bu temelde estetiğin duyusal bilmenin bilimi olduğu meşrulaştırılır. Kant’a göre duyular yargıda bulunmazlar, yani Baumgarten’in kullandığı anlamıyla duyusal bilmenin bilimi kendi içinde çelişkili bir ifadedir.” Maurizio Ferraris, a.g.e., s.100, 102.

²⁸⁷ Çıvgın, Ayşegül, *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi*, Doktora Tezi, Bursa, 2014, ss. 8-13; “Kant’ın hayal gücü teorisine dair en önemli katkısı, tecrübenin tesisinde hayal gücünün epistemolojik rolünü göstermesinden oluşmaktadır. Onun, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, hayal gücünün, anlama yetisinin kavramlarını şematize eden ve hislerin görüsel muhtevasını terkip eden transandantal bir görev yerine getirdiğine dair görüşleri, hayal gücüne daha önce hiç sahip olmadığı kadar itibar kazandırmıştır.” a.g.e., s. 260. “Kant’ın tahayyül kudretiyle *Yargı Gücünün Eleştirisi*’sinde ikinci kez karşılaşması sadece estetik alemiyle bir karşılaşma değildir; aynı zamanda, insan soyunun daimi, toplumsallaştırılmaz toplumsallık yetisiyle ilgili etik-politik bir karşılaşmadır. Bununla beraber Kant – Rundell, Arnason, Marcus ve Castoriadis’in hepsinin de kaydettiği gibi-, tahayyülün yaratıcı ve kurucu kudretiyle ilgili bu vukufundan geri çekilir ve –özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*’nin tahayyül gücünün ‘anlayış gücü (intellect) ve sezgi arasında görece daha alt ve aracı bir role

“[Muhayyile] (immaginazione) namevcut olanın akılda tutulmasıdır (ritenzione)...Spesifik anlamda, *imaginatio, sensus communis* tarafından toplanan formları akılda tutma melekesidir... [Muhayyile] duygu ile akıl arasındaki sınırlarda ikamet eden bir melekedenden ziyade, duygu ve akli önceleyen ve mümkün kılan şeydir...[S]ezgiyle zihin arasında, zihinle duyunun sınırlarında bulunmaz;[muhayyile] bunların her ikisinin de ortak kökenidir... [O] olmadan akla hiçbir şey gelemez.”²⁸⁸

Muhayyileyi teoloji kontekstinde açıklamak da mümkündür. Bolşevik Devrimi’ne totaliter, otoriter karakteri nedeniyle muhalefet eden eski Marxist; hayatının ilerleyen dönemlerinde mistik, Hıristiyan varoluşçu olarak karşımıza çıkan Rus düşünür Nicolay Berdyaev’e (1874-1948) göre muhayyile ya da tahayyüle ilişkin argümanlar son kertede Tanrı’ya dayanır:

“Tanrı dünyayı tahayyül vasıtasıyla yaratır. Tanrı’da tahayyül mutlak ontolojik güçtür. Tahayyül insanın ahlaki ve spiritüel hayatında çok büyük bir rol oynar. Onsuz sanat eseri, onsuz teknik ya da bilimsel keşif, onsuz ulusların ekonomik ya da politik hayatını düzenleme planları olamaz. Tahayyül bilinçaltının derinliklerinden, dipsiz özgürlükten doğar. Tahayyül her formda Platonculuğun yorumladığı gibi sadece zamandışı kalıpların/modellerin taklidi değil, aynı zamanda daha önce hiçbir zaman varolmamış imajların hiç-varlığın/hiçliğinin/yokluğunun yaratımıdır.”²⁸⁹

Kimilerine göre Giambattista Vico (1668-1744), muhayyileyi en iyi anlamış isimlerden biridir. Mesela, 20.yy ilk yarısının önemli estetik filozoflarından İtalyan Benedetto Croce (1866-1952) Vico’ya, [muhayyileyi] “Platon’un hapsetmiş olduğu aşağılık konumdan kurtarmış olma meziyetini atfeder.”²⁹⁰ Muhayyile, Burke ve dolayısıyla bizim açımızdan hayati önemi haizdir, çünkü elinizdeki metindeki birçok kavramla içiçe geçmiştir. Muhayyile dille, yüceyle, etikle ilişkilidir; mesela tahayyül, sempatinin (ve empatinin) “doğal kaynağı”dır; başkalarının acılarına yalnızca, tahayyül yoluyla ortak olabiliriz.²⁹¹ “Hayal gücü bireysel psikolojinin ötesine, ortak dünyaya geçme yetisidir ve kendine mesafe alma yetisini içerir...[H]ayal gücü... “insandaki gayri insani öge”[dir]; buradaki “gayri” öneki, insanın içindeki kendine mesafe alma yetisine ve kendisindeki ve başkalarındaki içsel çoğulluğu tanımasına gönderme

havale edildiği’ (Arnason) ikinci basımında –yeniden, eleştiri veya Ricoeur’un deyimiyle, eleştirel bilinç ile yaratıcılık, akıl ve tahayyül gücü, bilim ve sanat arasındaki klasik ayrıma döner.” G. Robinson ve J.Rundell, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev.Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.18, 19.

²⁸⁸ Maurizio Ferraris, a.g.e., s.7, 9, 20, 110, 111.

²⁸⁹ Nicolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı:Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği,Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 95-96. Muhayyile, yaratıcılık etik’inin, bir diğer deyişle özgürlük etik’inin nihai kaynağıdır. Çünkü ahlaki problemler ortaya çıktığında herkes için geçerli sayılabilecek tek bir çözüm yoktur. Her seferinde ayrı bir bireysel yaratıcı hamle gerekir. a.g.e.,s.97.

²⁹⁰ Maurizio Ferraris, a.g.e., s.93.

²⁹¹ Himmelfarb, a.g.e., s.137.

yap[ar].”²⁹² Bu nedenle muhayyile, bize göre ara ya da yardımcı meleke olmaktan çok daha fazlasını ifade eder.

“Algı'dan söz etmek, muhayyileden söz etmektir. Yine algı'dan söz etmek, aynı zamanda, dil'den ve sözcüklerden söz etmektir. Dahası, algıdan söz etmek, gerçek'ten, içine doğduğumuz ve başa çıkmak için uğraştığımız hayatın (acı ve katı) gerçeklerinden söz etmek demektir. Kısacası algı, yalıtılmış bir şey değildir. Algı, bütün insanlığı ilgilendiren ve kişinin, kişinin olduğu kadar da kişinin tecessüm ettirdiği dilin de muhayyileye dayalı arayışlarıyla yakından ilgili bir tecrübedir. Burada bilerek, kasten "tecessüm ettirdiği" ifadesini kullanıyoruz; çünkü dil, bizim bütün dünya yapımıza nüfuz eder, etmiştir. Ve gerçek anlamda dil, bize sahip olduğu kadar; biz de dile sahibiz. Algıladığımız şeyler, gözlerimizin önünde teşekkül eden gerçeklikler, deyim yerindeyse, meçhulden gelmezler ve zannedildiği gibi o kadar da gelişigüzel bir şekilde oluşmazlar. Hayatın gerçekleri, insanlığın ve insan teklerinin oluşturdukları hakikatlerdir. Açık ki, hayatın gerçekleri, ne ise odur ve başka türlü de olabilirdi. Bununla birlikte, başka türlü değildir ve bu tür mevcudiyetlerle nasılsalar öylece ilgilenmek insanlığın pek çoğunun işidir - ve ayrıcalığıdır.”²⁹³

İnsan dile ve muhayyileye dayalı düşünür; birbirini var eden dil ve muhayyile, düşünce ve algı dünyamızı inşa eder. Burke'ün dil ve muhayyileye ilgisi bizim için bu yüzden önemlidir. Ona göre, Tanrı'nın lütfu muhayyile ve tutkular aklı önceler. O, en iyi estetik haz söz konusu olduğunda da “müdrake”nin rolünü vurgular, fakat bizim düşünce, imaj ve anlam dünyamızı çepeçevre saran, tutkular ve muhayyiledir. Muhayyile haz ve acının en etkili alanıdır. Yüce, muhayyile olmaksızın düşünülemez. Burke, *Inquiry*'de muhayyileyi şu cümlelerle anlatır:

“Duyuların sunduğu acı ve hazları beraberinde taşıyan kavramların yanı sıra insan zihninin, şeylerin imgelerini ya canı istediği zaman duyuların algıladığı sıra ve biçimde temsil eden ya da bu imgeleri farklı bir sıraya göre yeni bir biçimde birleştiren kendine has bir tür yaratıcı gücü vardır. Bu yetinin adı [muhayyiledir] ve zeka, hayal, icat yeteneği ve benzeri biçimde adlandırılan her şey bu yetiye aittir. Fakat şu da unutulmamalıdır ki, [muhayyile] yalnızca duyular yoluyla edindiği kavramların düzenlenmesinde değişiklikler yapabilir. Tahayyül gücü korkularımızın ve umutlarımızın ve bunlarla bağlantılı tüm duygularımızın diyarı olduğu gibi, haz ve acının da en kapsamlı etki alanıdır ve [muhayyile] herhangi bir asıl etki yoluyla bu üstün nitelikli kavramlarla etkilemek üzere tasarlanan her şeyin tüm insanlar üzerinde hemen hemen eşit etkisinin olması gerektir. Zira muhayyile yalnızca duyuların temsilcisi olduğundan, muhayyilenin imgelerden hoşnut ya da hoşnutsuz olması, yalnızca duyuların gerçeklerden hoşnut ya da hoşnutsuz olmasını sağlayan aynı ilke doğrultusunda gerçekleşir. Bunun sonucu olarak, insanların muhayyileleri arasında da, duyuları arasında olduğu kadar yakın bir mutabakat olmalıdır.”²⁹⁴

Burke'ün muhayyile hakkındaki tasarımı sosyolojiktir; o, hazla ilişkili bir ortaklıktır; temelinde geleneğin yattığı bir ortaklık. Burke'e göre muhayyile duyulardan bağımsız değildir. Muhayyile yaratıcıdır, fakat yine de “duyuların temsilcisi”

²⁹² Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük*, çev. Cemal Yardımcı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s.56.

²⁹³ Edward L. Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, çev. Yusuf Kaplan, Açılımkitap, İstanbul, 2008, s. 98.

²⁹⁴ Edmund Burke, a.g.e, ss. 21-22 . Aynı zamanda bakınız, Edmund Burke, “On Taste”, *The Harvard Classics-Edmund Burke on Taste, on the Sublime and Beautiful, Reflections on the French Revolution, A Letter to a Noble Lord*, ed.Charles W.Eliot, P.F.Collier&Son Corporation, New York, 1937, ss. 16-17.

konumundadır.²⁹⁵ O, insanlar arasında duyular, hazlar konusunda ortaklık gördüğü gibi, aynı şekilde muhayyileleri arasında da uzlaşma görür. Hazlar söz konusu olduğunda akıl devreye girmeksizin bizi ilk olarak etkileyen şey muhayyiledir.²⁹⁶ Estetik haz, duyarlılıklara²⁹⁷ bağlıdır ve zihnin muhayyileden kaynaklanan hazza eğilimi yoksa doğru bir yargıya ulaşmak zor olabilir. Ancak duyarlılık her durumda doğru yargı üretemeyebilir. Yine de ona göre duyarlılıkların ve saf muhayyilenin sağladığı haz, doğru bir yargıya varan kişinin hazzından çok daha fazladır.²⁹⁸

“Yargı yetisi çoğunlukla [muhayyilenin] yolu üzerine engeller döşemekle, onun büyüleyici dekorlerini dağıtmakla ve bizi aklımızın can sıkıcı boyunduruğuna bağlamakla meşguldür. Zira bir insanın bir başkasından daha iyi yargıya varabilmesinden duyduğu neredeyse tek haz, bir tür bilinçli gurur ve üstünlük duygusundan ibarettir ki, bu duygu da doğru düşünmekten kaynaklanır.”²⁹⁹

Bu ifadeleri şöyle yorumlamak mümkündür: Yargı rasyonel, muhayyile irrasyoneldir. Muhayyileyi biçimlendiren şey gelenektir; hazzı da öyle. Yukarıdaki tespitlerinden sonra Burke, estetik hazzı, zihnin bağımsız bir melekesi olarak gören ve yargı ve muhayyileden ayıran bakış açısının haklı olduğunu vurgular.

“[Haz]...bir kompozisyonun üstünlükleri ya da kusurlarından doğal olarak ve ilk bakışta, önceden [akıl yürütme] olmadan etkilenmemize yol açan bir tür içgüdüdür...[Muhayyile] ve tutkular söz konusu olduğu sürece, [akla] pek başvurulmadığını kabul ederim. Ancak düzenleme, duruma uygunluk, uyum söz konusu olduğunda, kısacası en iyi [haz] en kötüsünden ayrıldığında, işleyen şeyin yalnızca [müdrake] olduğuna inanıyorum. Ayrıca, [müdrake] gerçekte her zaman ani, birdenbire işlemez ya da öyle işlediği zamanlarda da çoğu kez yanlış işler.”³⁰⁰

Yani Burke, en iyi estetik haz konusunda yalnızca muhayyileye dayanmaz, aynı zamanda bilginin ve inceliğin geliştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Yine de bu noktada, Burke’ün akıla dayalı açıklamalar yapmak yerine tutkuları ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Tutku, muhayyilenin devindirici gücüdür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tutkular İskoç Aydınlanması düşünürlerinde olduğu gibi Burke’te de ahlaki, kültürel ve siyasi hayatın işleyişinin ve akışının kaynağıdır. Hayatta düşünce ve eylemlerimize yön veren genel olarak Fransız Aydınlanma düşünürlerinde olduğu gibi Akıl değil, öncelikle tutkulardır. Burke’e göre zihni etkileyen acı ve hazla ilgili tutkular temelde ikiye ayrılır: *Kendini koruma ve dostluk/muhabbet*. Bu tutkular acı ve tehlikeyle ilişkilidir. “Acı,” “hastalık,” “ölüm” gibi kavramlar zihinde dehşet duygusu

²⁹⁵ Ancak metnin ilerleyen kısımlarında da göstereceğimiz üzere Burke’ün, muhayyileye daha önemli rol biçtiği ifadelerine rastlamak da mümkündür.

²⁹⁶ Burke, a.g.e., ss.29-30, s. 26.

²⁹⁷ Duyarlılık “duyusal” değildir; duyarlılık hissiyat, hissedıştır; duyu, beş duyumuzla ilgilidir; duyu, rasyoneldir; hissiyat daima muhayyileyle bağlantılıdır. Tahayyül edemeyenler duyarlı/hisli olamazlar.

²⁹⁸ a.g.e., ss.21-22, 29-30.

²⁹⁹ a.g.e., s. 30.

³⁰⁰ a.g.e., s. 31.

yaratır. *Kendini koruma tutkusu* acı ve tehlikeye bağlı olduğu için tutkuların en güçlüsüdür. Acı ve tehlikeye neden olan “korkunç,” “dehşet verici” her şey *yüce*’nin kaynağıdır. “...Acıyı, tabiri caizse, daha acı verici yapan şey, acının korkuların kralı olan ölümün [elçisi] olarak görülmesidir.”³⁰¹

Burke’ün genel tutkular olarak adlandırdığı tutkuların ikincisi, *dostluk/muhabbet* de kendi içinde ikiye ayrılır: İlki insanoğlunun üremesiyle ilgili *cinsiyetlerin dostluğu*, ikincisi ise diğer insanlarla ve hayvanlarla, cansız nesnelere dünyasıyla paylaştığımız daha *genel kapsamlı dostluk/sosyal muhabbet*’tir. Bireyin korunmasına ilişkin tutkular bütünüyle acı ve tehlike ile içiçedir; *üreme tutkularının* kaynağı ise zevkler ve *hazlardır*.³⁰²

Burke’ün *dostluk* olarak nitelendirdiği tutkular da çeşitli gruplara ayrılır: *Sempati*, *taklit* ve *ihtiras*. *Sempati* vesilesiyle başka insanların dertlerine ortak olur, heyecanlanırız. Bu duygu insanların yaptığı, yapabileceği ve başlarına gelen herhangi bir şeyin vurdumduymaz seyircileri olmamıza engel olur.³⁰³ *Sempati*, “acıyı paylaşmak” demektir. Acıyı paylaşmak için tahayyül etmek gerekir. Etik muhayyeldir. İskoç aydınlanması düşünürlerinin sempatiye vurgusu bu nedenle önemlidir. Çünkü bu vurgu etik’e vurgudur; acıyı paylaşmak “etik”tir. Paylaşmak insanın “ego”sundan vazgeçmesini gerektirir. Paylaşmak “sorumluluk”tan pay almaktır.

Burke’e göre bu tutkuları insanlara bahşeden Tanrı’dır ve Tanrı bizi sempatiyle birlikte uzağımızdaki acıdan, belirli bir ölçüde haz alacak şekilde yaratmıştır:

“Uzaktaki acı, talihsizlik keyif verir...[D]ehşet ensemizde hissetmediğiniz müddetçe her zaman için keyif veren bir tutkudur ve merhamet hazzın eşlik ettiği bir tutkudur, çünkü sevgiden ve toplumsal bağlılıktan kaynaklanır...Bizi Yaratan, bizi birbirimize [sempati] bağıyla bağlanacak şekilde yarattığı için, bu bağı ona orantılı bir hazla güçlendirmiştir; en çok da [sempatimizin] en gerekli olduğu yerde olmak üzere, yani başkalarının dertlerinde. Bu tutku yalnızca acı verici olsaydı, bu tutkuyu uyandıracak her şey ve herkesten elimizden geldiğince kaçınırdık; tıpkı, hiçbir güçlü duyguya katlanmamak için işi uyuşukluğa kadar vardırıran bazıların aslında yaptıkları gibi. Ama insanlığın çoğunluğu için durum oldukça farklıdır. Alışılmadık ve keder verici bir felaket kadar istekle peşine düştüğümüz başka bir manzara daha yoktur; öyle ki talihsizlik ister gözümüzün önünde, ister geri dönüp baktığımız tarihte olsun, bize her zaman keyif verir. Bu saf bir zevk olmayıp epeyce tedirginlikle karışıktır. Bu tür şeylerden aldığımız keyif sefalet manzaralarından kaçınmamızı engeller ve hissettiğimiz acı, ıstırap çekenleri rahatlatarak kendimizi iyi hissetmek üzere bizi harekete geçirir ve bunların hepsi de, herhangi bir [akıl yürütmeden] önce onamamız olmaksızın bizi kendi amaçları doğrultusunda etkileyen bir içgüdü tarafından gerçekleştirilir.”³⁰⁴

³⁰¹ a.g.e., s.42, 43.

³⁰² a.g.e., ss.43-46.

³⁰³ a.g.e., s.47.

³⁰⁴ a.g.e., s., 48, 49.

Açıkça anlaşıldığı üzere insan, “yaradılışı gereği” başkalarının acılarına duyarlı ve “etik” bir varlıktır. Burke’ün dostlukla bağlantılı ikinci tutkusu taklit ya da “taklit etme arzusu”dur. Ona göre biz reel hayatta pek çok şeyi buyruklarla değil, taklitle öğreniriz. Taklit etme öğrenmenin etkili olduğu kadar aynı zamanda zevkli de bir yoludur.³⁰⁵ Taklide ilginin aslında, Burke’ün *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*’de sürekli tekrarladığı atalara ve geleneklere bağlılık fikriyle bağlantılı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Taklide vurgu, geleneğe vurgudur. İnsan aklının kerameti kendinden menkullüğünün bir eleştirisi ve “bir yerde olma”ya vurgudur. Mesela Descartes’in öznesi, taklit eden özne değil, “düşünen özne”dir. Burke’ün taklide ilgisi, öznesinin düşünmediği anlamına gelmez; düşünmeden önce taklit ettiği anlamına gelir. Taklit, düşünmeyi önceler. Tıpkı Heidegger’de varoluşun düşünceyi öncelemesi gibi vs.³⁰⁶ Ayrıca taklit, “taklit”ten ibaret değildir. Taklit tekrardır, fakat hiçbir tekrar tekrarladığı şeyin aynısı olamaz; “aynı ırmakta iki kere yıkanılmaz.” Yenilik “negatif” taklit, negatif tekrardır.

Burke’te de taklit, düşünmeyi önceliyor olsa bile insan, sadece taklit eden bir varlık değildir; eğer öyle olsaydı, hayatta herhangi bir yenilikten ya da gelişmeden söz etmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla ona göre insan, aynı zamanda hırsları/ihtirasları sahip bir varlıktır: “İnsanları kendilerini farklı kılmak için kullandıkları bütün o yollara iten ve insanda bu farklılık fikrini uyandıran her şeyi o kadar haz verici kılan işte bu tutkudur.”³⁰⁷ Burke bütün bu tutkuları ayrıntıyla ele aldıktan sonra “Yüce”nin neden olduğu tutkuları incelemeye başlar. Öncelikle ona göre Yüce, muhakemeden kaynaklanmaz, aksine muhakemeyi önceler. O, bizi, kaçış yolu bırakmadan şaşırtır, telaşa sürükler, heyecanlandırır, hayranlık ve huşu uyandırır.³⁰⁸

“...[S]onsuzluğa bir şekilde yaklaşmayan hiçbir şey, zihni azametiyle etkileyemez. Sınırlarını algılayabildiğimiz sürece hiçbir şey sonsuzluğa yaklaşamaz; halbuki bir nesneyi açıkça görmek ve onun sınırlarını algılamak tek ve aynı şeydir. Bu yüzden açık seçik bir kavram/fikir demek küçük bir kavram/fikir demektir.”³⁰⁹

Yüce, “sonsuz”, “sınırsız”, “dehşet verici” ve “belirsiz”dir; o, aynı zamanda *yoksunluk* hissiyle bağlantılıdır. *Yoksunluk azametlidir, çünkü korkunçtur*. Mesela

³⁰⁵ a.g.e., s.51,52.

³⁰⁶ İnsanların ihtiyaçlarının çeşitliliği onları hayvanlardan çok daha taklitçi hale getirir. Maurizio Ferraris, a.g.e., s.86.

³⁰⁷ a.g.e., s. 53.

³⁰⁸ a.g.e., s.61.

³⁰⁹ a.g.e., s.67.

boşluk, yalnızlık ve sessizlik azametlidir. Yüce, boyut olarak büyüklüğü, muazzamlığı ifade eder; *sonsuzluğu* çağrıştıran ve *ihtişamlı* şeyler yücelik kaynağıdır.³¹⁰

Burke, yüceliğin kaynaklarını ortaya koyduktan sonra güzelliği tartışmaya başlar. Yüce bizde dehşet, saygı, huşu vb. hislere yol açarken, güzel şevkat, sevgi vb. duygular uyandırır. Mesela küçük, sevimli hayvanlar, pürüzsüz, yumuşak nesnelere, sınırlı imajlar, kadınlar “güzel”dir. Burke’ün güzellik anlayışına göre güzel, arzu ile zorunlu olarak ilişkili değildir. Yüce, arzunun nesnesi ya da yöneldiği şey olmayabilir. Birçok kişinin beğenmeyebileceği bir kadını arzulanabileceğimiz gibi, başkalarının güzel bulduğunu da arzulayabiliriz. Ayrıca Burke’e göre aşkla ilişkilendirilen aşırı tutkular ve bedensel heyecanlar arzu alanına aittir, yalnızca “güzellik olarak güzelliğin etkilerine değil.”³¹¹

Güzel, arzuyla doğrudan bağlantılı olmadığı gibi, orantılı olmak zorunda da değildir. Burke’e göre “matematik kavramlar, bitkiler dünyasında olduğu gibi, bitkiler dışındaki canlılar dünyasında da kesinlikle güzelliğin gerçek ölçüleri değil[dir].”³¹² Ancak o, burada bir başka manevrayla orantının ve *amaca uygunluğun* güzellikle doğrudan ilişkisi olmasa bile sanat eserinde belirli bir öneme sahip olduklarını teslim eder. Fakat bunu kabul etse de, “mükemmel”liğin güzelliğin bileşeni veya kaynağı olması gerektiği ya da olabileceği fikrini reddeder; mükemmel, güzel olamaz. Mesela ona göre, kadınlarda güzellik, daima *zayıflık* ve *kusurla* içiçedir.³¹³ Güzel, genellikle *küçük, narin, düzgün ve pürüzsüzdür*. Burke’te yüce, erkeği; güzel, kadını (yücesiz “güzel”, güzel olamaz) temsil eder.³¹⁴

“Kadınların güzelliği önemli ölçüde zayıflıklarından ve narinliklerinden gelir, hatta zihnin zayıflığa benzer bir özelliği olan çekingenlik bu güzelliklerini artırır...[Çirkinlik [ise] güzelliğin karşıtı olsa da, orantı ve uygunluğun karşıtı değildir. Zira, bir şey gayet orantılı ve çeşitli biçimlerde kullanıma tamamen uygun olmasına rağmen çok çirkin olabilir. Çirkinliğin benzer biçimde, yüce kavramıyla da yeterince uyumlu olduğunu düşünüyorum. Ama hiçbir biçimde bizzat çirkinliğin, güçlü dehşet duygusu yaratacak türden niteliklerle birlikte olmadığı sürece, yüce bir kavram olduğunu ima etmiyorum.”³¹⁵

Burke, yüce ve güzele ilişkin bu değerlendirmelerden sonra “kelimeler” bahsine geçer. Yüceye nasıl dehşet hissi eşlik ediyorsa, aynı şekilde kelimeler de insanda dehşet

³¹⁰ a.g.e., ss.61-82.

³¹¹ a.g.e., s.95.

³¹² a.g.e.,s. 105.

³¹³ Kuşkusuz Burke’ün kadınlar hakkındaki görüşleri daha sonra feminist yazarların eleştirisi oklarının hedefi haline gelecektir. Ancak mesela “ahlak yasası”nı akla dayandırmak, akıldan türetmek de akıl, erkekle özdeşleştirildiği için ahlakı, ahlaki ya da etik davranışı erkeğin tekeline almak anlamına gelebilir.

³¹⁴ a.g.e., ss. 95-129.

³¹⁵ a.g.e., s. 120, 123.

hissi uyandırır; kelimeler, yücedir. Resim ve imajlar da bu dehşet hissine neden olabilir, fakat mesela şiir, bu etkiyi uyandırma bakımından resim karşısında çok daha büyük bir etkiye sahiptir. Zira resim de bizi belirsiz, sonsuz ve yüce hissine yol açacak imajlarla büyüler:³¹⁶

“...[T]aklidin verdiği hazı hesaba kattığımızda, resim yalnızca sunduğu imgeler aracılığıyla etki yapabilir ve resimde bile, bazı şeylerde makul bir belirsizlik resmin etkisine katkıda bulunur, çünkü resimde imgeler doğadakilere tamamen aynısıdır ve [muhayyile] üzerinde daha muhteşem tutkular uyandırma açısından, doğadaki karanlık, karmaşık ve belirsiz imgelerin daha açık ve kesin imgelere kıyasla daha fazla gücü vardır.”³¹⁷

Burke’te kelimeler ve şiir yüce, imaj/görüntü güzeldir; imajlar “yüce” hissine yol açtığına bile. Belirsizlik yüce, kesinlik tatsız, kokusuz, renksiz ve hissizdir. Kelimeler ve şiir, belirsizdir; şiir ve belagat hiçbir zaman resmin sunduğuna benzer tam ya da “eksiksiz” bir tasvir sunamaz. Bu nedenle bizi, tasvir ve temsilden ziyade sempati vasıtasıyla etkiler; halbuki resim ve imajlar bize, taklidin başarısı ya da temsil sayesinde tesir eder.³¹⁸ Yüce tasvir ve temsil edilemezdir.

Burke’teki bu kelime/söz-resim/imaj ayrımı, aynı zamanda *haz-acı, belirsizlik-açıklık, düşünme/anlama-yargılama melekesi* ayrımına tekabül eder ve ona şu noktada eleştiri getirilir: Kelimeler her zaman yüceyle; imajlar da güzelle ilişkili olmak zorunda değildir. Ayrıca düşünme ve yargı melekelerinin her ikisiyle karmaşık bağlantıları vardır.³¹⁹ Bu, Burke’ün yüceye dair görüşlerinin epistemoloji bağlamında tenkididir; ideoloji bağlamındaki eleştiriler ise daha çok Fransız Devrimi tartışması etrafında şekillenir. Buna göre, Burke’ün estetik bir tarz olarak yüceyi benimsemesi ile Fransız Devrimi’ne verdiği tepki arasında yaman bir çelişki vardır; çünkü Devrim “yüce”dir. Fakat Burke’teki farklı iki “yüce” teorisi durumu karmaşık hale getirir: Sözel yüce ve görsel yüce;³²⁰ pre-modern yüce-modern yüce.³²¹

³¹⁶ a.g.e., s. 167

³¹⁷ a.g.e., s. 66.

³¹⁸ a.g.e., s.176.

³¹⁹ W.J. T Mitchell, a.g.e., ss. 154-155;163.

³²⁰ a.g.e., s. 167, 177, 178. Burke’ün “politik estetiği” konusunda ayrıca bakınız, Neal Wood, “The Aesthetic Dimension of Edmund Burke’s Political Thought”, *Journal of British Studies* 4 (1964), ss. 41-64.

³²¹ Burke baskın, hakim çizgilerden söz eder; yüce belirsizdir; fakat resim de belirsizlik unsuru içerir. Yapmak istediği şey en elementer formlarında yüce ile güzel arasındaki farkları belirlemektir. Şiir yücenin evidir; resim güzelin. Bu, şiir güzeli hiç içermiyor, resim hiç yüceyi içermiyor anlamına gelmez. Burke’ü, bağlamında, eski-yeni; eskilerle –yeniler çatışması bağlamında anlamalıyız. Yüce ve güzel insanın ve toplumun ontolojik kurgusunda mündemiçtir; “yüce”siz insan ve toplum olamaz. Modernite kadim Yüce’yi reddederken, kendi yücelerini inşa etmiştir; çünkü yücesizlik imkansızdır. Burke’ü böyle anlamalıyız. İnsan yüce’ye, yüce idesine mahkumdur. Sorun Burke karşıtlarındadır; Burke’te değil. Yücesiz insan ve toplum düşüncenin tescili olabilir.

“Teorilerden biri tahayyüle, duyu mekaniğine dayanır ve büyük ölçüde görme ve resim metaforlarının –karanlık, ışık, belirsizlik ve açıklık – kontrolü altındadır. Diğer teori – en açık haliyle *Soruşturma*’nın son bölümünde sahneye çıkar – kuvvetle anti-görsel, anti-resimseldir ve hissetme, sempati, geleneğe dayalı kurumlaşma veya yerini alma terminolojisini kullanır. Modern retorik terimlerle dile getirmek gerekirse, ilk teorinin metafor ve surete/kopyaya, benzerlik ve andırma nosyonlarına dayandığını, ikincisinin metonimik olduğunu ve iradi, gelenek kabilinden bağlantılarda temellendiğini söyleyebiliriz. Bu ikinci yüce ılımlı/yumuşak bir yücedir, çünkü kültürlenme ürünü, konvansiyonel hissedişteki temeli duyguları sınırlar; oysa görsel, spekülative ve tasviri yüce üzerinde hiçbir sınırlama yoktur ve bu devrime götüren duygu/tutku türüdür.”³²²

Buradan hareketle eleştirmenler Burke’ün görsel yücesinin aslında farkında olmadan genelde devrim fikrini ve özelde Fransız Devrimi’ni onaylayan yönünü vurgular. Farkında olmadan, çünkü onlara göre Burke *rasyonel devrimin yücesi ideolojiyi* görememiştir. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, ona göre “rasyonel açıklık ve ‘matematikselspekülasyonlar’ yüce veya güzelle ilgili bir hisse yol açamayacak kadar *acizdir*.”³²³ Burke, 1790’lara gelindiğinde artık matematiği ve “deneysel felsefe”yi “yeni soğuk ve retorik tutku/duygu türü” olarak yorumlamaya başlar.³²⁴

“Onların muhayyileleri, yoksul ve perişan yüzyıllara eklenen yüzyılların vahşi topraklarında insani ızdırabın tefekkürüyle uğraşmaz. Onların insanlıkları ufuklarındadır, - ve ufuk gibi insanlık da daima onlar ulaşmadan uzaklaşır. Geometriciler ve kimyacılar, biri diyagramlarının kuru kemiklerinden, diğeri fırınlarının dumanından, ahlaki dünyanın payandaları olan duygular ve alışkanlıklar konusunda kendilerini kayıtsız kalmaktan daha beter bir duruma sokan mizaçlar edinirler.”³²⁵

Buradan da anlaşıldığı üzere Fransızların “yüce”si, devrim “tamamlanıncaya” kadar ertelenen, “‘insanlığa’ kayıtsız” “yanlış yüce”dir; Burke’e göre “otantik” ya da “hakiki yüce” ise “İngiliz sözel yücesi”dir.³²⁶ Burke’ün İngiliz sözel yücesine ve kelimelere güçlü vurgusu alışkanlığa, geleneklere, kültüre ve sempatiye vurgudur. Sözlerin gücüne alışkanlığın, geleneklerin gücü eşlik eder. Kelimeler, gücünü, taklide, görselliğe ya da imajlara karşıt biçimde sempatiden alır. Kendimizi başkalarının yerine koyarken bizi belirleyen, insanlarla aramızdaki güçlü semiyotik bağdır.³²⁷

³²² W.J. T Mitchell, a.g.e., s.178.

³²³ a.g.e., s.172.

³²⁴ a.g.e., 172.

³²⁵ İktibas eden, Mitchell, a.g.e, s. 172.

³²⁶ Yani Burke aslında ilave bir ayırım daha yapıyor; otantik yüce-otantik olmayan yüce.

³²⁷ a.g.e., ss.172-181.“O, imajların soyut spekülasyon süreci içinde çoğalması eğiliminin karşısına, saf rasyonalite olarak değil, tecrübenin, adetlerin, gelenek ve alışkanlıkların ürünü olarak kavranan yargının otoritesini koyabilir. Açık/kesin düşüncelerin ve ideolojinin devrimci fanatizminin karşısına, İngiliz şiirinin, retorikinin ve geleneğinin ‘müphem fikirlerini’ yerleştirebilir. İngilizlere has yücelik, söz üzerinde yoğunlaşır, imaj üzerinde değil; din üzerinde yoğunlaşır, bir yönetim teorisi üzerinde değil; tecrübe üzerinde yoğunlaşır, spekülasyon üzerinde değil.” a.g.e., s.173. “‘Kelimelerin/sözlerin duygular üzerindeki etkisi her ne olursa olsun, onlar bu etkiyi, yerlerini aldıkları şeylerin zihinde doğan herhangi bir temsilinden elde etmezler’. Sözel yücenin, yani sözlerin gücünün mekanizmasına aracılık eden şey alışkanlıktır: Kelime olmaları sıfatıyla kelimeler aslında seslerden başka bir şey değildirler; fakat onlar

Aslında Burke, görsel yüceyi estetik bir tarz olarak onaylasa ve (devrim düzeyinde ele alınabilecek) etkilerinden söz etse bile tercihi, anayasaya ilişkin görüşlerinde de ortaya koyduğu üzere yazılı, görsel olmayandan yanadır. Bu, Burke’ün politik, ideolojik tercihidir; görseldeki yüce unsurunu reddi değil. Örneğin Thomas Paine’in *İnsan Hakları (The Rights of Man)* eserindeki “‘Anayasa yalnızca bir addan ibaret değil, gerçek bir şeydir. İdeal değildir, gerçek bir varlıktır; görülebilir formlarda üretilmediğinde yoktur. Anayasa yönetimin *önşartıdır* ve yönetim anayasanın yarattığı bir şey olabilir yalnızca” sözlerini kıyasıya eleştirir.³²⁸ İngiliz anayasası görülebilir ve yazılı bir anayasa değildir, fakat Burke’e göre zaten “kağıt üzerindeki anayasa bir şeydir, gerçek ve tecrübedeki başka bir şey[dir]”³²⁹; yılların estetik ve politik tecrübesinde temellenen, geleneğin diliyle intikal eden ve adetlerin koruduğu bir anayasa.³³⁰

Sözel yüce’yi öne çıkarmasına rağmen, Burke’ün görsel yüceyi tasvir ve analizi yoluyla, aslında Devrim fikrini onayladığı iddiası onun güç ve yüceyle ilgili şu satırlarını göz ardı eder:

“Güç ne zaman ki yalnızca yararlıysa ve bizim çıkarımız veya hazzımız için kullanılırsa, o zaman katıyen yüce değildir. Zira, bizim isteğimize uygun hareket etmeyen hiçbir şey, bizi memnun edecek biçimde davranamaz; halbuki isteğimize uygun hareket etmesi için, bize tabi olmak zorundadır ve böyle olunca da haşmetli ve etkileyici kavramın kaynağı olamaz.”³³¹

Buradan da rahatlıkla anlaşılacağı gibi fayda ve çıkar amacı güden hiçbir şeyin yücelik ile (dolayısıyla etik ile) ilgisi yoktur. Bu satırlar, Burke’ün -ister görsel ister sözel yüce- hiçbir zaman gücün, devrim için kullanımını onaylamayacağını tescildir. Yüce, Fransız Devrimi’nde nasıl bir fonksiyona sahiptir ya da Devrimi’nin Yüce’si nasıl bir yücedir diye sorulacak olursa Burke’ün buna cevabı kesinlikle, Fransız Devrimi’nin “Yüce”si gücün çıkarlara ve hazlara hizmet ettiği ve *birilerine* tabi olduğu türde bir “yanlış yüce” ya da “sahte yüce”dir şeklinde olacaktır. Tanrı’nın *tahtından* indirildiği Fransız Devrimi’nde, “yüce insanileşmiş,” “çarpıtılmış”tır. Yüce, insanın

özel vesilelerle kullanılan seslerdir, onlar vasıtasıyla iyi bir şey alır veya kötü bir şeyden acı duyarız yahut da iyi veya kötü bir şeyde etkilenmiş olan başkalarını görürüz; veya işittiğimiz şey, başka şeylere ya da nesnelere de uygulanmıştır; bu tür farklı durumlara uygulanmaları dolayısıyla alışkanlık yoluyla, ait oldukları şeyleri, daha sonra nasıl dile getirilirlerse getirilsinler, ilk etkilerine benzer etkileri doğuracaklarının kolaylıkla anlayabiliriz.” a.g.e., ss.176-177.

³²⁸ a.g.e., s.180. Ayrıca bakınız, Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev.Faruk Gültekin, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013, s.172.

³²⁹ a.g.e., s.181.

³³⁰ a.g.e., s.181.

³³¹ Burke, a.g.e., ss.69-70.

“aşkın,” sınırsız olanla bağından doğar. Devrimle insanın “aşkın”la bağı kopmuş, yüce, hırsların, sonsuz, sınırsız insan fikrinin aracına ya da silahına dönüşmüştür. İşte “yanlış yüce” budur.³³² Fransız Devrimi iktidarı ebedileştirmiştir. Tek yüce iktidardır. Halbuki toplum hiyerarşisi bir yüceler hiyerarşisidir. Ortaçağın patrimonyal düzeninde kral yücedir, fakat bu yücelik Büyük Yüce’ye; Tanrı’ya bağlıdır. Dolayısıyla ikincildir.

Birçok yorumcu için -ve Burke’te- estetik bir kategori olarak Yüce, aslında doğrudan politik olanla ilişkilidir.³³³ “Babalar, devlet adamları, ilahlar ve ilaheler yüce *olmalıdır.*”³³⁴ Politika, güç ve duyguyla bağlantılı olduğu sürece yüce estetiği politik olandan ayrılamaz.³³⁵ Buradan hareketle Burke’ün yüce estetiğine, epistemolojik ve politik görüşlerine keskin eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin Terry Eagleton, onun epistemolojisi ve estetiği ile “politik muhafazakarlığı”nın birbiriyle çeliştiğini ileri sürer. Bu çelişkinin nedeni, Burke’ün “empirist psikolojisi”dir; eğer duyular fiili olarak değişkense, estetik tepkiler de değişken olacaktır. Dolayısıyla “evrensel” algılardan, hazlardan, ahlak normlarından ve siyaset anlayışından söz etmek mümkün olmayacaktır. Eagleton’a göre aslında Burke de bunun farkındadır, fakat o, politik alanda boyun eğmeyi meşrulaştırmak için, “evrensel” olmasa da, estetik³³⁶ bir kategori olarak yüce’den ya da yüce tecrübesinden istifade eder; yüce, politik “hegemonya”³³⁷nın aracı; erkeklerin kadınlara üstünlüğünün tescilidir. Eagleton,

³³² Stephen K. White’in Burke ile Heidegger arasında kurduğu bağ ve “otantik yüce” ve “yanlış yüce” yorumu için bakınız, *Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik*, s 91, 98, 100, 103, 104; Hakkı Hünler, *Estetik’in Kısa Tarihi/Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, ss.72-73. “[Tocqueville’e göre]...’kabul edilen formuller’i yürürlükten kaldıran, ‘gelenekler imparatorluğu’nu yıkan ve ‘efendinin otoritesi’ni tahtından indiren ilk kişi, başka herkesten önce Descartes’tır; öyle ki Descartes’ın metodu, ‘topluma nüfuz eden okullardan yayılacak’ ve yalnızca Fransa’ya özgü değil, genelde ‘demokratik’ olan ortak akıl normu haline gelecek’tir.”a.g.e., s.75.

³³³ Ve kuşkusuz etikle ilişkilidir.

³³⁴ W.J. T Mitchell, a.g.e., s. 168. İktidar yücedir, yüce belirsizdir; fakat mesela iktidar belirsiz midir? Aslında politik iktidar da belirsizdir; tabi olanlar için belirsizdir; meşruiyeti iktidarı belirsizleştirir; çünkü meşruiyet, gizler.

³³⁵ a.g.e, s.168.

³³⁶ Eagleton’a göre “estetik-olan’ın ortaya çıkışı...geleneksel aklın belli bir bunalımını ve düşüncenin potansiyel olarak özgürleştirici ve ütöpik bir eğilimini belirtir. 18.yüzyılın sonlarına doğru, duyguya yapılan...başvurular, tehlikeli biçimde radikal olarak tanınır hale gelecektir. 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 [afeksiyon/teessür] ideali bulunmaktadır. Öte yandan, iddia edilebilir ki, böyle bir hareket, sonuçta, politik sol için tahrif edici bir yitimi temsil etmeye varır. Burke’ten ve Coleridge’dan Matthew Arnold’a ve T.S. Eliot’a kadar, Britanya’da estetik-olan, politik sağ tarafından etkili bir şekilde yakalanmıştır.” Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler-Bülent Gözkan vd., Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.93.

³³⁷ Eagleton’a göre Burke’ün, Fransız Devrimi konusunda sarfettiği şu sözleri nedeniyle “hegemonya”yı desteklediği açıktır: “...[A]rtık her şey değiştirilecektir. Erk’i nazik ve itaati liberal kılan, özümsemeyi..uyuma sokan, özel toplumu güzelleştiren ve yumuşatan duyguları politikaya dahil eden tüm

Burke'ün yüce-güzel arasında yaptığı ayrımın, yüce, ahlakı, saygıyı ve erkeği temsil ettiği için kadının ahlak alanından uzaklaştırılması anlamına geldiğini düşünür.³³⁸

Aslında bu konuda Burke'e en acımasızca saldıran kişi, *Düşünceler'e* cevaben *İnsan Hakları Savunusu (Vindication of the Rights of Men)* (1790)³³⁹ adlı esere imza atan, William Godwin'in eşi, Mary Wollstonecraft (1759-1797)'tir:

“Tekbiçimli ve mükemmel olması için, [kadınların] uyandırdığı duygu, hoşlanmama hoşlanmayla harmanlanmasın ve hayranlık da sevginin yumuşak içtenliğini bozmasın diye, ahlaki erdemlerin esinlediği saygıya karıştırılmamalıdır.”³⁴⁰

Bir rasyonalist olarak Wollstonecraft, Burke'ün yalnızca yüce-güzel ayrımı hakkındaki fikirlerini değil, bütün epistemolojik ve politik görüşlerini³⁴¹ hedef almıştır; Burke'ü, “akla ölümcül antipati duymak”la, suçlamış ve onun sağduyu ekolüne bağlı, tutkuları ve hisleri öne çıkaran görüşlerine savaş açmıştır. Çünkü ona göre bu görüşler, toplumdaki siyasi eşitsizlikleri ve cinsiyet eşitsizliklerini sürdüren ideolojik bir fonksiyona sahiptir. Kaynağı belli olmayan ahlaki hisler/güdüler veya doğal duygular akli dışlamakta ve adaletsizlikleri tartışmaya açan eleştirel düşünceyi yok etmektedir. Nitekim Wollstonecraft'a göre, hem İngiltere'deki hem de Fransa'daki mevcut eşitsizlikler –özelde kadın-erkek eşitsizliği- yalnızca “Tanrı'nın insana bahşettiği” akıl vasıtasıyla sorgulanabilir ve giderilebilir; Fransa'da devrimcilerin kavgaya tuttuğu “önyargılar”ın hakkından yalnızca akıl gelebilir; ahlak kuralları yalnızca aklın ürünü olabileceği için insan, yalnızca akıl ile “üstün” erdem ve ahlak düzeyine ulaşabilir; bu nedenle akıl, tutkulara/duygulara egemen olmalıdır.³⁴² Kuşkusuz, Wollstonecraft'ın fazlasıyla retorik yazmak ya da konuşmakla ve aklını kullanmamakla suçladığı Burke için bunlar, fazlasıyla soyut ya da teorik iddialardır; çünkü insan, yalnızca akıl sahibi varlık değildir; aynı zamanda tutkulara, duygulara, ahlak hissine sahip varlıktır. Bu

hoş yanılsamalar, bu yeni, fetihler yapan aydınlık ve akıl imparatorluğu tarafından ortadan kaldırılacaktır. Hayatın tüm edepli örtüsü terbiyesizce yırtılıp parçalanacaktır. Ahlaki bir hayal gücünün gardrobundan 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 ideler, gülünç, saçma ve kadim bir moda olarak yıkıma uğratalacaktır.” Eagleton Burke'ün, “hegemonya”yı savunmasına rağmen, Fransa'da devrimcilerin başka bir tehlike yarattığına inandığını ileri sürer: Onlar “bağnaz anti-estetikçiler olarak, hegemonyayı çıplak güce indirge[miştir.]” a.g.e., s.90.

³³⁸ Terry Eagleton, a.g.e., ss.83-87.

³³⁹ Wollstonecraft, 1792'de, *Kadın Haklarının Savunusu (A Vindication of Rights of Women)*'nu yayınlamıştır.

³⁴⁰ Terry Eagleton, a.g.e., s.87.

³⁴¹ Burke'ün Fransız Devrimi, kilise, din, mülkiyet hakkı konusundaki görüşlerini bir sonraki bölümde ayrıntılı şekilde ele alacağız.

³⁴² Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Man and A Vindication of the Rights of Woman*, ed.Sylvana Tomaselli, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, ss.5-65.

tartışmada bize göre Wollstonecraft değil, Burke haklı çıkmıştır. Çünkü hem genel olarak insan hayatının hem de politik hayatın işleyişinde akıl hiçbir zaman tek ve asli yol gösterici değildir. Kaldı ki Fransa’da kılavuzu “Akıl” olan devrimciler, Wollstonecraft’ın öngördüğünün aksine, mevcut eşitsizlikleri ortadan kaldır(a)mamış, daha ahlaklı ve erdemli insanlar *yaratamamış*, tutkulara/duygulara egemen olamamış ve yok etmeye çalıştığı önyargıların yerine yenilerini koymuştur. Ayrıca Kant ile birlikte “akıl” bir dizi düşünürce sorgulanmış ve sarsılmış tahtından indirilmiştir.

Burke’ün epistemoloji, ahlak felsefesi ve estetik alanındaki fikirlerine yönelik bu saldırılardan sonra, estetik görüşleri, özellikle yüce-güzel ayrımı, yine ideoloji kontekstinde daha farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Bu yorumlara göre Burke’ün estetiği, bir “estetik ideolojisi” ya da “burjuva devrimi estetiği”dir. Tom Furniss, *Edmund Burke’ün Estetik İdeolojisi* adlı çalışmasında yüce-güzel ayrımının nihai noktada “iş-dinlenme”, “erkek-kadın”, “erdem-lüks”, “ihtiras/hırs-taklit”³⁴³ ayrımına denk düştüğünü ve Burke’ün tercihini birinciden yana kullanarak estetik teorisini, İngiltere’de orta sınıfın yükselişini ve orta sınıf ile aristokrasinin işbirliğini desteklemek amacıyla inşa ettiğini ileri sürmüştür. Furniss’e göre Burke, asla bir feodal sistem taraftarı olmamıştır; aksine o, kapitalist düzenin destekçisi ve özgürlük savaşçısıdır.³⁴⁴ Bu nedenle o, “büyüme” ve “zafer” üreten yüceyi benimsemiştir; Burke’ün yüce’sinin İngiltere’deki yansıması “kentli orta sınıfın enerjisi[nin] ve ihtirası[nın] siyasi yapıyı güçlendir[mesi] olmuştur.”³⁴⁵

Bu yorumdan hareketle Burke’ün yüce ve güzele ilişkin görüşlerinin burjuvaziyi, kapitalizmi, dolayısıyla devrimi onayladığı ve bu nedenle *Reflections* ile *Inquiry*’nin birbiriyle uyumlu olmadığı ileri sürülebilir. Bir başka yoruma göre, bu uyumsuzluk, aslında Burke’ün Fransa’ya karşı İngiltere’yi stratejik müdafaasıyla

³⁴³ Aristokrasi ile burjuva ayrımı, erkek-kadın ayrımı olarak tezahür eder. Burke daima maskülenin tarafındadır; güzel ise, burjuvanın onaylamadığı yönüdür. Çünkü o, lükse karşı çıkar ve lüks yerine çalışmayı ve erdemi yüceltir. Daha önce de bahsini ettiğimiz üzere ihtiras ve taklit ise, Burke’ün “doğal tutkular” olarak adlandırdığı tutkulardır. Furniss, Burke’ün sözünü ettiği bu tutkuları, on sekizinci yüzyıl İngiltere’sindeki ticari gelişme ile ilişkilendirir. Buna göre Burke, tembelliği simgeleyen taklit karşısında, rekabeti ve çalışmayı vurgulamak için ihtirası öne çıkarmıştır. Burke’ün ihtiras tartışmasına göre “burjuvanın bireyselleşme süreci sosyal ‘ilerleme’yi mümkün kılacak tek araç”tır. Tom Furniss, *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology: Language, Gender and Political Economy in Revolution*, Cambridge University Press, New York, 1993, s.7, 33.

³⁴⁴ a.g.e., ss.17-112.

³⁴⁵ a.g.e., s.42.

açıklanabilir.³⁴⁶ Biz yukarıda sözünü ettiğimiz politika-yüce ilişkisi konusundaki eleştirilerin ve yorumların çözülmesi gereken başka problemler ürettiğini düşünüyoruz. Şöyle ki, şayet Burke'ün yüce'si, tutkulara/hislere vurgusu ya da ahlak felsefesi politik yumuşakbaşlılık, iktidara ya da otoriteye mutlak itaati doğuruyorsa, Burke hangi anlamda “devrimci”dir ya da “burjuva devrimi”ni savunmaktadır? Şayet devrimi savunuyorsa, hangi anlamda “politik hegemonya”dan yana tavır alabilir ve mesela Wollstonecraft'ın yukarıda yer verdiğimiz eleştirileri geçerliliğini koruyabilir?³⁴⁷

İngiltere'de ve Fransa'da gerçekleşen devrimleri sadece “sınıf” kavramından hareketle yorumlayanların Burke'e yönelik bir başka eleştirisi durumu daha da karmaşık hale getirir. Bu eleştiri şudur: Burke, Fransız Devrimi'ni rasyonalizmle malul bir vak'a olarak okumuş ve doğmakta olan sınıfları görememiştir. Fakat yukarıda da gösterdiğimiz üzere Furniss, Macpherson gibi yorumcular tam aksini iddia etmektedir. Bu noktada biz de şu soruları sorabiliriz: Burke, *Inquiry*'yi yazan biri olarak burjuvaziyi desteklemiş olsaydı, tutarlılık sergilemek için Fransız Devrimi'ni de onaylamaz mıydı ve şayet burjuvazinin ya da yeni sınıfların farkındaysa devrimi niçin rasyonalizmle malul bir olay olarak yorumlamıştı? Bize göre Burke, yüce-güzel ayrımını “devrim” için inşa ettiyse bile bu, yalnızca, “restorasyon” olarak gördüğü Şanlı Devrim için bir hamle olabilir; bütün kurumları hedef alan kanlı bir Devrim için değil.

Yapılan “sınıf” kavramı temelli eleştirilerin ıskaladığı şey, Burke'ün “etik”e vurgusudur. Yüce-güzel ayrımı bu etik bakış açısına zemin hazırlar; çünkü Yüce'ye vurgu “etik”e vurgudur. Burke'ün “otantik yüce”si etik'tir. Fakat devrim, mevcut “yüce”nin tahribi ve dolayısıyla “etik” olanın yıkımıdır. Devrim vicdanın susmasıdır ve buradan kan çıkar; devrimin başarısı kana ve zulme bağlıdır. Fransız Devrimi örneğinde devrimciler bunu “soyut-rasyonel” insan hakları ve rasyonel yasalar/yasaklar adına

³⁴⁶ Mesela, C.B. Macpherson, Burke'ün Fransız Devrimi'ne tepki gösterirken savunduğu “geleneksel düzen”in, İngiltere'deki kapitalist düzen olduğunu öne sürmüştür. Peki Burke, kapitalizmin önünü açan bir gelişme olarak Fransa'daki “burjuva devrimi”ne neden savaş açmıştır? Macpherson, bu soruya şöyle cevap verir: “Burke, 1790'da Ulusal Meclis üyelerini, İngiltere'de aristokrasi ile evli, Avam Kamarası'nda baskın, üst düzey (*haute*) burjuvalar olarak görmemiştir; onlar, yerleşik mülkiyet hakkını sürdürme konusunda güvenilemeyecek küçük (*petite*) burjuvalardı.” Furniss, a.g.e., s.181. Macpherson'a göre Burke'ün Fransız Devrimi'ne ve onu destekleyenlere karşı çıkmasının nedeni “eşitlik” ve “insan hakları” gibi fikirlere. Şayet bu fikirler İngiltere'de de yayılmaya başlarsa eşitsizlikler sorgulanacak, itaatin temeli sarsılacak, burjuvazi-aristokrasi ittifakı sona erecek ve kapitalizmin gelişme şartları zarar görecektir. C.B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980, ss.60-70.

³⁴⁷ Ayrıca Burke'ün politika ve estetik anlayışını sınırsız güç kullanımı ile ilişkilendirmek son derece problemlidir; çünkü o, hem “Tacın tiranlığına” hem de Hindistan meselesinde despotizme karşı çıkmıştır. Stephen K.White, a.g.e., s.70.

yaparlar. “Yüce”yi ve dolayısıyla etik’i önemli ve anlamlı kılan şey, Devrim’in vicdanı ve “insan hakları”nı çiğnemesidir. “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik.” Fakat kim için ve ne için özgürlük, kim için ve ne için eşitlik ve kardeşlik?

Devrim hiç kuşkusuz politik bir meseledir; etik, politik olandan *dolayı* ve politik olana *rağmen* etikdir. Politik ve ontolojik olan zorunludur; *başkası/komşu(muz)* için de (onu koruyabilmek için) zorunludur. Fakat “teknolojik tahakküm” ve “politik kendini koruma” evreninde teknolojinin ve politikanın araçlarına ve işleyişine tabiyiz.³⁴⁸ Mesela, “[e]tik ve siyasetin talepleri kendi uçlarına götürülürse, ikisi arasında doğrudan bir çelişki olduğunu düşünüyorum” der Levinas ve ekler: “Etik adına yazık ki, siyaset kendi haklılığına sahiptir.”³⁴⁹ Bize göre etik bu nedenle devrimden dolayı ve devrime rağmen; devrimi tartışmaya açmak etik’i gündeme getirmeyi gerektirir.

Burke’ün Yüce’ye vurgusunun etik’e vurgu olduğunu belirtmiştik. Peki etik nedir? Ve etik’e vurguyu önemli hale getiren nedir? Etik, genellikle ahlak felsefesi şeklinde tanımlanır; yani ahlak, pratiği; etik, “eylem teorisi”ni ifade eder.³⁵⁰ Etik yunanca ethos’tan gelir ve Latince mos’tan türeyen moral’la, yani ahlakla etimolojik akrabalığı vardır. Hem ethos hem de mos gelenek, görenek, alışkanlığı ifade eder. Türkçe’de ahlak kelimesi de Arapça hulk’tan türemiştir. Keza bu kelime de gelenek, görenek, alışkanlık anlamlarına gelir. Aslında etik ile ahlak arasında anlam farkı yoktur.³⁵¹ Etik-ahlak ayrımı yalnızca Batı uygarlığı için geçerli olabilir. Mesela İslamiyet açısından ahlak ile etik birbirinden ayrılamaz. Batı felsefe tarihi boyunca ise etik ile ahlak birbirinden farklı anlamlar kazanmıştır. Burada özellikle vurgulamak istediğimiz ironik nokta, geleneği reddeden Batılı Aydınlanmacı ideologların veya teorisyenlerin kendi tekeline almak istediği etik’in aslında etimolojik bakımdan “gelenek” anlamına gelmesidir. Fakat bu, ayrı bir tartışma konusudur.

³⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, çev.Medar Atıcı, Melih Başaran vd., Metis Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.277.

³⁴⁹ a.g.e., s.288.

³⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Etığe Giriş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.5. Etik genel olarak “betimleyici etik”, “normatif etik” ve “metaetik” olmak üzere üçe ayrılabilir. Betimleyici etik ahlaki fikirler ya da bakış açılarıyla ilgili olgu önermelerinden oluşan türde bir etikdir. Betimleyici etik norm koymaz, eylemlerini sonuçlarını tasvir eder. Normatif etik ne yapılması, nasıl yaşanması gerektiğine dair ahlaki ilkeleri tartışır. Metaetik’e göre ise filozofun görevi norm koymak, ne yapılması gerektiğini söylemek değil, ahlak kavramlarını, ahlaki yargıları ve anlamlarını tartışmaya açmak ve dil analizini yapmaktır. a.g.e., s.6,7,9. Aydınlanma etiği ayrıca için bakınız, a.g.e., ss.141- 162; Kant’ın ödev etiği için bakınız, ss.175-190. Shaftesbury, Hume, Hutcheson’ın sempati/empati etiği için bakınız, ss.126-141.

³⁵¹ Harun Tepe, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: ‘Etik’ Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:1, Sayı:4, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 4. Baskı, 2007, s.12.

Etik, ahlak kurallarına, ahlak ve etik teorilerine sıkıştırılmayan, hapsedilemeyen şeydir. Etik, ahlakı önceler ve ona temel sağlar; etik'in kuralları ve yasaları yoktur; çünkü kural ve ya da yasa etik-dışıdır; fakat ahlaki kurallar vardır; yasalar politik ahlakın kuralları olarak görülebilir. Bir eylem hem ahlaki hem de etik'e aykırı olabilir. Etik belirsizdir; formüle edilemez; kesinliğe vurgu etik dışıdır.

Burke'te, örneğin Aristoteles, Spinoza, Kant³⁵² veya sistematik etik teorisi ortaya koyan diğer düşünürlerdekine benzer bir etik teorisi yoktur. Ancak onda, bizi etike götüren pek çok kavram ve düşünme tarzına rastlamak mümkündür. Örneğin aklın sınırlılığına, "hikmet" ve "basiret"e, "ahlaki his"se, muhayyileye veya "ahlaki muhayyile"ye ve kuşkusuz Yüce ve "tevazu"ya vurgusu.

Burke'ün metinlerinde, mesela Aristoteles'teki gibi bir etik teorisi bulmak mümkün değilse de, aslında o, Aristotelesçi politika ve etik geleneğinin; daha genel çerçevede "doğal hukuk" geleneğinin varisidir. Dolayısıyla Burke'ün ahlak felsefesini bu geleneğin içinden yorumlamak mümkündür. Doğal hukuku³⁵³, genel hatlarıyla "klasik doğal hukuk", "ortaçağ doğal hukuku" ve "modern çağ doğal hukuku" şeklinde sınıflandırabiliriz.³⁵⁴ Burke, hem Aristoteles'in hem de Cicero ve Aquinalı Thomas³⁵⁵

³⁵² Kant'a göre "[ö]zgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, dolaysızca kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur...Koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne dolaysız bilincine varabiliriz -çünkü ilk kavram negatiftir-, ne de onu deneyden çıkarabiliriz -çünkü deney yalnızca görünüşlerin yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşısı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız, ahlak yasasıdır; ve akıl onu hiçbir duyuşal koşul tarafından aldedilemeyen, hatta her koşuldan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür. Ama bu ahlak yasasının bilinci nasıl olanaklıdır? Saf pratik yasaların bilincine, tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelerden saf bir anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar...Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin...Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir." Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk vd., Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 4, 33, 34, 35, 36.

³⁵³ "Doğal hak (hukuk) savunucuları hukuk normlarını insanın doğasına içkin amaçlardan türetirken (Platon, Cicero, Aquinolu Thomas, Grotius, Wolff, Spinoza vd); *pozitif hukuk* savunucuları ise, hukukun herhangi bir şekilde önceden belirlenmiş değerlerden bağımsız olduğunu; yaşamı sürdürebilmek üzere insan tarafından yaratılmış bir düzen olduğunu iddia etmektedir (Duns Scotus, Ockhamlı William, Hobbes)." Annemarie Pieper, a.g.e, s.64.

³⁵⁴ Doğal hukuk anlayışı modern çağda pozitif hukuka ya da hukuki pozitivizme dönüşmüştür. Hukuki pozitivizm, doğal hukuk anlayışından farklı şekilde, bir değer olarak "adalet"i hukuk biliminin dışına atar.

³⁵⁵ Leo Strauss, Thomas'ı, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacıların oluşturduğu doğal hukuk geleneğine dahil eder, ancak onun teorisinin "klasik doğal hukuk" teorisini büyük ölçüde dönüştürdüğünü savunur. Strauss'a göre Aristoteles, Platon ve Cicero'nun teorisindeki belirsizlik Thomas'da yoktur. Klasik doğal hukuk doktrininin kaynağı "entelektüel mükemmelleşme"dir; birey toplumun onayı için

gibi isimlerin temsil ettiği doğal hukuk geleneği içinde yer alır. Bu gelenek, bütün şartlar ya da durumlar için “spekülatif akıl”ı veya matematik metodu devreye sokan on sekizinci yüzyıl doğal hukuku (ve doğal hak teorileri) ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bu gelenek, “kesin” ya da “matematikselsel” bir “politika bilim”ini reddettiği gibi, ahlaki problemleri “soyut problemler” olarak ele almayı da reddeder.³⁵⁶ Mesela, Aristoteles’te politika ve etik, pratiğin dünyasında ya da daha yerinde bir ifadeyle “pratik akıl”da ikamet eder.

“Pratik akıl” ile kastettiğimiz şeyi daha iyi ifade edebilmek için Aristoteles’in “phronêsis”/prudence”, “right reason”/“*orthos-logos*” ve “doğru orta/altın orta” gibi kavramlarına göz atmamız icap eder. Grekçe phronesis (Latince prudentia), phronis’ten türemiştir ve ihtiyatlılık, sağduyululuk, akli başındalık, öngörülülük, basiretlilik gibi anlamları vardır. Onunla ilişkili bir fiil olan *phroneo*, anlama yeteneğine sahip olmak, kavrayabilmek, ihtiyatlı olmak demektir.³⁵⁷ Aristoteles’in “*techne*”/teknik bilgi olarak değil, “erdem” olarak tanımladığı phronesis, “*orthos-logos*”/“right reason” ya da “doğru logos”tur; onun etik’inin merkezinde yer alan “doğru logos” aynı zamanda his ve eylem konusu olan “doğru orta/altın orta” ve virtue/erdem’in de kaynağıdır. Doğru logos,

değil, entelektüel mükemmelleşmeye uygun şekilde eylemde bulunur. Thomas için ise ahlakın ve hukukun kaynağı Tanrı’dır. İnsan İlahi, ezeli, ebedi plana “synderesis” vasıtasıyla iştirak eder; “vicdan insanın pratik aklın ilk ilkelerini sezmesini sağlayan moral-entelektüel yetisi, insanın kötülükten kaçınma, doğruyu isteme ve doğru yargılama alışkanlığıdır.” Klasik doğal hukukun bağlayıcılığı siteyle ya da polisle sınırlı iken (insan, toplumdaki bağımsız şekilde mükemmelliğe ulaşamaz) Hıristiyanlığın ve Thomas’ın hukuk anlayışı siteyi ya da *topos*’u ve “politik hak”ı aşar. Bu nedenle Thomas’da doğal hak, “politik hak”tan çok daha kapsayıcıdır. Dolayısıyla Strauss’a göre, Thomas’ın doğal hukuku, klasik doğal hukuktan daha evrensel ya da kozmopolit bir boyuta sahiptir. Funda Günsoy, a.g.e, ss. 244-246.

³⁵⁶ Peter J. Stanlis, *Edmund Burke: Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick&London, 1993, ss.88-89.

³⁵⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız, Henry George Liddell, Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, EN.II40 24, II4123, s.1956.

ölçülü/lük olarak da bildiğimiz “doğru orta/altın orta”nın ne olacağını belirler.³⁵⁸ Bütün bu kavramlar, onun “pratik akıl”a bağlı politik ve ahlaki eylem evrenini oluşturur. Bize göre Burke’ün politik görüşleri ve ahlak felsefesi, Aristoteles’teki bu kavramlarla yorumlanmaksızın anlaşılabilir. Çünkü Burke, etiki ve siyaset felsefesini *phronesis*, yani basiret, hikmet ya da pratik bilgi üzerine inşa etmiştir.

Bu geleneğe göre “pratiğin bilgisi” olmadığı için etik ve politik alan, bilme/bilgi alanı değildir.³⁵⁹ Aristoteles’te “spekülatif akıl”ın vazifesi tefekkür iken, “pratik akıl”ın fonksiyonu eylem (ya da “politik eylem”)dir. Hem Aristoteles’in hem de Aquinalı Thomas’ın yaptığı bu spekülatif akıl-pratik akıl ayrımı Burke için de geçerlidir. Onlara göre matematik, doğa bilimi spekülatif akla başvururken, hukuk, politika ve etik, pratik akıldan istifade eder. Spekülatif akıl, “evrenin fiziki düzeni”, “evrensel ilkeler” ve “mantığa dayalı sonuçlar”la; pratik akıl ise “özgür irade”, doğa, insan eylemleri ve ahlakla ilgilidir.³⁶⁰ Aristoteles’te nasıl “doğal hak”, spekülatif akıl’ın denetiminde değil

³⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2012, ss.115-131. Aristoteles, metninde bu kavramları ve entelektüel-ahlaki olarak ayırdığı erdemleri ayrıntılı şekilde tartışır. Ayrıca bakınız, Harun Tepe, a.g.m., ss. 18-19; Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 74-86. Alasdair MacIntyre’a göre etik ile ilişkilendirdiğimiz “tevazu”yu (bir Hıristiyan erdemi olarak) Aristoteles’te aramak problemlidir. a.g.e., s.78. Aristoteles’in Shaftesbury üzerindeki etkisi için bakınız, Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, ss. 120-123. Aristoteles Sokrates’in erdem anlayışını ve Platon’un *idea* anlayışını eleştirir. Çünkü mesela Sokrates’te erdem bilimle eşitlenmiştir ve Aristoteles bunu şöyle yorumlar: “Sokrates de erdemleri bilim yaparken...hiçbir şeyin işeyaramaz olmaması gerektiğini düşündü, ama onun için erdemlerin bilim olmasının sonucu erdemlerin işeyaramaz hale gelmesi oldu. Neden? Çünkü bilimlerin hususunda bir bilimin ne olduğunun bilinmesi aynı zamanda bilim adamı olmayı beraberinde getirir (eğer hekimlik zanaatının ne olduğunu biliyorsa, o kişi tam anlamıyla bir hekimdir- diğer bilimlerin için de benzer şekilde); ancak erdemler hususunda <bu böyle> değil<dir>. Nitekim adaletin ne olduğunu bilen <herkes> tam anlamıyla adil değildir –diğer <erdemler> için de benzer şekilde. Sonuç ise erdemlerin işeyaramaz olduğu ve bilim olmadıklarıdır.” Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.33, 35. Aristoteles’e göre Platon da iyi hakkında konuşurken *idea* hakkında konuşmaktadır. En iyi olan *ideadır*. Ancak Aristoteles’e göre “politika bilgisi ya da becerisi bu anlamda iyiyi değil, bizim için iyi olanı inceler... [Politika]...*idea* anlamında iyi üzerine konuşmayı kendine iş edinmez.” a.g.e. s.33.

³⁵⁹ J.-F. Lyotard ve J.-L.Thébaud, *Hakkıyla*, çev.Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s.143. Politika bilimin kapsamında yer almadığı gibi, “akıl politikası” da olamaz. a.g.e, s.155. Aristoteles’te metafizik, matematik vb. teorik; ahlak felsefesi ve siyaset pratik disiplinler kategorisinde yer alır.

³⁶⁰ Peter J. Stanlis, *Edmund Burke: Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick&London, 1993, s.88. Burke’e göre teori pratiğe rehberlik etmede yetersizdir. “Burke, teoriyi ‘incelikli’ ve ‘arıtılmış’ olarak nitelendirir ve basitlikte ve sadelikte güvenilir siyasetin temel özelliğini görür: ‘arıtılmış politika her zaman kargaşanın anası olmuştur.’ Toplumun karşılamak zorunda olduğu ihtiyaçların ve uymak zorunda olduğu görevlerin herkes tarafından kendi hisleriyle ve vicdanıyla bilindiği söylenebilir. Siyasi teori siyasi soruna en iyi çözümün ne olduğu sorusunu sorar. Bu amaç için, diğerleri bir yana, ortak tecrübenin sınırlarını aştığı söylenebilir: ‘arıtılmış’tır. Sivil sağduyunun insanı en iyi çözümden belli belirsiz haberdardır, ama böyle koşullarda en iyi çözümde hangi değişikliklerin yapılmasının uygun olduğunun gayet farkındadır...‘Arıtılmış politika’ güveni ve ardından tam itaati yok

ve “kötülüğün yaratıcılığıyla baş edebilmek için değişebilir olmak durumunda”³⁶¹ ise, Burke’te de “bir kuralı her duruma uygun hale getirmek imkansızdır.”³⁶²

“Evrensel olan hiçbir şey, ahlaki veya politik herhangi bir konuda rasyonel olarak doğrulanamaz. Pür metafizik soyutlama bu konularla ilgili değildir. Moralitenin çizgileri matematiğin ideal çizgilerine benzemez. Onlar olabildiğince geniş ve derindir; istisnalara imkan tanır; modifikasyonlar talep eder. Bu istisnalar ve modifikasyonlar mantık sürecinin değil, basiret [prudence] kurallarının ürünüdür. Basiret, yalnızca politik ve ahlaki erdemler dizisinde öncelikli bir şey değildir, o, aynı zamanda hepsinin yöneticisi, düzenleyicisi ve standardıdır. Metafizik, tanımlama olmadan yaşayamaz; fakat Basiret tanımlama konusunda ihtiyatlıdır.”³⁶³

Açıkça anlaşıldığı üzere Aristotelesçi geleneğin düşünme biçimi, Burke’ün ifadelerinde yeniden vücut bulmuştur. Kuşkusuz Burke, Aristoteles’in ya da Aristotelesçi geleneğin yalnızca basirete, “pratik akıl” ya da “pratik bilgi”nin³⁶⁴ önemine odaklanan fikirlerini değil, aynı zamanda muhayyileyi vurgulayan görüşlerini de ödünç almıştır. Burke, şu satırlarında muhayyilenin etki alanını genişletmiş, insan ve toplum hayatındaki kritik rolünü ortaya koymuştur:

“Şeylerin hissedilir niteliklerine aşına olduğumuz sürece, muhayyileden başka hiçbir şey işe karışmıyor gibi görünüyor; aynı zamanda tutkular/passions temsil edilirken, muhayyile, biraz daha fazla işe karışıyor gibi görünüyor, çünkü bütün insanlar, tutkuları, akıl yürütmeye başvurmaksızın doğal sempatinin gücü vasıtasıyla hisseder ve onların haklılıkları her sinede kabul görür. Sevgi/aşk, keder, korku, öfke, keyif; bütün bu tutkular, nöbetleşe, her zihni etkiler; ve bu etkileri ihtiyari/keyfi tarzda ya da rastlantıya dayalı değil, doğal ve yekpare (uniform) ilkelere dayalıdır. Fakat çoğu muhayyile ürünü, ne hissedilir şeylerin temsili ile ne de tutkulara yönelik eforla sınırlıdır; dikkat ve akıl yürütme alışkanlığı ile gelişen yargı alanına giren insan tavırlarına, karakterlerine, eylemlerine, tasarılarına, ilişkilerine, erdemlerine, kusurlarına/ahlak bozukluklarına(vice) kadar yayılır”³⁶⁵

eder...Her teorik ‘karar’dan geri dönülebilir; eylemin ise geri dönüşü yoktur.” Strauss, a.g.e., ss. 346-347; s.347,348. Strauss Burke’ün bu düşünce tarzının onu, Aristoteles’ten ayıran nokta olduğunu ileri sürer. Çünkü Aristoteles’te teori önemlidir.

³⁶¹ Funda Günsoy, a.g.e., s.246. Strauss’a göre “kötülükle baş etmenin yolu ise moral-politiktir.” s.246.

³⁶² Stanlis, a.g.e., s.88.

³⁶³ Edmund Burke, “An Appeal from the New to the Old Whigs”, *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1999, s.476. Bu pasaj, Burke’ün en sık iktibas edilen pasajlarından biridir.

³⁶⁴ Birleşik Krallık doğumlu muhafazakar politika filozofu Michael Oakeshott (1901-1990) için de politika tıpkı Burke’ün savunduğuna benzer şekilde “teknik bilgi” meselesi ya da “teknik bilgi” ile tesis edilebilecek bir alan değil, “pratik bilgi” alanıdır. Ona göre politikayı rasyonalizme göre şekillendirme teknik bilgi ile şekillendirmeye tekabül eder. Rasyonalizm kesin, hesaplanabilir, ölçülebilir olanı içerir; bu nedenle politika rasyonalizmin tekeline bırakıldığı ölçüde teknik bilginin hakimiyetine girmiş olur. Bakınız, Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London, 1962, ss.4-12; Robert Nisbet, *Düş ve Gerçek*, ss.87-88.

³⁶⁵ Edmund Burke, *The Harvard Classics Edmund Burke On Taste On the Sublime and Beautiful*, P.F. Collier & Son Corporation, New York, 1937, ss.21-22. Burke’ün muhayyileye insan hayatında daha büyük bir rol vermesi ile Joseph Addison’ın muhayyile hakkındaki fikirleri arasında paralellik kurmak mümkündür. Addison, muhayyilenin hazları duyuya dayalı olsa da, ürünlerinin “ahlaki”, “fikri” ve “dini” olduğunu düşünür. “Güzelliği sezme demek, büyüğü duymaktan, değişiklikten, akraba ve yakınlarımızdan, karşılaştırmalar yapmaktan hoşlanmak demektir. Bu şeylerden hoşlanırsınız, çünkü bu, Tanrı’nın [iradesidir] ve bu [irade], bizim Onu ve [eserlerini] beğenmemize yol açar.” Necla Arat, a.g.e., s. 120.

Burke, burada yine tutkuları, sempatiyi ve muhayyileyi öne çıkarmış ve muhayyilenin faaliyet sahasını genişletmiştir. Muhayyile Aristoteles için ne kadar önemliyse, Burke için de o kadar önemlidir. Çünkü Aristoteles de idrak melekesinin/müdrikenin muhayyileden bağımsız ve onun desteği olmaksızın işleyemeceğini savunmuştur. Katolik teoloji Aristoteles'ten etkilenmiş ve yüzyıllarca onu içine almıştır, çünkü ona göre insan “bedenle bütünleşmiş bir düşüncedir, bedenini taşıyan bir düşünce değildir.” Halbuki mesela Descartes'ta insan bedensiz ve kibirli bir ruha, “katıksız bir düşünce”ye dönüşür. Katolisizm Aristoteles'in imaj teorisini³⁶⁶ benimsemiştir, çünkü bu görüş aynı zamanda insanın sınırlılığın/zayıflığına atıfta bulunur. Düşünce, gücü ve saygınlığı; beden, zayıflığı temsil eder. Ve zayıflık olmaksızın saygınlık olamaz.³⁶⁷

Burke, insanın zayıflığını/sınırlılığını, saygınlığını ve ahlaki boyutunu, rasyonel ilkelere değil, duyulara, tutkulara ve muhayyileye dayandırır; zira ahlak hissi ve tutkular, özellikle *sempati*, “akıl yürütme” melekesi ile asgari düzeyde ilişkilidir; tutkuların ortaya çıkışında akıl'ın etkisi son derece sınırlıdır.³⁶⁸ Dolayısıyla ahlak kuralları aklın değil, tutkuların ve tarihsel tecrübenin ürünleridir.³⁶⁹ Fakat bu noktada Burke'e, empirizm ve doğal hukuk tartışması kontekstinde ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Ahlak kuralları tarihsel ise, aynı anda nasıl “normatif”liğini³⁷⁰

³⁶⁶ “İmaj duyumun ta kendisidir.” Bakınız, Jean Paul Sartre, *İmgelem*, çev.Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, 2. Baskı, s.95.

³⁶⁷ Jean Paul Sartre, a.g.e., s. 38, 39.

³⁶⁸ Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 48.

³⁶⁹ Bu konuda Burke, David Hume ve Adam Smith ile benzer görüşlere sahiptir. Hume'a göre de ahlak kuralları aklın ürünü değildir. Hayata rehberlik eden daha çok alışkanlıklardır. Hume, Smith ve Burke'ün ortak noktası, sempatiye odaklanmaları ve sempatinin akıl yürütmeden bağımsız olduğunu savunmalarıdır.

³⁷⁰ Normatiflik konusuna ayrıca değinilecektir. Berdyaev'e göre normatif etik, Hıristiyanlık etik'iyle ya da yaratıcılık etik'iyle mukayese edildiğinde acizdir, çünkü yasa etik'ine tekabül eder. Halbuki etik buyurucu olduğu sürece yaratıcılıktan, her ayrı duruma özgün bir etik davranıştan söz etmek mümkün değildir. Ona göre, insana, bu tür bir yaratıcılık ve özgürlüğü Hıristiyanlık etik'i imkan tanır; yasa etik'i değil. Hıristiyanlık “öldürme, yalan söyleme, çalma, zina yapma”, vb.den ibaret değildir. Çünkü bu buyruklar karmaşık, detaylı insani başka koşullarda bize yol göstermez. 2015 yapımı *Irrational Man* filmindeki bir replik daha açıklayıcı olabilir: “Naziler senin evine geldiler. Anne Frank ve ailesini saklıyorsun ve çatıda birileri var mı yok mu diye sordular. Sen de onlara, evet Frank ailesi yukarıda mı diyorsun acaba?” Kant ahlakı bize, “hiçbir durumda yalan söyleme” der. Bir Yahudiyi evinizde saklıyorsanız, Nazi subayına, onun, sizin evinizde saklandığını söylemek zorundasınız. Bu tür bir ahlak yasa etik'ine tekabül eder. Bunun yaratıcılık etik'iyle yakından uzaktan bir ilgisi yoktur. Berdyaev'in yasa etik'i ve özgürlük etik'i konusundaki görüşleri için bakınız, Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı: Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012.

koruyabilir ya da “evrensel” olabilir; veya Burke, şayet empirist ise, aynı anda nasıl doğal hukuk geleneği içinde yer alabilir?³⁷¹

Hıristiyan doğal hukuk teorisyenleri, nihai noktada Tanrı’ya bağlı “evrensel ahlak ilkeleri”nin duyu evreni ile sınırlı olmayan akıl yoluyla anlaşılabilmesine inanır. Buradan hareketle, Burke’ü doğal hukuk geleneğine dahil eden Russell Kirk³⁷², Charles Parkin, Peter Stanlis, Joseph L. Pappin gibi yazarlara şöyle bir eleştiri yöneltilmiştir: Onu bu geleneğe yerleştirmek “rasyonalist” olarak nitelendirmek demektir.³⁷³ Fakat bu eleştirinin ya da iddianın kendisi de fazlasıyla eleştiriye açıktır. Çünkü Peter J. Stanlis’e göre “pozitivist” eleştirmenler, ilkin Thomas’daki ya da Burke’teki “doğa” kavramını yanlış anlamıştır; “doğa” “her insanın right reason’ının [pratik akıl’ın] etik normudur”.³⁷⁴ Mesela Aquinalı Thomas’daki “doğal hukuk” anlayışının, insan aklını yücelttiği düşünülmüştür, ancak onun akıl’dan anladığı şey “bireysel” ya da “otonom” akıl değil, daima “ortak/hükmi” ve Tanrı’ya, imana “tabi” ve “tali” akıldır. Burke de Hıristiyanlığa iman etmiş biri olarak politikayı “normatif etik”ten kopuk bir alan olarak tanımlamamıştır. Realist kampta yer alan doğal hukuk geleneği düşünürleri, rasyonalist etik formunun, farklı şartlar ya da ihtimallerin mevcudiyeti nedeniyle, bütün erdemlerin yöneticisi basiret olmaksızın işlevsel olmadığına inanmıştır.³⁷⁵ Dolayısıyla Burke’ü

³⁷¹ Burke, empirizmi, Hume’un yaptığına aksine, mantıksal sonuçlarına götürmediği için de tutarsız bulunmuştur. Ayrıca bir taraftan ortak duyu, hisler/tutkular ve muhayyileden hareketle oluşturduğu felsefesinde “evrensel” olanı ortaya koymaya çalışırken ve “doğal yasalar”dan söz ederken, diğer taraftan ahlak kurallarını tarihsel tecrübenin ürünleri olarak nitelendirmiştir. Tutkular ve ahlak kuralları Burke’e göre nihai noktada Tanrı’nın iradesine bağlıysa da, tarihsel tecrübeye bu vurgu bizi, ahlak kurallarının göreceli hale gelmesi tehlikesiyle karşı karşıya getirir: Tarihsel olan nasıl evrensel olabilir? Keza ahlakın evrenselliği konusunda başka sorular da gündeme gelir: Ahlak kurallarının kaynağı tutkularımız ise, neden farklı toplumlarda farklı ahlak kuralları geçerlidir? Tutkular değişkenlik gösterir mi? Burke’ün evrensellik ile tarihsellik arasında gidip gelen tutarsız imajını ele alan bir çalışma için bakınız, Rodney W. Kilcup, “Burke’s Historicism” , *Journal of Modern History*, 49, September 1977, ss. 394-410.

³⁷² Kirk’ün bu konudaki yorumu için bakınız, Russell Kirk “Burke and the Philosophy of Prescription”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.14, June 1953, ss.365-380. Kirk, Burke’ü, Locke ve Rousseau gibi doğal hukukçulardan farklı olarak dini temeller üzerinde yükselen bir doğal hukuk geleneğine yerleştirir. Russell Kirk, “Burke and Natural Rights”, *Review of Politics*, Vol. 13, No.4, October, 1951, ss.441-456.

³⁷³ Rodney W. Kilcup, “Reason and the Basis of Morality in Burke”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 17, no:3, 1979, s. 272; Duman, a.g.e., s.110. Huntington’a göre de Burke’ün doğal hukuk geleneğine yerleştirilmesi problemlidir, çünkü doğal hukuk doktrini, ahlak alanında “evrensel ilkeler”e dayanır. Burke, bu tür bir doğal hukuk anlayışına karşı çıkar. Samuel P. Huntington, “Conservatism As An Ideology”, *The American Political Science Review*, Vol. 51, no.2, 1957, ss. 454-459.

³⁷⁴ Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick-London, 2009, a.g.e, s.122. Stanlis Burke’ün muhafazakarlığını “normatif etik kodu olarak doğal hukuk”a dayandırır. a.g.e., s. 122.

³⁷⁵ Joseph L.Pappin III, “Burke and Thomistic Foundations of Natural Law” *An Imaginative Whig: Reassessing The Life and Thought of Edmund Burke*, (ed.) Ian Crowe, University of Missouri Press, Columbia-London, 2005, ss. 225-226; Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, s.10. Pappin’e göre Burke’ün düşünme tarzı “anti-rasyonalist” ve “anti-metafizik”tir. Fakat onun metafiziğe saldırısı, aslında

doğal hukuk geleneği kapsamında rasyonalist olarak değerlendirmek mümkün değildir. Onun yaptığı şey, belki daha ılımlı bir tespitle empirizm ile doğal hukuk doktrinini uzlaştırma çabası olarak görülebilir. Fakat elbette bu çabanın da eleştiriye açık olduğunu söylenebilir.³⁷⁶ Bu çaba beyhude olabilir, çünkü bir şey aynı anda hem empirizme dayalı veya rasyonel hem de “etik” olamaz; etik “paradoksal”dır. Yasa rasyonel, mantıksal, fakat etik paradoksaldır.

Burke’e “doğal hak” ve “doğal hukuk” konusunda keskin eleştiriler yönelten ve onu “tarihselci” ve “tarihsici” olmakla suçlayan, önde gelen isimlerden biri Yahudi kökenli siyaset felsefecisi, siyaset teorisyeni Leo Strauss’tur. O, *Doğal Hak ve Tarih* adlı çalışmasında ilkin Fransız Devrimi’ni hazırlayan “doğal hak” doktrinini eleştiren “tarihsel okul”a (ve konvansiyonalizme) savaş açar. Tarihselciler bu hakların “tarihsel” olduğunu ileri sürerek felsefenin, siyaset biliminin ve siyaset felsefesinin imkanını ortadan kaldırmıştır. Çünkü felsefe doğal, mutlak ya da evrensel olan varsa mümkündür.³⁷⁷ Strauss’a göre “[d]oğanın keşfi felsefenin işidir. Felsefenin olmadığı yerde nasılsa öyle olarak doğal hak fikri de yoktur.”³⁷⁸ Ayrıca tarihselciler yalnızca felsefi düşüncenin imkanını ortadan kaldırmakla kalmaz; aynı zamanda başka bir çıkmaza sürüklenir: “Her şey tarihseldir” önermesinin kendisi de tarihseldir. Tarihselcilerin anlayışı, doğal hak doktrini ile “aynı tarih-ötesilik niteliğine ya da iddiasına sahiptir.”³⁷⁹

Ona göre Burke de “doğal hukuk”u reddeden bir tarihselcidir. Ayrıca Strauss’a göre Burke’ü, Aristoteles ve Cicero çizgisindeki geleneğe yerleştirmek de problemlidir. Çünkü Aristoteles, felsefecileri, “doğa hakkında konuşan (discourse) insanlar” olarak görmüş; ve “Tanrılar hakkında konuşan”lardan ayırmıştır. Buna göre Burke, Aristoteles ile ne aynı “doğa” anlayışını ne de felsefe anlayışını paylaşır. Mesela Burke’ün “teori-pratik ayrımı”, Aristoteles’in ayırımına tekabül etmez, çünkü Aristoteles’te “teori” veya “teorik hayat” üstündür. Strauss’a göre Burke’ün “modern rasyonalizm” eleştirisi,

Platon’un metafiziğine yöneliktir. Platon’un realizmi “transendental” ve “radikal”dir. Çünkü formları transendental realiteye indirger ve maddi alanın realitesini dışlar. Burke’ün politik felsefesi Aristotelesçi ve Thomas’cı “realist metafizik”e yakındır. Joseph L. Pappin III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York, 1993, ss. 53-58.

³⁷⁶ Çünkü pür empirizmi, Tanrı’nın iradesine bağlı politik kod ve etik kodu olarak “pratik akıl” ile uyumlu hale getirmek zordur.

³⁷⁷ Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 32, 33, 57. Strauss, Fransız Devrimi eleştirisinin doğal hak fikrine saldırılmadan da yapılabileceğini ileri sürer. a.g.e., s. 33.

³⁷⁸ a.g.e., s. 107.

³⁷⁹ a.g.e., 44.

mutlak rasyonalizm eleştirisine kaymıştır. Bu nedenle o, klasiklerden anayasa meselesinde de ayrı düşer.³⁸⁰ “Klasiklere göre en iyi anayasa, aklın bir icadı, eş deyişle tek bir birey veya birkaç birey tarafından yürütülen bilinçli ve planlı bir çalışmanın ürünüdür. İnsan doğasının mükemmelliğinin bütün gereklerini en üst düzeyde yerine getirdiğinden veya yapısı doğanın modelini takip ettiğinden doğaya uygundur veya doğal bir düzendir. Ama üretim usulü açısından doğal değildir; bir tasarım, planlama, bilinçli yapım eseridir; doğal bir süreç sonucu veya doğal bir sürecin taklidi sonucu var olmaz.”³⁸¹ Burke’e göre ise anayasa planlamanın değil, doğal bir sürecin sonunda ya da tesadüflerle ortaya çıkar.³⁸²

Fakat Strauss’a göre burada da bir çelişki vardır; çünkü Burke, bir taraftan anayasayı önceleyen “doğal haklar”dan söz eder, diğer taraftan Britanya anayasasının meşruiyetini örf ve adetlere, buyurucu/yerleşik/zamanaşımıyla edinilmiş (prescriptive) olmasına bağlar. Strauss, bu “zamanaşımı”nın (prescriptive) anayasayı meşrulaştıramayacağını, dolayısıyla doğal haklara başvurunun anlamlı olduğunu savunur ve ekler: “Eğer ölçüt sürece içkinse, aşkın ölçütlerden vazgeçilebilir: ‘fiiliyat ve şimdi [rasyoneldir].’ İyi ile atalardan kalma olanı bir tutan, antik eşitliğe geri dönüş gibi

³⁸⁰ a.g.e., s108, 350, 351, 352.

³⁸¹ a.g.e., ss. 351-352.

³⁸² a.g.e., ss. 352-353. Strauss Burke’ün anayasa konusundaki görüşlerini, aynı zamanda Cicero’nunikiyle karşılaştırır. O, Cicero’nun 1820’ye kadar keşfedilmediğini ve Burke’ün onu okumadığı halde aralarındaki benzerliklerin dikkat çekici olduğunu belirtir. Ancak Strauss yanılmaktadır, çünkü Burke, metinlerinde ve konuşmalarında Cicero’ya sıklıkla atıf yapmıştır. Dennis O’Keeffe, *Edmund Burke, Major Conservative and Libertarian Thinkers*, ed. John Meadowcroft, Volume 6, The Continuum International Publishing Inc., New York&London, 2010, s. 81. Ayrıca biyografilerinde de Burke’ün Cicero okuduğu ayrıntısına rastlamak mümkündür. Strauss’a göre Burke ile Cicero arasındaki benzerlik ise şudur: Burke, Britanya anayasasını; Cicero, Roma anayasası modelini yüceltir. Cicero, Platon gibi yeni bir yönetim “icat” etmeye kalkışmaz. Hem Burke hem de Cicero anayasayı birçok neslin ürünü olarak görür. Bu anlamda Burke ile Cicero birbirine yaklaşıyor. Fakat Strauss ayrıldıkları noktaları da gösterir: Cicero’ya göre “Roma yönetiminin mükemmeliğe ulaştığı ‘doğal yol’, şansın aksine ‘öğüt ve eğitim’dir; o, ‘doğal yol’u düşünceyle yönlendirilmemiş bir süreç olarak algılamaz.” Ayrıca Burke, “model anayasanın kendi zamanında gerçeklik kazanmış olduğunu” düşünürken, Cicero için en iyi yönetim geçmişte tecrübe edilmiştir; ve en önemlisi Cicero, iyi yönetimin özelliklerinin Roma’ya bakılmaksızın da tespit edilebileceğini savunur. Bu anlamda o, Platon’a yakındır. Platon, *Devlet*’in devamı olan *Critias*’ta “Devlet’in icat edilmiş yönetiminin Atina’nın geçmişinde gerçek olduğunu” ortaya koymayı denemiştir. Strauss, a.g.e., ss. 360-361. Strauss, klasiklerin “en iyiye” yöneldiği konusunda haklıdır. Fakat yine de ona, burada birkaç soru yöneltilebilir: Cicero’nun sözünü ettiği “doğal yol” ne demektir? Burke’te “eğitim ve öğüt” önemli değil midir? Sözünü ettiği “düşünceyle yönlendirilmemiş süreç” ne demektir? Burke, düşünceyi bütünüyle dışlamakta mıdır? Teamüller, örfler, gelenekler, değerler düşünce ürünü değil midir? Bir şeyin “kendiliğinden” gelişmiş olması onun düşünceden bağımsız olduğu anlamına mı gelmektedir?

görünen şey, aslında Hegel'i haber veren bir hazırlıktır.”³⁸³ Bu anlamda da Burke, bir “tarihsicidir.

Burada Strauss'a yöneltilmesi gereken sorular olduğunu düşünüyoruz: İlk “doğa” kavramı ile başlayalım. Modernlerin ya da “natüralizm”in “doğa”sı ile Antik çağda, ister filozofun ister sıradan insanın “doğa”dan anladığı şey bir midir; ya da ilk çağda “doğa”, sosyal bir kateogori midir, “doğal” mıdır?³⁸⁴ “Matematiksel” midir? İlkçağda “doğa”, “doğal hak”, “doğal hukuk”³⁸⁵ kesin, değişmez ya da evrensel midir? Şayet böyle ise, Strauss, Thomas bahsinde, neden klasik “doğal hukuk”un belirsizliğinden söz etmektedir? İlkçağda doğal hukuk belirsiz ise, “doğal hukuk”un ve “doğal hak”ın “evrensellik”, “değişmezlik”, “kesinlik” niteliği zarar görmez mi? İlâveten Strauss'a göre klasik doğal hukuk, entelektüel mükemmelleşmeye yönelmiştir, fakat bu mükemmelleşme “polis”le/*topos*la sınırlıdır. İnsanın toplumdan bağımsız mükemmelliğe ulaşması mümkün değildir. Entelektüel mükemmelleşme *topos* ile sınırlı ise, “doğal hukuk” nasıl “sosyal”/“tarihsel” olmaktan çıkacaktır? Strauss'un, Aristoteles'in teoriye verdiği değer konusundaki görüşleri için de şunu söyleyebiliriz: Gerçekten de Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te erdemleri “karakter erdemleri”/“ahlaki erdemler” ve “entelektüel erdemler” (ya da “düşünce erdemleri”) şeklinde ikiye ayırmıştır ve onda “entelektüel erdemler” ve teori³⁸⁶ önemlidir, fakat Aristoteles'te “mutluluk” ya da mutluluğa ulaşma (eudamonia/hayatta verimli ve iyi olma), zihinsel bir faaliyet olarak değil, daima eylemle birlikte düşünülmelidir. Aristoteles'in teoriye önem vermesine dayanarak bütün politik alanı, etik, hukuk alanını, hak ve adaleti (Aristoteles'te adalet “doğru orta”dır) teori üzerine inşa ettiğini söylemek son derece

³⁸³ a.g.e., s. 358.

³⁸⁴ Modern düşüncede “doğa” tematik ortaklığa rağmen, Greklerden farklıdır ve farklı bir role sahiptir. Modern Doğa kavramı radikal modernitenin/Aydınlanma'nın Tanrı'nın yerine ikame ettiği bir kavramdır; radikal modernler Tanrı'ya karşı, Doğa'yı önerdiklerinde Doğa, Tanrı'nın bıraktığı boşluğu doldurur ve Tanrı'nın işlevlerini üstlenir. Tipik durum panteizmdir. Panteizm natüralizm, natüralizm deizmdir (Tanrı=Doğa). Keza “nature”/“Doğa” gündelik dilin ürettiği ve fizik gerçekliğe atfettiği bir kavramdır ve dil ne kadar “sosyal” ise “Doğa” da o kadar sosyaldir. Temel kavramlar kurumlaşmış kelimeler oldukları için, bu anlamda “Doğa” kavramı kurumdur ve bir kere daha “sosyal”dir.

³⁸⁵ Doğal hukuktaki “doğal” kendiliğinden anlamına geliyor; natüralizmin “nature”ı değil.

³⁸⁶ Teori, Greklerde temaşa'dır; bakmak, seyretmek, nazar etmek (nazariye)dir ve “teori”nin bugünkü anlamından farklıdır. Ayrıca Habermas'ın da belirttiği üzere “[t]eori” kelimesinin dini kökleri vardır. *Theoros* Grek şehirlerinin kamusal kutlamalara gönderdiği temsilcidir. [*Theoros*] *Theoria* vasıtasıyla, yani bakarak kendini kutsal olaylara kaptırırdı. Felsefi dilde, *theoria* kozmosun temaşası anlamına gelmeye başlamıştır. Bu formda, teori, Varlık ile zaman arasındaki ontolojinin temeli olan sınırı varsayar. Bu ayrıma ilk olarak Parmenides'in şiirinde/manzumesinde rastlarız ve ayırım, Platon'un *Timaios*'unda yeniden karşımıza çıkar. O, *logos*'a değişkenlik ve belirsizlikten arındırılmış bir Varlık alanını tahsis eder ve *doxa*'yı değişme ve bozulma alanında bırakır.” Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans., Jeremy J. Shapiro, Polity Press, Cambridge, 1987, s. 301.

zordur. Mesela, Aritoteles'te ilkin “doğa” kavramının üç anlamı vardır: “Gelişmenin potansiyeli/potansiyalitesi (potentiality) olarak insanın ilk oluşumunda içkin şeydir...İnsanın gelişmesiyle gelişen bir şeydir –potansiyalitesinin gelişmesidir, fakat kabaca içgüdü ya da doğasında mündemiç dürtü olarak adlandırabileceğimiz güdülerle işbirliği halindeki ‘hüner’inde ya da yaratıcı zihninde (insanın oluşumunun parçası) bir gelişmedir...İnsanın son gelişiminde mündemiç bir şey ve son hedefi ya da amacının parçasıdır.” Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere “doğa”yı ve “doğal”ı basitçe evrensel, değişmez, kesin olarak değerlendiremeyiz. “Doğal hukuk” ya da “doğal yasa” da “evrensel” değildir; aksine “evrime dayalı” şekilde insanla gelişir. Tam da bu noktada “doğal” ile “konvansiyonel” arasındaki karşıtlık ortadan kalkar.³⁸⁷

Ayrıca yine Aristoteles'e göre doğal haklar sadece “insan doğası”³⁸⁸ ile değil, somut ilişkiler, şehir hayatını kuşatan normlarla anlamlı hale gelebilir; “doğru ve iyi olan” polisin yasaları ile ideale yaklaşabilir. Aristoteles bu yasaların da hukuksuzluk doğurabileceğini düşünür, çünkü genel ilkeler, “özel” ya da “tek tek olaylar” için her zaman “doğru” olamaz. Bu nedenle yasaları yeniden yorumlamak gerekir; bu yorum ise tarihsel şartlardan, geleneklerden, ahlaki değerlerden ve teamüllerden hareketle yapılmalıdır.³⁸⁹ Bu açıklamalara ilave olarak ilk çağın adalet anlayışının problemlili olduğundan, eşitsizliklerin “doğal” karşılandığından bahsetmiyoruz bile.

Açıkça anlaşıldığı üzere gerek Aristoteles'in kendi metinleri gerek Strauss'unkinden farklı Aristoteles yorumları³⁹⁰ dikkate alındığında yukarıdaki eleştiriler değerini büyük ölçüde kaybeder. Ayrıca Strauss'un Burke'e yönelik diğer saldırılarını (teoriyi dışladığı yönündeki eleştirileri) bertaraf etmek de kolaydır. Burke, felsefeyi ya da teoriyi reddetmez; sadece pratiğe birebir uygulanmasından yana değildir. O, Strauss'un da belirttiği şekilde “doğal hak”ları tarihsel haklar olarak görür; ve Burke'te “doğa”, Tanrısal doğa ya da Tanrıya bağlı “doğa”dır. “Doğa”, “doğal haklar” ve “doğa yasaları” varsa bile bunlar, insanın “çıplak akıl”ı ile bilebileceği ya da algılayabileceği şeyler değildir. İnsan sınırlı bir varlıktır ve kesin bilgiye ulaşması mümkün değildir; bu noktada tarihsel tecrübenin otoritesine bağlı kalmak ya da

³⁸⁷ Ernest Barker, “Translator's Introduction”, Otto Gierke, *Natural Law and The Theory of Society*, trans. Ernest Barker, Beacon Press, Boston, 1957, s. Xxxv.

³⁸⁸ İlk çağda modern anlamda bir “insan doğası” anlayışı yoktur. Hatta şunu ileri sürmek de mümkündür. İlk çağda insan “yurttaş”la özdeştir. Aristoteles'e göre “insan politik varlıktır.”

³⁸⁹ Arslan Topakkaya, “Aristoteles'te Adalet Kavramı”, *The Journal of International Social Research*, vol. 2/6, Winter, 2009, ss.629-630.

³⁹⁰ Bu Aristoteles yorumları bizim çalışmamızın kapsamını fazlasıyla aşmaktadır.

güvenmek zorundadır; toplumdan ve pratik hayattan bağımsız, “çıplak akıl”a değil. Alman geleneğinin (Husserl ve Dilthey) vurguladığı şekliyle ifade etmek gerekirse, Burke için önemli olan *Lebenswelth/Yaşantılar/Yaşam Dünyası*’dır. Burke’e göre akıl, hiçbir zaman *Yaşam Dünyası*’dan ve “ahlaki muhayyile”den³⁹¹ bağımsız değildir. Ahlaki muhayyile gelenekler, görenekler, alışkanlıklar, duygulardan müteşekkildir ve akıl, bu ahlaki muhayyile içinde işler.³⁹²

“Yüreğe ait olan ve çıplak, titrek tabiatımızın kusurlarını örtmek ve ona zannımızca haysiyet kazandırmak için gerekli olduğu üzere, idrakin onayından geçen ve ahlaki bir tahayyülün gardırobundan çıkan mevcut tüm fikirlere eklenen fikirler, gülünç, abes ve modası geçmiş düşünceler olarak çürütülmektedir.”³⁹³

Burke, aklın bu işleyişini olması gereken faydalı bir şey olarak sunar. Çünkü bu, toplumda düzen ve istikrarı sağlayan, geçmiş, şimdi ve geleceği birbirine bağlayan bir işleyiştir. Bu işleyişte önyargının payı büyüktür. Önyargı muhayyilemizin önemli unsurlarındandır; önyargı(ları)mız “hikmet”le gelişir ya da olgunlaşır.³⁹⁴

Fakat kuşkusuz Strauss, bu tür akıl anlayışına itiraz edecektir. Strauss’un bir diğer Burke eleştirisi, klasiklerde anayasanın, “doğal” olan üzerinden tasarlanmış, bilinçli bir şey olduğu argümanı üzerinden yürür. Klasiklerde anayasa “aklın icadı”dır; fakat Strauss bu akıl’ın “soyut bir akıl” olduğunu düşünür. Halbuki Burke’teki akıl, daima “sosyal”dır ve anayasa tesadüfi bir sürecin sonunda çıkmışsa da, bu “sosyal akıl”ın ürünüdür; Burke anayasayı “icat” olarak görmez, çünkü “icat”, “doğal” olarak yapaydır. Strauss’un Burke’e yönelik “tarihsicilik” eleştirisi de aynı şekilde geçersizdir. Çünkü Burke bir Britanyalı’dır ve bittabi Britanya anayasasını savunmaktadır.³⁹⁵ Anayasanın sonsuza kadar aynı kalacağı/kalması gerektiği yönünde bir argümanı yoktur. Yani Burke, tarihi, Britanya anayasası ile sonlandırmaz.

Burke’e yönelik bütün bu eleştirilerden sonra, bu bölümde ele aldığımız “Yüce”, “muhayyile”, “etik” kavramları için daha farklı ve “derinlikli” bir yorum ortaya

³⁹¹ “Muhayyile kötülüğün de kaynağı olabilir... fakat muhayyile aynı zamanda daha iyi bir hayata da yol açar. Muhayyileden yoksun insan yaratıcı ahlaki aktiviteye ve daha iyi bir hayat inşasına yetenezsizdir. Uğruna mücadele vermemiz gereken daha iyi bir hayat anlayışının bizatihi kendisi yaratıcı muhayyilenin ürünüdür.” Nikolay Berdyaev, a.g.e., s. 181.

³⁹² Edmund Burke, “A Vindication of Natural Society”, ed.Ian Harris, *Pre-Revolutionary Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, ss.10-11; Edmund Burke, *Reflections on The Revolution in France*, Penguin Books, London, 1986, s. 171; Irving Babbitt, “Burke and the Moral Imagination”, ed. Daniel E. Ritchie *Edmund Burke/Appraisals and Applications*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1990, ss. 195-207; Duman, a.g.e., ss.115-121.

³⁹³ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 115.

³⁹⁴ a.g.e., s.129; Duman, a.g.e., ss.119-121; s.125, 127.

³⁹⁵ Devrimcilerin gerek anayasal gerekse toplumun her alanına yayılan değişikliklerini radikal bulduğu için eleştirir; değişim karşıtı olduğu için değil.

koymaya deneyeceğiz. Özellikle ele almak istediğimiz sorunlardan biri Burke’te etik’in “normatif” olup olmadığı sorunudur. Burke, “empirist” geleneğin varisi³⁹⁶ ise de bir Hıristiyan’dır ve Hıristiyanlık etik’i felsefesinde derin izler bırakmıştır. İskoç ahlak felsefesi düşünürlerindeki (Joseph Butler gibi İngiliz ahlak felsefecileri dahil) ve Burke’teki “ahlaki his”, “kendini sevmeye,” “başkasını sevmeye,” (başkası ben’dir),³⁹⁷ “sempati”ye ilişkin argümanlarda Hıristiyan etik’inin mührü vardır. Bunun ne gibi bir sakıncası olabilir! Düşüncenin seküler alanla ya da “içkin olan”la sınırlandırılması gerektiği fikri modern bir mit ya da hurafedir; bu, dil ve düşünce hapisaneleri yaratır, başka bir şey değil. Berdyaev’in de belirttiği üzere “bir düşünür Hıristiyanı ve İsa’ya inanıyorsa, en azından felsefesini Ortodoks ya da Katolik veya Protestan teolojiye uyumlu hale getirmek zorunda değildir; fakat İsa’nın zihnine sahip olabilir ve bu onun felsefesini Hıristiyan olmayan düşünürlerden farklı hale getirir. Vahiy, felsefeyi teorilere ya da ideal yapılarla zorlayamaz; ancak ona bilgiyi zenginleştiren olgular ve tecrübeler sağlayabilir.”³⁹⁸ Elbette teolojiden yola çıkıldığında felsefede (ve kuşkusuz sosyolojide) argümanların temellendirilmesi sorunu ve metafiziğe saplanma riski baki kalır. Ancak felsefe tarihi boyunca metafiziğe dayanmayan bir teorinin ya da düşüncenin varlığından söz etmek imkansızdır. Kaldı ki bu durum, hiçbir düşünürün görüşünü değersiz hale getirmemiştir.

Burke’e tekrar dönelim: Burke’e göre Akıl sınırlıdır; Yüce tecrübesi, aynı zamanda aklın sınırlılığın da delilidir. Hıristiyanlığın en büyük erdemi/fazileti “tevazu” Yüce tecrübesinden doğar ve aklın sınırlılığına atıfta bulunur. Tevazu Hıristiyanlık etik’ine göre;

“...kişinin katılmış benliğinden ve kendi sınırlı ben’inin kirli atmosferinden kurtularak kozmik hayatın temiz havasını soluması anlamına gelir.

³⁹⁶ Michael Freeman’a göre Burke’ün pozisyonu “empirist” olarak değerlendirilemez. Çünkü Burke “yanlışlanabilir” hipotezlere ilgi göstermemiş, olgu-değer ayırımından yola çıkmamış ve politik görüşlerinde İnanet/Providence fikrine bağlı kalmıştır. Michael Freeman, “Edmund Burke and the Theory of Revolution”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 3, August, 1978, s. 279.

³⁹⁷ Brahmanların ünlü sözü. Bu konuda bakınız, Arthur Shopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 48. Shopenhauer’e göre “...hepimizin temel hatası birbirine karşı o ben değilim diye bakmasıdır...[A]hlakın nihai temeli Vedalar ve Vedanta’da esrarlı Tat twam asi (Bu sensin!)[dir.]...Her türlü hakiki erdem varolanların tümünün metafizik özdeşliğinin idrakinde olan dolayimsız ve sezgisel bilgiden kaynaklanır. Fakat sırf bu sebepten ötürü zihnin özel bir üstünlüğünün sonucu değildir; tam tersine en zayıf zihin bile buradaki ana mesele olan principium individuationis’in farkına varır. Dolayısıyla en zayıf anlayış gücüne sahip olunması halinde bile en kusursuz karakterle karşılaşabiliriz. Ayrıca zihnimizin faaliyetinin merhamet duygumuzun uyanmasında (ya da [sempati ilişkisinin] kurulmasında) herhangi bir dahli yoktur...[H]er türlü çıkar gözetmez iyilik izah edilemez bir eylemdir; o bir muammadır.” a.g.e., s. 48, 49, 50.

³⁹⁸ Berdyaev, a.g.e., s.7.

Tevazu/alçakgönüllülük özgürlüğe karşı değil, özgürlüğün ifadesidir. Dünyada hiç kimse ve hiçbir şey beni alçakgönüllü olmaya zorlayamaz; ona yalnızca özgür eylem yoluyla kendim ulaşabilirim. Tevazu daima daha fazla özgür olma anlamına gelir. O derin, gizli hayatımızın parçasıdır. Hıristiyanlığın en dehşet verici tahriflerinden biri alçakgönüllüğün kölelik olarak ve yüzeysel yorumudur. Hıncı ve hasta kibri yalnızca spirütel tevazu eylemiyle aldedebiliriz. Yaralı ben-sevgisi/nefs düşkünlüğü dolayısıyla hasta insan kalbi, onu ömür-boyu delik deşik ederek savunmasız bırakan oklardan dolayı kanamaktadır...İnsan köleliğe maruz kaldığında bile içeriden özgür olmalıdır.”³⁹⁹

İnsan sınırlıdır; sınırlı olduğu için “etik”tir. Sınırsız olsaydı etik boyuttan yoksun olurdu; çünkü o zaman Tanrı olurdu. İnsanın sınırlılığına vurgu hümanizmin açık reddidir. Burke bir hümanist, yani “insan-merkezci” değildir. Ona göre insan, tevazu sahibi varlıktır. Tevazu aynı zamanda “başkası”na, dolayısıyla etik’e açılan kapıdır. Tevazu, başkası olmaksızın anlamsızdır. Burke’ün etikini de bu noktadan hareketle yorumlayabiliriz. Muhayyile ile yüce ilişkisinde vurgu, aklın sınırlılığına; ve ahlak kurallarının akıldan türetilmeyeceğinedir. Çünkü muhayyile olmaksızın akıl; daha yerinde bir söyleyişle “soyut”/“teorik akıl” zavallıdır; tahayyül melekesi “her yaratıcılığın kaynağı”dır⁴⁰⁰; akıl muhayyilenin semasında uçabilir ve “etik’in temeli”, “soyut *a priori*” ilkeler değil, bu ilkelerin küçümsediği muhayyileye ve “özgür” ahlaki eyleme dayalı “ahlaki tecrübe”dir.⁴⁰¹ Berdyaev’e göre

“[e]tik, aksiyoloji, yani anlam ve değerler teorisidir. Fakat anlam ve değerler pasif şekilde verili şeyler değildir; yaratılırlar. Değerler teorisinin kökleri en yüksek değerdedir; hayat veren lütfekar enerjii yayan güç olan en yüksek değerde. Etik değeri bir güç olarak, en yüksek iyi ve her gücün kaynağı olarak öğretir; etik bir anlamda hem aksiyoloji hem de ontolojidir. Etik’in pür normatif olamamasının nedeni budur; çünkü norm olarak etik güçsüzdür. Etik soyut, güçsüz/etkisiz normlarla ve yasalarla değil, etkili ahlaki kuvvetler ve niteliklerle ilgilenir.”⁴⁰²

Etik’in en anlamlı ve son formülasyonlarından biri, Litvanya Yahudisi bir Fransız filozofa, Emmanuel Levinas’a (1906-1995) aittir. Levinas’a göre etik, “ilk felsefe”dir ya da “ilk felsefe, etik” ve ontolojiyi önceler. Burke’te, etik’in merkezi kavramı Yüce iken; Levinas’ta “başkası”dır. Mutlak Yüce; “mutlak Başkası” Tanrı’dır.⁴⁰³ “Hepimiz...diğerlerinden sorumluyuz, ama ben...diğerlerinden daha fazla sorumluyum.”⁴⁰⁴ Levinas, “başkası” ile ilişkiyi “mutlak başka” (autre) “ölüm”le ilişkiden türetir. Başkası ile ilişki, başka ile ilişkiye bağımlıdır. Başka (ölüm) ile ilişki

³⁹⁹ Berdyaev, a.g.e., s.148.

⁴⁰⁰ a.g.e., s.95.

⁴⁰¹ a.g.e., s.22, 95.

⁴⁰² a.g.e., s. 21.

⁴⁰³ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, çev. Medar Atıcı, Melih Başaran vd., Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 276. Levinas’a göre “başkası” ile ilişki Tanrı kaynaklı değildir; aksine “Tanrı fikri” başkası ile ilişkiden doğar.

⁴⁰⁴ a.g.e., s. 280.

varoluşu çoğullaştırır, fakat ölüm, ben'i ve sorumluluğu ortadan kaldırır. Ölüm bilinemezdir, fakat hiçlik değildir ya da ölümden hiçlik doğmaz; aksine ölüm, Il y a'ya (var) geri dönüştür. Levinas'a göre "başka" ve "başkası" bilgi konusu değildir; tam da burası ben'in iktidarının bittiği yerdir. Başka ve başkası "başka bir ben" değil, "aşkın" olandır. Başkası ile ilişki de bu aşkınlığın muhafazasıyla mümkündür.⁴⁰⁵ Ona göre başkası ile ilişki eşitliğe dayalı bir ilişki değildir. "Benimle başkası arasındaki ilişki ancak, o ilişkinin dışında duran tarafsız bir üçüncü şahıs perspektifinden bakıldığında bir eşitlik, simetri ve karşılıklılık ilişkisi olarak görülür. Ben ilişkinin içinde olduğum zaman, o zaman başkası benim eşidim değildir ve onun karşısındaki sorumluluğum sonsuzdur."⁴⁰⁶ Bu bir tür "ilişkisiz ilişki"dir.

Simon Critchley, Levinas'ın "ilişkisiz ilişki" kavramını, "diyalektik olmayan bir öznelerarasılık" modelinden hareketle oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre "[b]aşkasıyla/ötekiyle ilişkimin selim bir hayırseverlik, onun özerkliğine gösterilen merhametli bir ihtimam ya da saygı değil, sırf ağırlığıyla bile bana zulmeden bir sorumluluğa dair takıntılı bir deneyim olduğu şeklinde uç bir iddiayı dile getirir. Ben ötekinin rehinesiyimdir, onun maruz kalabileceği her türlü ıstırap ve aşağılanmanın yerine kendimi ikame etmeye hazırım. Maruz kaldığım zulümden, hatta bana zulmedenden bile ben sorumluyumdur."⁴⁰⁷ Bu düşünce tarzı ya da iddiaları nedeniyle Critchley, Levinas'ın "etiğinin öznesi"nin "travmatik bir nevroitik" olduğunu ileri sürer. "Levinas'a göre etik talep travmatik bir taleptir, öznenin dışından, yaderk bir kaynaktan gelen ama öznedeki izini bırakan şeydir...Etik özne, kalbindeki yaderk bir talebin onaylanması ile tanımlanır...[Ö]zne bu talep tarafından *bölünür* de, kendisi ile karşılayamayacağı, ama sayesinde özne haline geldiği bir talep arasında yapısal bir *yarılmaya* tabi kalır. Etiğin öznesi yarılmış bir öznedir."⁴⁰⁸ Critchley'e göre "Levinas, travmayı parçalanma konusu olarak değil, alternatif öznelerarasılık formu olarak teorize etmiştir." Bu nedenle o, "Levinas'ın projesini 'aşırı/ölçsüz ve tamamlanmamış fenomenoloji'" olarak nitelendirir. "Bu fenomenoloji bizi *doğal tavrın* dışına taşıyan

⁴⁰⁵ Emmanuel Levinas, "Sunuş" (Zeynep Direk), *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 15, 16, 17, 23, 26, 27; a.g.e., ss. 95-111. Heidegger'de "varolansız varolma" mümkün değilken, Levinas'ta "varolmamın kendisi ilişkisizdir." a.g.e., s.15; ss.64-70.

⁴⁰⁶ Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 70. Levinas'a göre "başka" ve "başkası" bilinebildiği, sahip olunabildiği takdirde "başka" ve "başkası" olamazdı. "Sahip olmak, bilmek, yakalamak iktidarla eş anlamlıdır." Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 119.

⁴⁰⁷ Simon Critchley, a.g.e., ss.70-71.

⁴⁰⁸ Critchley, a.g.e, s. 71, 72.

öncelikli momentlerin orijinal mevcudiyetini kurtarmayı hedefler. Critchley, buna, “yücenin travmatik boyutu” der. Buna göre Burke, belki de Levinas’ın felsefi avatarıdır.⁴⁰⁹

Kuşkusuz Burke’ün Yüce’ye ilişkin görüşleri ile Levinas’ın felsefesi arasında doğrudan bağlantılar kurmak zordur; fakat yine de Yüce ile Başka ve Başkası’nın ortak noktalarını bulmak mümkündür. Başka ve başkası, bilinemezdir; Yüce, bilinemezdir; burası, hem Levinas’ta hem de Burke’te ben’in iktidarının sona erdiği yerdir. Levinas’ta mutlak başka, ölümdür; Burke’te ölüm, yüce’dir. “Başkası” ile “Yüce” arasında paralellikler kurulabileceği gibi, Levinas’ın “yüz”e ve “dil”e vurgusuyla⁴¹⁰ Burke’ün dile vurgusu arasında benzerlikler kurmak da mümkündür. Mesela Levinas’ta ontoloji, anlamı belirlemez, anlam, varlığı belirler; etik, ontolojiyi önceler. Önce anlam gelir, sonra “varlık- varolmama.”⁴¹¹ Burke bunu onaylar ve yine de kendisiyle çelişmezdi. Levinas’ın yüz’e, dil’e, sorumluluğa ilişkin görüşleri doğrudan başkası ve etikle ilgilidir. Başkası, sorumluluğu zorunlu⁴¹² ve “evrensel” kılar. Başkası’na karşı sorumluluk en iyi formda yüzde ve dilde açığa çıkar.

“Söyleme içtenliğin kendini sergileyişini mümkün kılan şeydir; kendisi için hiçbir şeyi alıkoymaksızın her şeyi verme biçimidir bu. Ontoloji, hakikati bütün mevcudiyetin anlaşılabilirliğine eşitlediği ölçüde, söylemenin saf sergileyişini söylenenin bütünselleştirici kapalılığına indirger... Dil *söyleme* olduğunda başkasına etik bir açıklıktır; -sabit bir özdeşliğe veya eşzamanlı mevcudiyete indirgenen- *söylenen* olduğunda ise başkasına ontolojik bir kapalılıktır.”⁴¹³

Levinas’ın bu cümlelerinden hareketle Burke’ün kelimeler (özelde şiir), sempati, muhayyile ve yüce ilişkisini düşünün; kelimeler belirsizdir; yüce, belirsizdir; kelimeler,

⁴⁰⁹ Lewis Livesay, “Beyond in Heart of Darkness in Levinasian Face-to-Face as Reliable Narration”, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature (Analecta Husserliana)*, Springer, Dordrecht, 2005, s.112. Critchley, Burke’ün Kant’ın aksine “kötülüğün yüceye ne kadar nüfuz ettiğini” kavradığını savunur. Ona göre aynı zamanda Burke ve Levinas, Kant ve Hegel’den farklı olarak diyalektik olana yönelmemiştir. a.g.e., s.112.

⁴¹⁰ Levinas’a göre “Tanrı, yalnızca başka bir insanın yüzü vasıtasıyla tecrübe edilebilir, bu yüzden Kabil, kardeşi Habil’i yüzüne bakmadan öldürmüştür.” Bengül Güngörmez, Eric Voegelin/*İnsanlık Draması: Din-Politika İlişkileri*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 192. İtalya’da siyasetçiler ve yöneticiler, halk için en iyisini yapmaya hazır olduklarını belirtmek ve halkı buna inandırmak için şu ifadeyi kullanır: “Yüzümü koyuyorum.” Bu konuda bakınız, Emilio Gentile, “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (*Yalan!*), çev. Volkan Çandar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, ss.73-97.

⁴¹¹ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 179. Levinas anlam ve etik konusunda şunları söyler: “Etik, olmanın bir uğrağı değildir; olmaktan başka türlü ve ondan evladır –ötenin bizzat imkanlıdır etik...[Araştırdığımız şey] ötenin, aşkınlığın anlamıdır, etik değildir. Bu anlamı etikte buluyoruz. Evet *anlam*; çünkü etik, ‘biri-diğeri-için’ olarak yapılır. Evet, varlığın ötesine ilişkin anlam; çünkü insan sürekli artan bir sorumlulukta, bir varlığın kendi varlığını yıkıma uğrattığı bir çıkar-gözetmezlikte tüm erekliliğin dışında bulur.” Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, ss.179-180.

⁴¹² Kant’çı yasa etiği anlamında zorunlu değil elbette.

⁴¹³ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s.278.

gücünü sempatiden alır; kelimeler, muhayyileyi harekete geçirir; sempati başkası'na açıklıktır ve muhayyile, her “ahlaki tecrübe” için yaratıcılık imkanıdır. Burke’ün teorisi, anakronistik bir hamleyle, Levinas’ın teorisiyle mukayese edildiğinde, sistematiklikten uzak ya da fazlasıyla “eksik” görülebilir, fakat yine de belirli ölçüde ortak anlamlandırma çerçevelerini kullandıklarını söylemek mümkündür.

Bunu, etik-ahlak ayrımı çerçevesinde biraz daha açabiliriz. Burke’te ahlak, “tarihsel tecrübe”ye dayandırıldığı ölçüde göreceli,⁴¹⁴ ortak hislere, sağduyuya, tutkulara dayandırılmaya çalışıldığı ölçüde “normatif” bir şey olarak görülebilir. Ancak tam da bu noktada, etik ile ahlak arasında bir ayrım yapmak zorundayız. Çünkü Burke, moraliteyi nihai noktada, “mutlak Yüce”ye; Tanrı’ya dayandırır. Dolayısıyla kendi açısından, kapsayıcı ya da “evrensel” etik formunu onaylayan bir pozisyondadır. Kendisi belirtmemiş olsa bile, Burke’te ahlak ile etik aynı şeyi ifade edemez. Mesela Levinas’a göre de etik, ahlak kurallarıyla ilgili değildir; etik, ahlak kurallarının buyuruculuğundan ve “çıkar/ilgi”den çok uzaktır. Ancak etik, politik alanda ahlak’a dönüşebilir:

“Etik ile ahlak arasındaki bu ayrım çok önemli...Ahlaktan toplumsal davranışla ve yurttaşlık göreviyle ilgili bir dizi kuralı anlıyorum. Ancak ahlak, bu şekilde, beşeri hayatımızın idame ettirilmesinin örgütlenmesi ve iyileştirilmesinin toplumsal ve siyasal düzeninde işlerlik gösterdiği halde, son çözümlemede, başkasına karşı etik sorumluluk üzerine kuruludur. ‘İlk felsefe’ (*prima philosophia*) olarak etiğin kendisi, toplum için yasalar yapamaz ya da toplumda devrim yapacak ya da onu dönüştürecek davranış kurallarını üretemez. Etik, manifesto veya düzene çağrı düzeyinde etkinlik göstermez; muasheret kuralları değildir. Etikten bir “çıkar gözetmezlik” olarak söz ettiğimde, bunun kayıtsızlık olduğunu kastetmiyorum; söylemek istediğim şey, bunun Varlıktaki çıkarımızı/ilgimizi, mülkiyete bağlı olan ve kendinden başkasını temellük eden bir dünyada-olma olarak *inter-esse*’mizi önceleyen başkasının çağrısına duyargaları açık bir edilginlik biçimi olduğudur yalnızca. Ahlak, politik “çıkarı”, yurttaşlar arasındaki toplumsal mübadeleler dünyasını yöneten şeydir. Bir öznelliğin diğerine had safhada maruz kalması ve diğerlerine karşı duyarlılığı anlamındaki etik, gayri şahsi “üçüncü” şahsın politik dünyasına –yönetimin, kurumların, mahkemelerin, hapishanelerin, okulların, kurulların ve benzerlerinin dünyasına- girdiğimiz anda kabuğunu sertleştirir ve ahlak haline gelir. Ancak ahlaki düzene ilham vermeye ve onu çekip çevirmeye devam etmesi gereken norm, insanlararası etik normdur. Eğer ahlaki-politik düzen etik temelini terk ederse, faşizm veya totalitarizm dahil, tüm toplum biçimlerini kabul etmek zorunda kalır, çünkü onları değerlendiremez veya onlar arasında ayrım yapamaz artık. Devlet çoğunlukla anarşiden iyidir –ama her zaman değil. Bazı durumlarda, faşizmde veya totalitarizmde örneğin, devletin politik düzenine, başkasına karşı etik sorumluluğumuz adına meydan okunmak zorunda kalınabilir. Bu yüzden etik felsefenin ilk felsefe olarak kalması gerekir.”⁴¹⁵

⁴¹⁴ Tecrübenin tarihselliği, temelinde “evrensel” hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Burke için yalnızca Tanrı evrensel olabilir.

⁴¹⁵ Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, a.g.e., ss. 278-279.

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Levinas'a göre etik bir boyun eğiş de değildir. Levinas'ın kendisi Marxist bir etiği bile onaylar.⁴¹⁶ Dolayısıyla Alain Badiou gibi düşünürlerin Levinas'ın savunduğu etik'i, bir tür "pasifize edilmiş insani duruş,"⁴¹⁷ "apolitik bir yumuşakbaşlılık," ya da "ideolojik etik" şeklinde yorumlaması son derece yanlıştır.⁴¹⁸ Tersine etik, öznenin sürekli "teyakkuz" halinde olmasını gerektirir. Aynı şekilde Burke'ün Yüce'ye dayalı etik'ini de, Fransız Devrimi eleştirisi ile ilişkilendirerek "ideolojik etik" ya da "yumuşakbaşlılık" olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü Burke'ün Devrim eleştirisi, Devrim'in şiddet, şehvet ve radikalliğine yönelik ahlaki ve etik bir eleştiridir; şiddet içeren hiçbir eylem etik değildir. Burke, İngiliz Devrimi'ni onaylar, çünkü politika, aynı zamanda "komşu/başkası içindir." Fransız Devrimi'ni onaylamaz, çünkü ona göre Fransız Devrimi "etik'in politik olan adına ahlakileşmesi"dir.⁴¹⁹ Devrimin "yasalar"a vurgusu ahlaki bir vurgudur; anayasacılık ahlaki bir duruştur, etik bir duruş değil. Ve mesela Burke'ün yüce kısmında iktibasta bulunduğumuz şu sözleri bize göre "etik'in politik olan adına ahlakileşmesi"ne tekabül eder:

"Güç ne zaman ki yalnızca yararlıysa ve bizim çıkarımız veya hazzımız için kullanılırsa, o zaman katıyen yüce değildir. Zira bizim isteğimize uygun hareket etmeyen hiçbir şey, bizi memnun edecek biçimde davranamaz; halbuki isteğimize uygun hareket etmesi için, bize tabi olmak zorundadır ve böyle olunca da haşmetli ve etkileyici kavramın kaynağı olamaz."⁴²⁰

Burke için etik Yüce'dir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi Burke, bazı yorumcuların belirttiği üzere tarihsellik ile normatiflik arasında sıkışmıştır; tarihselliğe vurgu ahlaki görecelik bataklığına saplanmamıza neden olabilir, normatiflik ise bizi bir tür "yasa etik'i"ne götürür. Burke'ün tarihselciliği çok şeyi rölativize eder; fakat aynı şeyi "etik'e de yapar mı? Her alanda "görecelik" mümkün müdür? Burke'ün rölativizminin "etik'i içermediği söylenebilir mi? Söylenebilir; Büyük Yüce'ye, Tanrı'ya vurgusu bunun ispatıdır. Aslında Burke'ün "normatif etik'i savunmaktansa

⁴¹⁶ a.g.e., s.282, 283.

⁴¹⁷ Bu ifade yazarın kendisine aittir.

⁴¹⁸ Alain Badiou, *Etik/Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 31. Badiou mezkur etik hakkında şunları söyler: "İdeolojik 'etik' çerçevesini reddetmeli ve olumsuz kurban-insan tanımına hiçbir şekilde taviz vermemeliyiz. Bu çerçeve insanı basit, ölümlü bir hayvanla eşitler, rahatsız edici bir muhafazakarlığın semptomudur- soyut, istatistiksel genelliği yüzünden durumların tekilliğini düşünmemizi önler." a.g.e., s. 31. Badiou'nun ileri sürdüğünün aksine, Levinas'ta etik, durumların tekilliğini düşünmemizi engellemez, aksine onlara ayrıcalık tanır. Badiou'nun Krallığı bu dünyadadır. Badio için etik rasyonelliği içerir, etik vicdanla değil, akılla ilgilidir. Berdyaev de Hıristiyanlık etik'inin boyun eğmemizi değil, dünyayı aşmamızı söylediğini savunur. "Alçakgönüllülük boyun eğme değil...boyun eğmeyi reddir." Berdyaev, a.g.e., s. 148.

⁴¹⁹ Bu tanımlı Levinas'tan ödünç alıyoruz.

⁴²⁰ Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, ss.69-70.

tarihselliği savunması çok daha anlamlı olabilir. Çünkü Hıristiyanlığa inanan biri olarak Burke, Kant'çı anlamda ya da Hıristiyanlık etik'inin Katolik Kilisesi tarafından bozulmuş hali olarak bir tür "yasa etiği"ni savunmaktansa Tanrı'nın İnayeti'ne bağlı bir tür "özgürlük etik"ini savunmayı tercih ederdi. Dolayısıyla kendisi bu tür analiz ya da yorum yapmasa bile Tanrı'nın İnayeti'ne inanan biri olarak Burke'ü, Hıristiyanlık etik'ini yanlış yorumlamış olabileceği ihtimalini göz önünde bulundursak bile, ikinci türde bir etik'e daha yakın buluyoruz.⁴²¹

Aslında Yüce yine bu noktada devreye giriyor. Yüce, vicdandır; Tanrı vicdandır; Tanrı, Büyük Yüce'dir. Burke'ün etik'inin merkezi Yüce ise, normatiflikten söz etmek zorlaşır. Burke, bir Hıristiyan olarak "Öldürmeyeceksin"i ya da Kabil'in Habil'e karşı sorumluluğunu, "başkasına karşı sorumluluğu" evrensel kabul edebilir ve mutlak ahlaki normlardan/kurallardan söz etmeyerek etik'i buyurucu olmaktan çıkarır. Bir şey etik ise yücedir; yüce değilse etik de değildir. *Yüce* etikdir ve *belirsiz*'dir ve bu nedenle bir tür yaratıcılık etiği için sınırsız bir kaynak olabilir. Burke'ü tarihsel tecrübeye vurgusu nedeniyle "normatif" olmamakla suçlayan yorumcular hem bu tür bir "yaratıcılık etik'i"nin imkanını, hem de "tarihin dışı"nın olmadığı hakikatini yok sayar. Bir şey tarihselse evrensel olamaz; doğru, fakat düşünce ya da bilgi söz konusu olduğunda tarihin dışı'ndan söz etmek imkansızdır; çünkü yalnızca Tanrı, tarihin dışında, tarihten bağımsız olabilir; sınırlı ve ölümlü bir varlık olarak insan değil. Burke'ün de ahlak kuralları konusunda "tarihsel tecrübeye güvenmek zorundayız" derken söylemek istediği şey budur. Zira Yüce, finitif bir varlık olarak insan özne için belirsizdir; Büyük Yüce için değil. Tarihsellik, öznenin finitifliğinde devreye girer. Tarihsel olan finitif; finitif olan tarihseldir. Tarihselliğe vurgu, bu yüzden anlamlıdır.

Burke'ün düşünceleriyle ilişkilendirmek istediğimiz bir başka düşünüre, Berdyaev'e göre de etik sadece "teorik felsefi bir disiplin" değil, bütün insan failerde mevcut potansiyel (yaratıcılık potansiyeli) olması anlamında "evrensel", "ahlaki ve spiritüel bir aktivitedir." Ona göre etik'in kaynağı "ahlaki tecrübe"dir. Berdyaev, Kant'ın "her hakiki filozof gibi ona hayatta sahip olduğu halde" ahlaki tecrübeyi reddettiğini savunur.⁴²² Ancak burada "ahlaki tecrübe" ifadesiyle bir tür sosyalizasyona

⁴²¹ Ancak Burke belki de pekçok Hıristiyanlık yorumcusu gibi Hıristiyanlığı yanlış anlamış ve Hıristiyanlık etik'ini normatif etik ya da yasa etiği olarak görmüş olabilir. Hıristiyanlık etik'inin normatif etik olarak anlaşılması konusunda bakınız, Berdyaev, a.g.e.

⁴²² Berdyaev, a.g.e., s.20

imada bulunmaz. Berdyaev'e göre etik sosyalizasyondan bağımsızdır; daha doğru bir ifadeyle etik sosyalizasyonu önceler ve ona "muhalefet"tir.⁴²³

Her şeyin kaynağının sosyal olduğu iddiası bizi "sosyolojizm" bataklığına sürükler. Berdyaev'e göre etik hayatımızın ve vicdanımızın kaynağı sosyal değildir; toplumdaki etkileşimdir.⁴²⁴ Burke'te de ahlak kuralları tarihsel olsa bile, tutkuların, en önemlisi *Yüce ve sempati*'nin kaynağı sosyal değildir. Berdyaev de ahlak kurallarının sosyal olduğunu; fakat mesela etik'in ya da özelde Hıristiyanlık etik'inin bu sosyaliteye bağlı ya da bağımlı "normatif etik" olarak yorumlanamayacağını savunur. Çünkü ona göre "normatif etik teorisi tiraniktir."⁴²⁵ Kant'ın ya da bazı Hıristiyanlık yorumcularının savunduğu normatif etik ya da yasa etik'i iyiliğe-kötülüğe dairdir. Halbuki Berdyaev'e göre etik, "iyiliğin ve kötülüğün ötesindedir."⁴²⁶ Tanrı'nın Krallığı'nı anlamada ahlak kuralları acizlik sergilemekten öteye gidemez. Etik, iyilik ve kötülüğe dair olabilir; iyilik kurallarıyla ilgili ya da onları buyuran bir şey değil. "İyiler" sonsuz bir kısır döngüde kötülüğü yok etmek ya da onunla mücadele etmek için kötülere dönüşebilirler.⁴²⁷ Oysa vicdan, iyiliğin kötülüğe dönüşmesiyle ilgili değil; tam da bu iyiliğin ve kötülüğün Tanrı huzurunda sorgulanmasıyla ilgilidir:

"Vicdan hayat ve dünya hakkındaki orijinal, ilk elden yargıların kaynağıdır. Ayrıca vicdan Tanrı hakkında yargıda bulunur; çünkü o, Tanrıyı kavrayan organdır. Yalnızca vicdan Tanrı hakkında yargıda bulunabilir; çünkü o, Tanrı'nın farkına varmamızı sağlayan organdır. Tanrı insanın vicdanını etkiler ve onu yükseltir; yani daha yüksek, semavi dünyaya yükseltir... Vicdan insanın aslında ne olduğuna, idealde hangi dünyaya ait olduğuna, insanın Yarattıcısı'na, insanın yaratılmasına neden olan amaca ilişkin hafızadır. Vicdan insandaki spiritüel, doğüstü ilkedir ve kaynağı hiçbir şekilde sosyal olan değildir. Vicdanın sosyal bir kaynağı olduğu fikri bir sapkınlık ve karıştırma. Vicdan insanın derinlerindeki doğasıdır; Tanrı'dan tümüyle kopmadığı, İlahi dünya ile bağlantısını koruduğu derinliklerdeki doğası. Pişmanlık ve tövbe, insan tamiri imkansız hasar görmeyen bir vicdana sahip olduğu için mümkündür. Vicdan özgürlük ile inayetin buluşma noktasıdır. Teolojinin insan ruhu üzerindeki inayet hamlesi diye tanımladığı şey vicdanın derinliklerindeki uyanış, hayatın İlahi kaynağını hatırlayıştır. Pişmanlık/tövbe şimdiki hayatım ile kendisi için yaratıldığım ve kendisinden bu günah ve ızdırap dünyasına atıldığım hakiki hayatın hatıraları arasında oluşan uyumsuzluktaki

⁴²³ Kuşkusuz etik'e uygun bir sosyalizasyondan söz etmek de mümkün olabilir.

⁴²⁴ Berdyaev Nietzsche'yi eleştirse bile ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Fakat Nietzsche'nin, Hıristiyanlık etik'ini "köle ahlakı" olarak değerlendirdiği için yanlış anladığını savunur. Nietzsche, bu etik'i, zayıfların ahlakı olarak yorumlamıştır. Halbuki Berdyaev'e göre etik, köleyken bile özgür olabilen "güçlü"lerin ahlakıdır. Burke'te, Levinas'ta ve Berdyaev'de etik sosyal kaynaklı değildir. Burke'te tutkular, kendini sevme, sempati vb. Tanrı'nın lütfudur; Levinas'ta etik, sosyalizasyonu önceler; Berdyaev'de etik, kişi, kişilik, muhayyile, yaratıcılıkla ve bunların hepsi İnyet'le ilişkilidir; bu dünyada iyi ve kötüyle, sosyalizasyonla ya da normatif ahlak kurallarıyla değil.

⁴²⁵ a.g.e., s. 21.

⁴²⁶ Nietzsche bunu kavrayabilmiştir. "O hakikate tutkunun (will to truth) ahlakın ölümü olduğunu söylemiştir. Etik'in işi hem ahlaka temel sağlamak hem de onun yanlışlığını göstermektir." a.g.e., s. 22.

⁴²⁷ a.g.e., s. 47, 51. Örneğin Marx'a göre iyi ve kötü vardır, ancak Marx kendi başına iyi ve kötünün neligini sorgulamamıştır. a.g.e., s.77.

acı ve dehşet/korku tecrübesidir. Pişmanlık/tövbe iki dünya düalizmini varsayar ve insanın iki varoluş düzeninin buluşma noktası olduğunu farzeder. Eğer insanın kökleri bu dünyada olsaydı ve diğer dünyanın hiçbir hatırasını taşımasaydı pişmanlık/tövbe imkansız olurdu. Pişmanlık/tövbe algılanabilir dünyanın bir parçası olarak insan Fikri/İdesi ile onun yeryüzündeki empirik varoluşu arasındaki uyumsuzluğu gösterir...Yaratıcılık etiği görüş noktasından özgürlük ile sosyal ünite arasındaki korelasyon/bağ ilkesi şu şekilde formüle edilebilir: Vicdanımızı sosyal grup ya da kamuoyu belirlememelidir; ruhunuzun derinlikleri belirlemelidir; vicdanınız özgür olmalı ve Tanrı'nın huzurunda olduğunu hissetmelidir; aynı zamanda sosyal bir varlık olmalısınız, yani toplumda ve sosyal sorunlarla ilişkinizi özgür ruhunuzun derinliklerinden hareketle belirlemelisiniz.”⁴²⁸

Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere vicdan “sürü ahlakı”na direnen bir tür meydan okumadır. Burke’ün “kötülüğün muzaffer olmasının koşulu, iyi insanların hiçbir şey yapmamasıdır” sözü de sürü ahlakına itirazdır. Sürü ahlakı bizi otomatik makinalara dönüştürür. Farklı ahlaki problemlerde kişiye yönelik eylemde bulunmamızı, yani bireysel çözüm üretebilmemizi sağlayan şey muhayyile ve yaratıcılıktır; iyilik sevgisi değil, insan sevgisidir. Muhayyile bizi yasaları, normları otomatik olarak icra eden makinalar olmaktan kurtarır. Sürü ahlakı ya da yasa ahlakı⁴²⁹ sadece korkuların ürünü olabilir ve korku “vicdan özgürlüğü”ne pranga vurur ya da onu yok eder.

“Yalnızca ilahi yüksek irtifaların cazibesi bizi korkudan özgürleştirir, fakat bu da bizi acı yüklü özlem ve kutsal teröre götürür. Bu duyguların ahlaki ve spiritüel hayat için anlamı korkununkinden çok farklıdır...Benim ‘terör’ diye adlandırdığım şey çıkardan bağımsızdır; faydacı değildir, hedonistik değildir; endişeyi ya da gelmesi beklenen acıların korkusunu göstermez; günahkar dünyamızı ilahi dünyadan, semavi dünyadan ve varlığın sonsuz gizeminden ayıran boşluğun/mesafenin saf tecrübesidir. Bu yüzden özlem/arzu ve terör saf spiritüel ve ahlaki değer olabilir. Fakat korku uçurumların, gizemin, sonsuzluğun önünde durma tecrübesi değildir; tam tersine insanı iyilik ile kötülüğün beri tarafındaki daha alçak, sıradan dünyaya sürükler.”⁴³⁰

Bu satırlar ile Burke’ün yüce-terör konusundaki görüşleri arasında bağlantılar kurmak mümkündür. Burke’e göre de terör, yüce hissini nedeni, sonsuzluğun, sınırsızlığın ifadesidir. Onun etik’i tam da burada devreye girer. Sürü ahlakı korkuların

⁴²⁸ a.g.e., s. 210, 211, 213. Berdyaev’de özgürlük, yaratıcılığın ve ahlaki tecrübenin kaynağıdır. Dolayısıyla insan özgür olmalıdır. Peki, nasıl? Berdayev, özgürlüğü, Hıristiyanlığın İnyet fikrinde bulur. “Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin monistik ya da düalistik yorumu eşit ölçüde özgürlüğün reddine götürür. Eğer yalnızca Tanrı’nın tezahürü, Tanrı’nın bir parçası ise insan özgür değildir; eğer ona özgürlüğü Yaratıcı Tanrı bahşetmiş, kendisinde ilahi hiçbir şey yok ise özgür değildir; ayrıca eğer kötülüğün kaynağı bir kötü iyi, yani insanın bağımlı olduğu madde ise özgür değildir. Bütün bu görüş noktaları insanın özgürlüğü için tehlikelidir. Hıristiyan inayet/lütuf dogması bir özgürlüğü kurtarma girişimiydi. İnsan eğer bir Yaratıcı ilişkisinde kendisine dayanıyorsa özgür değildir; insan; eğer Tanrı’nın insanla ilişkisi inayet/lütuf ilişkisiyse özgürdür. İnsan inayet/lütufa zorlanmaz: onu özgürce alabilir de reddedebilir de. Eğer inayet/lütuf insan özgürlüğünden bağımsız şekilde veriliyorsa takdir-i ilahi doktrinine varırız. Bundan kurtulmanın yegane yolu özgürlüğün yaratılmadığını ve köklerinin hiç-varlıkta olduğunu kabul etmektir.” a.g.e., s. 45.

⁴²⁹ “Yasa...günahant doğmuştur. O, günahı lanetler, yargılar ve dışlar fakat günahı ve kötülüğü altetmekte yetersizdir ve hatta günahı lanetlerken kolaylıkla günaha dönüşebilir.” a.g.e., s. 109.

⁴³⁰ Berdyaev, a.g.e., s. 222.

ürünüdür; ancak Yüce tecrübesi “aşkın olan”ın tecrübesidir ve Burke için bu tecrübe korku ile sınırlandırılmaz.

Özetle Burke için estetik alanda Yüce, epistemolojik alanda muhayyileyle (Yüce belirsizdir; hayal edilir) ve dolayısıyla aklın gücünün sınırlılığı, yani tevazuyla ilişkilidir. Yüce, muhayyile ve etik’in ilişkisi budur. Burke’ün etik’i yüceye, tevazuya ve muhayyileye vurgusunda temellenir: Muhayyile olmaksızın akıl zavallıdır.⁴³¹ Burke’ün söz’e vurgusu, kulağa vurgudur;⁴³² Tanrı görülemez, söz görülemez; yalnızca tahayyül edilebilir. Sosyalistler de muhayyileye önem verirler, çünkü ütopya muhayyeldir. Sosyalistlerin yüce’si “devrim”dir; fakat Burke için şiddet içeren hiçbir şey yüce ve etik olamaz. Devrimcilerin “yüce”si (devrim), şiddeti meşrulaştırdığı için etik dışıdır.

Burke’e göre Fransız Devrimi “yüce”yi yıkmış, “ahlaki muhayyile”yi tahrip etmiştir. Ancak “devrimci muhayyile” diye bir muhayyileden söz etmek de mümkündür. Muhayyile olmaksızın ütopya ya da devrim de kurulamaz. Devrimciler mevcut muhayyileyi yıkıp devrimci bir muhayyile inşa eder. Fakat bu muhayyilenin de etikle ilgisi yoktur. Çünkü devrimci muhayyile, nihai noktada şiddete dayalı bir inşadır. Yaratıcılıkla ilişkisi kontekstinde muhayyile, en iyi durumda muhalif olmakla birlikte düşünülebilir, yıkımla değil; muhalif olmak, yıkmak değildir.⁴³³

Biz bütün bu düşünürlerde (Burke, Levinas, Berdyaev) aynı zamanda hümanizmin reddini buluruz. Hümanizm insanın infinitif/sınırsız ve nihai belirleyici olduğunu savunur. Burke’te insan finitiftir ve yalnızca Tanrı infinitiftir. Bu düşünürler, insanın Tanrı olmadığına inanır. Hıristiyanlığın vazettiği şey “komşunu sev”dir; uzaktakini değil. Hümanizm bize insanlığı sevmemizi söyler. Uzaktakini sevmek

⁴³¹ Muhayyile aynı zamanda “geçmiş akılda tutmak”tır. “Geçmiş akılda tutmak muhakeme yapmak demektir ve muhakeme yapmak geleceği görmektir.” Maurizio Ferraris, a.g.e., s.50. Bir toplumun muhayyilesine, geçmişine ve tarihine zarar vermek ya da yok saymak onun geleceğini ve ferasetini elinden almaktır.

⁴³² Modern çağ Heidegger için “Resim-Dünya Çağı”dır; görülebilir dünyadır. Bu konuda bakınız, Michael E. Zimmerman, a.g.e., s. 169. “Ortaçağa özgü ‘resim-dünya’ diye bir şey yoktu; çünkü ortaçağ insanlığı dünyayı bir insanı temsil olarak değil, Tanrı’nın eseri olarak kavıyordu. Ve Antik Grekler kendilerini yansıtılan nesnelere bakan öznel olarak değil, Tanrı’nın eseri olarak kavıyordu. Ve Antik Grekler kendilerini yansıtılan nesnelere bakan öznel olarak düşünüyorlardı. Ancak teknolojik insanlık için bir şeyi yeniden-takdim etmek, resme dönüştürmek onu normatif bir alan olarak tekrar kendisiyle ilişkiye zorlamak anlamına gelir. ‘Bu nerede gerçekleşirse gerçekleşsin insan ‘resmi’ varolan her şeye ‘öncelikli hale’ getirir.’ a.g.e., ss.170-171. Burke’ün sözünü ettiği bir tür görsel yüce de vardır elbette. Başka tür yücelerden de bahsetmek mümkündür, mitik yüce, kolektif yüce vb. Örneğin liberallerin yücesi bireydir. Yüceyi reddetmek yeni yüce/(ler) yaratmayı beraberinde getirir. Yücenin yıkımı yeni bir yüce inşa etmeyi gerektirir. Yüce-karşı yüce-yücenin yıkımı ve süreç elbette karşı yücenin yıkımı şeklinde devam eder.

⁴³³ Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük*, s. 292.

insanlığı sevmektir. “Hümanistik devrimci ahlak”ın sevgisi bu tür bir sevgidir. Hümanistik sevgi anlayışı ile Hıristiyanlığın sevgi anlayışı arasında büyük bir uçurum vardır. Hümanistik sevgi soyut, “kişi dışı”dır ve fikre/ideaya odaklanır; insana değil. “İnsana rağmen insanlık için.”⁴³⁴ İnsanlığı sevmek bir şey, “başkalarını Tanrı’da sevmek” ve Tanrı’dan dolayı sevmek başka bir şeydir. Bu tür bir etik, bu dünyanın krallıklarından çok daha değerli insan ruhuna odaklanır. “Kişilik Tanrı’nın sureti ve benzeri olarak koşulsuz değerdir. Hiçbir soyut iyi kişiliğin üzerine konamaz.”⁴³⁵ Aksi durumdaki gerçekleşmesi muhtemel şeyleri bir sonraki bölümde tartışmaya açıyoruz. Hümanistik devrimci ahlak, insanlık sevgisi, Burke’ün “soyut haklar” olarak savaş açtığı hakları ve “insan merkezli sınırsızlık fikri”nin neden olabileceği şeyleri...

⁴³⁴ Berdyaev, a.g.e., s.135,136.

⁴³⁵ a.g.e., s. 137. Aynı şeyi İslamiyet’te de bulabiliriz. Yaradılanı Yaradan’dan ötürü sevmek gibi.

3.DEVRİM, JAKOBENİZM ve DEMOKRASİ

“Fransız Devrimi asla gerçekten meydana gelmedi. Sadece insanların hayal güçlerinde vuku buldu.”⁴³⁶

“Devleti ‘cehennem’ haline getiren şey, insanın onu ‘cennet’ haline getirmeye kalkışmasıdır.”⁴³⁷

J. C. F.Hölderlin (1770-1843)

“Eşitlemeye çalışanlar asla eşitleyemezler.”

Edmund Burke

“You say you want a revolution

Well, you know

We all want to change the world

You tell me that it’s evolution

Well, you know

We all want to change the world

But when you talk about the destruction

Don’t you know that you can count me out.”⁴³⁸

“Yeni bir şarkı, daha güzel bir şarkı

Besteleyeceğim senin için, dostum:

Derhal bu dünyada kurmayı diliyoruz

Cennetin kendimize ait güzel bir versiyonunu!”⁴³⁹

Elinizdeki metnin bu bölümünde, başlıktan da anlaşılacağı üzere Edmund Burke’ün genelde devrim, özelde Fransız Devrimi konusundaki görüşlerini jakobenizm ve demokrasiyle birlikte tartışmayı deniyoruz. Bu tartışmayı yürütürken “tarihsicilik, “ilerleme,” “hümanizm,” “totaliteryenizm,” “rasyonalizm,” “özgürlük,” “insan hakları,” “ütopya,” “binyılcılık” gibi kavramlara odaklanıyoruz. Burke’ün görüşlerini anlayabilmek ve tartışmanın yol haritasını belirleyebilmek için sorduğumuz sorular şunlardır: Genelde devrim fikrinin, özelde Fransız Devrimi’nin “İlerleme” ve “tarihsicilik” ile ilişkisi nedir? Burke, devrimi, ilerleme ile ilişkilendirmiş midir; ilişkilendirmemişse neden ilişkilendirmemiştir? Burke’e göre “jakobenizm” ile devrim arasında ne tür anlamlı bağlantılar vardır? Jakobenizmin yirminci yüzyılın ideolojilerine, totaliter ve otoriter rejimlerine *katkısı* nedir? Jakobenizm ile demokrasi

⁴³⁶ Graham Swift, *Su Diyarı*, çev. Aslı Biçen, Metis Yayıncılık, 2007, s.135.

⁴³⁷ İktibas eden, Friedrich von Hayek, *Kölelik Yolu*, çev.Turhan Feyzioğlu, Yıldray Arsan, Atilla Yayla, Liberte Yayınları, Ankara, 2014, s.47.

⁴³⁸ Beatles’ın 1968’de piyasaya sürdüğü albüme adını veren şarkının (Revolution) sözleri.

⁴³⁹ On dokuzuncu yüzyıl Alman şairi Heinrich Heine’nin şiiri. Markist teorisyen Georgi Valentinovich Plehanov’dan iktibas eden, Margaret A. Rose, *Marx’ın Kayıp Estetiği*, çev. Aydın Çavdar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, 167.

birbiriyle örtüşür mü? Burke, “mükemmel bir demokrasi”yi neden onaylamaz? Fransız Devrimi Burke’e (ve farklı teorisyenlere) göre “demokrasi devrimi” midir; “burjuva devrimi” midir; “halk devrimi” midir? Burke, devrimcilerin “özgürlük”, “temsil”, “insan hakları” konusundaki düşüncelerine neden savaş açmıştır? Burada özellikle belirtmemiz gerekir ki kullandığımız kavramları ve bu kavramların devrim ile ilişkisini sadece Burke üzerinden tartışmıyoruz. Çünkü bu kavramların bazıları (mesela totalitarizm, binyılcılık, tarihsicilik) Burke’ün metinlerinde yer almaz. Bu nedenle Burke’ün görüşlerini ya da tespitlerini farklı bakış açıları ve teorilerden hareketle yorumlamaya çalışacağız. Ayrıca bütün bu kavramlar ve birbirleriyle ilişkileri konusunda belirli tezler öne süreceğiz. Öncelikle devrimin ilerleme ve tarihsicilikle ilişkisini ve Burke’ün neden tarihsici olmadığını ortaya koymaya çalışalım.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Burke, Aydınlanma ve “İlerleme” çağı düşünürüdür. “İlerleme”nin çağının ilk ve neredeyse “biricik” temsilcisi sayılan vak’a ise Fransız Devrimi’dir. Devrim’in ilk eleştirmeni, “devrim düşünürü” Edmund Burke de hiç kuşkusuz çağının “çizgisel zaman” anlayışının etkisiyle “ilerleme”ye⁴⁴⁰ inanmıştır. Fakat o, öncelikle “İnayet” fikrine ya da Tanrı’nın İnayeti’ne iman etmiş bir şahsiyettir.⁴⁴¹ İnayet fikri seküler alanda değil; Tanrı’da ve dinde temellenir; İnayet, Tanrı’nın hikmetini, takdirini ya da lütfunu ifade eder. Burke, “determinist” veya “tarihsici” değil⁴⁴², “İnayetçi”dir ve İnayeti yalnızca Tanrı bilebilir; determinist değildir; çünkü onun İnayet doktrini hem Tanrı’nın tarihteki “yüce” ve “kaçınılmaz” rehberliğini hem de “insanın seçme özgürlüğü”nü içerir; çünkü İnayet fikri tarihsel determinizmle sonuçlanmaz;⁴⁴³ İnayet birebir neden-sonuç ilişkisine indirgenemez, *contingent*dir; tarihsel olaylar mümkünlerin içindeki mümkünlerdir.

Bu girizgahla ne demek istediğimizi ana hatlarıyla izah etmek için “ilerleme,” “tarihsicilik” ve “devrim”den söz etmemiz gerekir. Bölümün başında, metnin içeriğini anlamlı hale getiren bir epigraf (Heinrich Heine’in şiiri) kullanmıştık: “Derhal bu dünyada kurmayı diliyoruz/Cennetin kendimize ait versiyonunu.” Bu dizeler, “modern”

⁴⁴⁰ Kuşkusuz bu “ilerleme,” “İnayet” fikrinin yerini alan türde bir “İlerleme” değil, “medeniyet”in gelişmesini simgeleyen bir tür ilerlemedir.

⁴⁴¹ Dennis O’Keeffe, *Edmund Burke, Major Conservative and Libertarian Thinkers*, Ed. John Meadowcroft, Volume 6, The Continuum International Publishing Inc., New York&London, 2010, s. 116.

⁴⁴² Bir Hristiyan olarak Burke, tarihi, dini kontekstte cennet ve cehennem ile sonlandırır; dünyada kurulacak bir yeryüzü cenneti ile değil.

⁴⁴³ Joseph L Pappin III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York, 1993, s. 106, 107, 109.

devrim fikrini anlayabilmek için son derece elverişlidir, çünkü devrimciler “yeryüzü cenneti”ni yavaş yavaş değil, “derhal” bu dünyada kurmak ister.

Erken Alman romantiklerinden Karl Wilhelm Friedrich Schlegel, “Tanrı’nın krallığını yeryüzünde gerçekleştirmeye yönelik devrimci istek, ilerici uygarlığın esnek noktası ve modern tarihin başlangıcıdır” der.⁴⁴⁴ Schlegel’in bu sözü modern çağın ne zaman başladığı, hangi olay ya da fikir akımının bu başlangıcı en iyi şekilde ifade edebileceğine ilişkindir.⁴⁴⁵ Ve açıkça anlaşıldığı üzere Schlegel’e göre modern çağı ve modern tarih anlayışını en iyi şekilde temsil eden fikir, “Devrim” ve “İlerleme”⁴⁴⁶ fikridir. Modern tarih anlayışını özlü biçimde ortaya koyan “tahkiye”lerden ya da “mit”lerden biri olarak “İlerleme”, doğa bilimlerindeki gelişmelerle birlikte politik alana da damgasını vurmuştur. Dindeki “İnayet” ve “Kurtuluş” fikri yerine zihinsel/hümanist/politik “İlerleme.”⁴⁴⁷ Bu bölümde tartışmaya açacağımız devrim fikri de bu tahkiyeden nasibini fazlasıyla almıştır. Devrim bu dünyada kurtuluşu temsil eden “ilerleme”nin itici gücü veya hedefidir.

Devrim kavramı, ilkçağdan modern çağın erken dönemlerine kadar “devridaim”i ifade etmiştir. Grek ve Romalılar’da devrim doğma, büyüme ve çöküş döngüsüne atıfta bulunur. Doğal olarak bu döngünün “çizgisel/lineer zaman” anlayışında olduğu gibi bir başlangıcı ve sonu yoktur.⁴⁴⁸ İlkçağda devrim politik rejimleri de kapsar; mesela, devrimlere soğuk bakan Aristoteles’te devrimlerin nedeni eşitsizliktir ve bu devrimler şiddet içerir.⁴⁴⁹ Ancak bu politik döngü sadece yeni bir anayasayla son bulur; yeni bir

⁴⁴⁴ Max Blechman, “Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü,” *Devrimci Romantizm*, ed.Blechman, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s.16.

⁴⁴⁵ Modern çağın tam anlamıyla ne zaman ve hangi olaylarla başladığına dair bir konsensüs yoktur. Bu konu sosyal bilimlerde hararetli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların bir örneği için bkz., Stephen Toulmin, *Kozmopolis/Modernitenin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 13-68.

⁴⁴⁶ “İlerleme”yi büyük harfle yazıyoruz, çünkü buradaki amacımız “İlerleme”nin bir dogma olduğunu vurgulamaktır.

⁴⁴⁷ Dindeki kurtuluş fikri yerine ilerleme için bkz., John Gray, *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, Ankara, 2007, ss.11-13; s.86; Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 103-137; Bengül Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet Henri De Lubac, Karl Lowith, Jacob Taube*, Kadim Yayınları, Ankara, 2014; Bengül Güngörmez, *Voegelin: İnsanlık Draması/Din Politika İlişkileri*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 309-317.

⁴⁴⁸ Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi/Plato’dan Rawls’a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s. 309.

⁴⁴⁹ Aristoteles’in devrimlerin nedenleri konusundaki görüşleri için aynı zamanda bkz., Mehmet Ali Ağaoğulları, Duygu Türk vd., *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, (ed.)Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, ss.148-149.

toplumla değil. Bazı düşünürlerin “politik modernite”nin kurucusu (Leo Strauss)⁴⁵⁰, bazılarının ulus devletin fikir babası (Hegel), bazılarının faşizmin sorumlusu olarak gördüğü 16.yy İtalyan düşünürü, devlet adamı, oyun yazarı Machiavelli (1469-1527) bile (nispeten geç bir tarihte) sivil hayatta ilk aşamaya geri dönme anlamında devrimin bu döngüsellğine işaret eder.⁴⁵¹

Kavramın kullanımı, doğa bilimlerinde 16.yy’da yaygınlık kazanmıştır. Bu kavram, doğa bilimlerindeki yerini, doktorasını kilise hukuku alanında yapan, diplomat, ekonomist ve astronom Kopernik’in *De revolutionibus orbium coelestium* (Gökcisimlerinin Devirleri/Dönüşleri Üzerine) adlı çalışmasıyla edinmiştir. Kopernik, bu kitapla kendi “devrim”inin (Kopernik Devrimi) ve “bilimsel devrim”in yolunu hazırlar. Bu çalışmada devrim, yıldızların düzenli ve belli ilkelere bağlı devridaim (*revolving*) hareketleri olarak tanımlanır. Bu hareketler insandan bağımsız ve karşı konulamaz hareketlerdir. Ayırt edici özellikleri “yenilik” veya “şiddet” değildir.⁴⁵²

Buradan da anlaşılabilceği gibi siyasi anlamda da devridaime atıfta bulunan devrim kavramının yenilik, şiddet içeren, özgürlük ve ilerleme vaatleriyle gerçekleşen ve bazen “büyük bir kırılma”⁴⁵³ olarak algılanan modern devrim fikriyle pek ilgisi

⁴⁵⁰ Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss’ta “Politik Olan,”* Paradigma Yayıncılık, İstanbul, s.168.

⁴⁵¹ Sever Işık, *John Locke ve Edmund Burke’ün Siyaset Felsefesinde İhtilal Olgusu,* Yayınlanmış Doktora Tezi, Erzurum, 2015, ss.5-7.

⁴⁵² Hannah Arendt, *Devrim Üzerine,* çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.53. “Radikal ve tersine çevrilemez bir yeniden düzenleme olarak devrim fikri, doğrusal, tek yönlü zaman fikriyle birlikte gelişti. Bu yeni yaklaşıma göre devrim artık bir tekrarı değil, tersine, dünyanın o zamana dek tanık olmadığı ve gelecekte de olmayacağı yepyeni durumların oluşumunu temsil etmekteydi. Yalnızca devrimin bu şekilde algılanışının değil, bilimde devrim fikrinin başlangıcının da izleri, kendilerini ve disiplinlerini, *ancien régime* kültürünün radikal yıkıcıları olarak tanımlanmaktan hoşlanan Fransız Aydınlanma filozoflarının on sekizinci yüzyıl metinlerinde bulunabilir.(Bu kitapta adı geçen bazı on yedinci yüzyıl yazarları, kendilerinin tümüyle yepyeni oluşumların yaratıcıları olarak değil, eski oluşumların ‘onarıcıları’ ya da ‘iyileştiricileri’ olarak tanımlanmışlardır.) Dönemsel ve tek yönlü değişim anlamındaki devrim kavramı, büyük olasılıkla önce sistemli bir biçimde bilimsel olaylara ve ondan sonra politik olaylara uygulanmıştır. Bu anlamda, ilk devrimler bilimsel olmuş olmalıydı ve ‘Amerikan’, ‘Fransız’ ve ‘Rus Devrimleri’ onun soyundan geliyordu.” Buradan da anlaşılabilceği üzere doğa bilimcileri on yedinci yüzyılda “bilimsel devrim” yaptıklarını düşünmemişlerdi. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim,* çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000, ss.3-4.

⁴⁵³ “Modern tarih kavramının ve tarihin bir süreç olduğuna dair yapılan eşsiz vurgunun birçok kökü vardır ve bunlar arasında en önemlisi, doğanın da bir süreç olduğuna dair erken dönem modern anlayıştır. İnsanlar, doğa bilimlerini örnek alıp bu süreci öncelikle döngüsel, yani dönüp duran ve sürekli yinelenen bir hareket olarak gördükleri sürece (ki Vico bile, tarihsel hareketi bu terimlerle birlikte düşünüyordu) zorunluluğun, astronomik devrinime olduğu gibi, tarihsel devrinime de içkin olması gerektiği kaçınılmazdı. Her döngüsel hareket, doğası gereği zorunlu bir harekettir. Fakat tarihe içkin bir özellik olarak zorunluluğun, ebedi dönüşlerin döngüsünde modern bir kırılma yaratması gerektiği ve onun yeniden belirişini de esasında doğrusal olan ve bu yüzden daha önce bilinen şeye geri dönmeyip bilinmez bir geleceğe doğru yol alan bir hareketin içinde mümkün kılması gerektiği düşüncesi, teorik bir

yoktur. Modern devrim fikri, çizgisel/lineer zaman anlayışının izlerini taşır. Doğa bilimlerindeki lineer/çizgisel zaman anlayışı politik alana, geri çevrilemez ve radikal bir değişiklik olarak devrim şeklinde yansımıştır. Modern çağın devrimcileri “sınırsız,” “muktedir” failler olarak kendi potansiyel güçleriyle her şeyi başarabileceklerine yürekten inanmışlardır.⁴⁵⁴ Fakat bu “özgür”, “sınırsız” fail fikri problemlidir, çünkü özellikle Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan, özellikle Hegel’in ve Marx’ın geliştirdiği “devrimin kaçınılmazlığı” ya da “zorunluluğu” iddiası bireyin özgürlüğünü tartışmalı hale getirir. Devrim tarihsel bir zorunluluk ise bireylerin özgürlüğünden söz etmek mümkün müdür?⁴⁵⁵ Gerçekten devrim nedir? Kaçınılmaz ya da zorunlu bir olgu mu, kırılma mı, süreklilik mi, ilerlemenin motoru mu? Burke’e göre devrim nedir?

Devrim daha önce de belirttiğimiz gibi doğa bilimlerindeki gelişmelerle birlikte “İlerleme” fikriyle ilişkilendirilmiştir, fakat “İlerleme” fikri son derece tartışmalıdır ve zaman içinde sosyal bilimlerde acımasız eleştirilerin hedefi olmuştur. Çizgisel/doğrusal zaman anlayışına göre insanlığın, ya da daha doğru bir ifadeyle insanların ve toplumların tarihi ilerlemenin tarihidir. Fakat bu anlayış hiç kuşkusuz tarih anlayışlarından yalnızca biridir. Çünkü insanlık tarihi (Fransız Devrimi’nin ve “modern cumhuriyet” fikrinin öncüsü sayılan, fakat aynı zamanda modern çağın ilk eleştirmeni olarak da bilinen Rousseau’nun belirttiği üzere) yozlaşmanın ya da bozulmanın tarihi olarak da okunabilir.

“İnsan hikaye anlatan ve anlam arayan hayvandır.” İnsanın anlam arayışı aynı zamanda tarihin anlamını da keşfetmeye yönelik bir arayıştır. “Ne yöne gitsek? Geri gitmek için ileri mi? İleri gitmek için geri mi?”⁴⁵⁶ Aslında ne yöne gitmemiz gerektiğini

spekülasyonun değil, siyasal deneyimin ve fiili olayların gidişatının bir ürünüdür.” Hannah Arendt, a.g.e., s. 70.

⁴⁵⁴ a.g.e, s. 53. “Devrim mefhumu güçlü bir tarihsel vicdanı önceden varsayar ve – gelenekten radikal bir kopuş anlamında- ilerleme miti, eylem miti ve insan eliyle getirilen adalet miti gibi çok sayıda mite işaret eder.” Svetlana Boym, *Tırnak İçinde Ölüm*, çev.Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 161; Devrim iki farklı anlamda kullanılabilir: “Kaos, yıkım ve geleneksel otoritenin kaybına atfen esrime olarak devrim ve...kelimenin bir şeyin kendi eksenini etrafında dönme hareketi şeklindeki asıl anlamı doğrultusunda geleneksele dönüş ve ilksel doğa durumuna dönüş olarak devrim. Devrim teriminin kaos anlamında kabul edildiği ilk tarihsel örnek, Fransız Devrimi ve onun ‘uzantısı’ olan 1917 Bolşevik Devrimi’dir.” Constantin Iordachi, “Tanrı’nın Seçilmiş Savaşçıları: Modern Romanya’da Romantik Yeniden Doğuş, Militarizm ve Faşizm,” *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, Der., Constantin Iordachi, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 539.

⁴⁵⁵ “...Fransız Devrimi’nin izinde yürüyenler, kendilerini yalnızca Fransız Devrimi’nin takipçileri değil, aynı zamanda tarihin ve tarihsel zorunluluğun aktörleri olarak da görmüşlerdi. Bunun çok açık ve bir paradoks oluşturan sonucu ise, özgürlük yerine zorunluluğun siyasal ve devrimci düşüncenin temel kategorisi haline gelmiş olmasıydı. Hannah Arendt, a.g.e, s. 67.

⁴⁵⁶ Graham Swift, a.g.e., s.65, 93.

bilmeyiz, çünkü ne yöne gittiğimizi bilmiyoruz. Devrim fikri, insanın zamanı ve tarihi anlamaya yönelik bu yetersizliğinden fazlasıyla nasibini almıştır.

İlerleme fikri, modern devrimlerin (kuşkusuz öncelikle Fransız Devrimi⁴⁵⁷,nin) en önemli saiklerinden biri olarak karşımıza çıkar ve bazı yorumculara göre Hıristiyanlıktaki “milenyumculuğun” (binyılcılığın) sekülerleşmiş versiyonudur. Hıristiyanlığın Kurtuluş ve İnatet düşüncesi, modern çağda devrim fikrine paralel şekilde “İlerleme” mitine dönüşmüştür: “modern tarih felsefesi eşittir Yahudi-Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleşmesi.”⁴⁵⁸ Buna göre insanlık, dinin öngördüğü kurtuluşa ermeyecek, bu dünyada *ilerleyecek* ve *cenneti* bu dünyada kuracaktır. Artık İnatet’in yerini ilerleme almıştır ve mesela “din hakikatini inkar eden sekülerizm dinsel bir mit” haline gelmiştir.⁴⁵⁹

“...[T]arihsel akışın ani bir kesintiye uğrayabileceği ve bunun sonrasında insan toplumundaki kusurların ilelebet ortadan kalkacağı yönündeki köktenci Aydınlanma inancı Hıristiyanlık’ın bir yan ürünüdür...Bir ilerleme [teorisi], ister parça parça bir değişimin, ister devrimci bir dönüşümün üzerinde dursun, bilimsel bir varsayım değildir; insanın anlam gereksinmesini yanıtlayan bir mittir.”⁴⁶⁰ Aynı şekilde devrim fikrinin de bir mit veya “illüzyon” olduğunu söyleyebiliriz. Devrim, insanlık tarihinin nasıl okunduğuyla ilişkilidir. Tarih “kırılma”ların tarihi midir, “ilerleme”nin tarihi midir, “yozlaşma”nın tarihi midir, “süreklilik”lerin tarihi midir yoksa döngüsellüğün tarihi midir? Kuşkusuz tarih yalnızca “kırılma” ya da yalnızca “süreklilik” değildir. Belki de “[t]arih, o imkansız şeydir: Eksik bilgiyle yapılmış eylemleri eksik bilgiyle

⁴⁵⁷ Fransız Devrimi, yıkıcılıkta benzersiz “modern devrim fikri”nin öncüsüdür. Bkz., John Dunn, *Halkın Özgürlüğü/Demokrasinin Hikayesi*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 91.

⁴⁵⁸ Bengül Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet Henri De Lubac, Karl Lowith, Jacob Taube*, s.89; Bu konuda ayrıca bkz., Simon Critchley, *İmansızların İmanı/Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev.Erkal Ünal, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 120.

⁴⁵⁹ Simon Critchley, a.g.e., s. 120, 121. Bu konuda bkz., Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev.Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, ss. 41-55. Schmitte’ye göre “modern devlet [teorisinin] bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.” a.g.e., s.41. İlerleme konusunda bkz., Karl Löwith, a.g.e., s. 95, 105. Bazı düşünürlere göre ilerleme fikri “Hıristiyan binyılcılığın sekülerizasyonundan ziyade, her olayda Tanrı’nın gizli elini gösterme ihtiyacının yeniden ortaya çıkması”yla ilişkilidir. Bu görüşü savunanlara göre modernite ne mutlak anlamda ortaçağa karşıtlığı, ne de bir sürekliliği ifade eder; modernite ortaçağın “enkazı”ndan doğmuştur. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008, ss. 11-12.

⁴⁶⁰ John Gray, *Kara Ayin*, s. 12, 13.

açıklama girişimidir. Bu yüzden de bize kurtuluşa giden kestirmeleri öğretmez, Yeni bir Dünya için reçete vermez, sadece azimli ve sabırlı yetinme sanatını öğretir.”⁴⁶¹

“İnsan hikaye anlatan ve anlam arayan hayvandır.” Tarih de bir tür hikayedir; geçmişin yorumudur ve tarih egemenlerin tarihidir; tarihçi tarih yazarken genellikle galiplerin yanında saf tutar. Tarihçi “dilsiz olgular”ı konuştururken kaybedenleri susmaya ve unutulmaya mahkum eder.⁴⁶² Bu, Fransız Devrimi için de geçerlidir; onun tarihi de egemenlerin tarihidir; Fransız Devrimi’nin “galipleri”nin, “burjuvazi”nin, devrim fikrine bel bağlayanların ya da devrim fikrinin “insanlık” için vazgeçilmez olduğunu düşünenlerin tarihidir.

Genelde “devrim” fikri, özelde Fransız Devrimi tarihi, belirli tarih anlayışlarına yaslanır. Birçok düşünür tarihe anlam yüklemiş ve tarihin bir amacı/ereği olduğunu savunmuştur.⁴⁶³ Hegel, Marx, vb. gibi tarihin bir amacı/ereği olduğunu savunanların devrim anlayışına göre devrim kaçınılmaz, zorunlu bir değişim ya da tarihsel bir olgudur. Fransız Devrimi başladığında Kral’ın “bu bir isyan” sözüne karşılık olarak Dük Liancourt’un “hayır efendim bu bir devrim”⁴⁶⁴ demesi de bu zorunluluğa atıfta bulunur. Keza örneğin tarihi diyalektik ve tarihsel bir zorunluluk olarak gören Hegel’i⁴⁶⁵ “ayakları üzerine oturtan” Marx için de “insanlığın tarihi sınıf çatışmalarının tarihidir” ve devrim tarihsel bir zorunluluktur; failere düşen bu zorunluluğun rolünü icra etmektir. Hegel ile zirvesine ulaşan tarih anlayışı nihai belirlemede “tarihsicilik” olarak adlandırılır. Hegel bir tarihsicidir, Marx da öyledir. Peki, tarihsicilik nedir?⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Graham Swift, a.g.e., s. 106.

⁴⁶² Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 29, 30, 62, 72.

⁴⁶³ Teleolojik tarih anlayışını savunan ilk düşünürlerden biri Aristoteles’tir.

⁴⁶⁴ Hannah Arendt, a.g.e., s.60.

⁴⁶⁵ “Bütün takipçileri kadar Hegel için de tarih, hem diyalektiktir hem de zorunlulukla yol almaktadır...Hegel, 1789’da yeryüzü ve gökyüzünün uzlaştığı o anı gördüğü vakit, muhtemelen hala ‘devrim’ sözcüğünü o ilk metaforik anlamıyla düşünmüştü. Sanki gök cisimlerinin yasa gereği karşı konulamaz olan hareketi, Fransız Devrimi’nin gidişatında yeryüzüne ve insani meseleler alanına hücum etmiş ve sanki onlara bir ‘zorunluluk’ ve düzenlilik bahşetmişti. a.g.e., s.69.

⁴⁶⁶ Tarihsicilik Türkçe’de “tarihselcilik” olarak karşılanmıştır. “Bu iki terim Almanca’da farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede ‘izm’ (Alm: ismus) sonekiyle de, ‘isizm’ (Alm: isismus) sonekiyle de biten terimler için karşılıklar bulmuşuzdur. ‘İzm’ sonekini Türkçeye ‘cilik’, ‘isizm’ sonekini ise ‘sicilik’ diye çeviriyoruz. Örneğin Almanca ‘Logismus’ terimini ‘mantıklılık’, yine Almanca ‘Logisismus’ terimini ‘mantıksıcılık’ ile karşılıyoruz. Almanca’da ‘isismus’ (isizm) sonekinin aşırılığ ve indirgemeciliği imleyen kötüleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca her şeyi tek bir kaynağa bağlamayı, her şeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötüleyici vurguyu versin diye ‘isizm’ (isismus) eklenir (Örneğin bazı neopozitivistlerin yüzyılımızın ilk yarısında felsefeyi mantığa indirgeme çabaları, Almanca’da ifadesini ‘Logisismus’ teriminde bulmuştur). Buna göre, ‘historizm’ (Historismus, tarihselcilik) teriminde ‘izm’ (ismus) sonekinde bir kötüleyici vurgu olmamasına karşılık, ‘historisizm’ (Historisismus, tarihsicilik)

Tarihsiciliğin Sefaleti (The Poverty Of Historicism) ve *Açık Toplum ve Düşmanları (The Open Society and Its Enemies)* adlı eserlerinde tarihsicilik konusunu ayrıntılı şekilde ele alan Karl R. Popper'e göre tarihsiciliğin özelliklerinden biri "[d]eğişmez ve sarsılmaz bir *kader yasası*'na inançla tamamlanmış olarak değişim üstünde fazla ısrar"dır.⁴⁶⁷ Ona göre tarihsiciliğin izleri Hesiodos'a, Herakleitos'e ve Platon'a kadar sürülebilir. Mesela Platon bozulan, çürüten, geçici madde dünyası karşısında bozulmayan, çürümeyen, geçici olmayan formlar, idealar dünyasını savunur. Platon, siyasi hayatta da bozulmayı durdurmak ister. Bozulmanın sona ermesi aslında değişimin sona ermesidir. Platon'un Devlet'i değişmeyen ve dolayısıyla bozulmayan; yani *durdurulmuş devlettir*.⁴⁶⁸

Tarihsiciliğin babası Georg Wilhelm Hegel olarak kabul edilir. "Dinin dilini, felsefenin diline tercüme eden"⁴⁶⁹ Hegel ilerlemeye, *Geist*'e ve Devlet'e inandığı kadar inanır. Onun için tarihin bir amacı vardır. Geist kendini tarihte açar ya da serimler. "Dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir."⁴⁷⁰ İnsan, bağımsız bir fail ya da özne değil, "Tanrı'nın planı"nın gerçekleşmesini sağlayan bir aracıdır. Hegel hem tarihselci; teleolojik tarih görüşünden dolayı hem de tarihsicidir.⁴⁷¹

terimindeki 'isizm'de bir kötüyü anlama anlam bulunacağı bellidir." Popper'in *Powerty of Historicism* adlı kitabı Türkçe'ye "Tarihsiciliğin Sefaleti" diye çevrilmiştir. "Oysa Alman Avusturya kökenli bir filozof olarak 'izm' ve 'isizm' soneklerinin işlevlerini bilen Popper'in bu kitapta ele alıp eleştirdiği, 'tarihselcilik' değil 'tarihsicilik'tir. Bu kitabın Türkçeye 'Tarihsiciliğin Sefaleti' olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de 'tarihselcilik' ve 'tarihsicilik' terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır." Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", 19.03.1999 tarihli, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Konferans Metni, s.136, 137. Kitabın son baskılarından biri için bkz., Karl R.Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti:Diyalektik Materyalizm Adı Verilen Nifak Teorisinin Eleştirisi*, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2008.

⁴⁶⁷ Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M.Tunçay ve H.Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara, 2013, s.43.

⁴⁶⁸ a.g.e, s.41, 49. Popper tarihsiciliğin izlerini Herakleitos'te, Hesiodos'ta ve Platon'da arar. Ancak eğer tarihsicilik çizgisel zaman anlayışıyla ilişkili ise onların tarihsiciliği de tartışmalı hale gelebilir. İlkçağın zaman anlayışı çizgisel değil, döngüsel ve İbrahimi dinlerin ve Newton'un modern zaman anlayışıyla mukayese edildiğinde günümüzde kastettiğimiz anlamıyla tarihsiciliği o döneme teşmil etmek sorunlu olabilir. Hiç kuşkusuz İbrahimi dinler ile Newton'un zaman anlayışı da aynı kefeye konulamaz. Newton dinden etkilenmiş olsa da doğmakta olan doğa bilimleri kontekstinde konuşur; dinler Tanrı'nın Krallığı kontekstinde. Ayrıca daha da önemlisi bu zaman anlayışları doğrudukları veya doğurabilecekleri sonuçlar açısından da birbirinden farklıdır. Doğa bilimlerinin mekanik dünya ve mekanik zaman anlayışı mekanik insan ve mekanik evren anlayışıyla sonuçlanmıştır. Bu sonuç dinle değil, aksine dinin çöküşüyle ilişkilidir.

⁴⁶⁹ Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi/Plato'dan Rawls'a*, s.309.

⁴⁷⁰ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev.Önay Sözer, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1995, s.152.

⁴⁷¹ Doğan Özlem, a.g.m., s.136. Hegel'in tarihsiciliği için ayrıca bkz., Karl Löwith, a.g.e., ss. 89-97.

“İnsan, ancak ‘tarihin sonu’nda, mutlak özgürlük anında, araç olmaktan çıkıp Tanrısal öze katılmış, onunla türdeş hale gelmiş olacaktır...Tarihsicilik, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bu anlamda bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu erek veya son, Hegel’de Tanrı ile insanın özdeşleşme anı olarak Mutlak özgürlük, Marx’da sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama’da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik, totalitarizmi, determinizmi ve hatta bir ölçüde kaderciliği, bunlara karşıymış gibi görünmesine rağmen, örtük olarak ister istemez içeren evrenselci/teleolojist tarih görüşlerinin ortak adıdır. Geçen yüzyılın tarihsiciliği, insanın tarihselliği fikrinden yola çıkar; fakat tarihin zorunlu olarak gerçekleşecek bir telos’u olduğu, onun tek bir sona doğru gittiğini ileri sürmekle, hatta tarihin gidişatına ipotek koymuş olur.”⁴⁷²

Tarihsicilik, tarihi bir noktada durdurmaktadır; tarihi bir noktada durdurmak ise herhangi bir değişime ve fikre kapalı olmak; dolayısıyla totaliter politikaların ufukta görünmesi demektir. Totaliter rejimlerde farklı seslere yer yoktur. Nitekim totaliter politikaların öncüleri Karl Popper’in deyimiyle “açık toplumun düşmanları”dır. Onlar, topluma kaçınılmaz tarih yasasına göre yön verecek ve onu mekanik şekilde düzenlemeye çalışacak olan tarihsicilerdir.⁴⁷³

Burke’e göre ise bir “tarih yasası” varsa bile bu, yalnızca Tanrı’nın yasası olabilir; insan aklının ürünü bir yasa değil. O, tarihsel gidişatı belirleyen yasalara ve “ilerleme”ye değil, Hıristiyanlığın İnanç fikrine bağlı özgürlüğe ve sorumluluğa inanır. Francis Canavan’ın da belirttiği üzere Burke, on yedinci yüzyılda bilim ve matematik alanındaki gelişmelerin “gerçekliğin fatalist(ik) manzarası”nı hazırladığını düşünmüştür. Halbuki Burke’ün inandığı Hıristiyanlık ve İnanç anlayışı “deterministik” ya da “fatalist” değildir; aksine Hıristiyanlık, “bireysel ruh doktrini ile ahlaki söylemde bir tema olarak” “kişi sorumluluğu”nu hazırlamıştır.⁴⁷⁴

Aksini iddia eden teorisyenlere rağmen Burke’ü, tarihselci ve tarihsici olmakla suçlayan teorisyenler de vardır. Leo Strauss⁴⁷⁵, Harold J. Laski ve Lee Cameron McDonald gibi isimlere göre Burke, hem tarihselci hem de tarihsicidir. Örneğin, Strauss’a göre Burke, tarihsel rölativizme saplanarak Hegel’e giden yolu hazırlamıştır. Strauss, onun için şu sözleri sarfeder: Burke, “bir yandan ‘para sevgisi’ ve zenginlik ile, diğer yandan ‘büyük tesadüfler çeşitliliği’ ve sağlıklı bir siyasi düzen arasındaki bağlantıyı mukadder düzenin bir parçası olarak kabul [eder]...;insan düşüncesiyle yönlendirilmeyen süreçler Tanrısal düzenin parçasıdır ve onun ürünleri, düşünce ürünlerinden sonsuz kere üstündür...Buna göre Tarih fikri, aynı anda modern politik

⁴⁷² a.g.m, s.135, 136.

⁴⁷³ Prabhat Patnaik, “Historicism and Revolution,” *Social Scientist*, Vol. 32, No. 1/2 (Jan. - Feb., 2004), ss. 30.

⁴⁷⁴ Dennis O’Keeffe, a.g.e., ss.116-117; s. 145.

⁴⁷⁵ Leo Strauss’un bu konudaki eleştirilerini bir önceki bölümde ele almıştık. Burada farklı noktalara değineceğiz.

ekonomi gibi, geleneksel inancın Takdiri İlahi'ye dönüşmesi sayesinde ortaya çıkmış olabilir. Bu dönüşüm çoğunlukla 'dünyevileşme' (secularization) olarak tarif edilir. 'Dünyevileşme', ruhani veya ebedi olanın 'zamansallaştırılması'dır. Ebedi olanı zamansal bir [kontekste] yerleştirme teşebbüsüdür...Tanrısal düzenin insan için anlaşılabilir olduğu ve dolayısıyla kötünün de besbelli gerekli ve faydalı olduğu kabul edildiği ölçüde, kötülük yapma yasağı kanıtını kaybetmiştir."⁴⁷⁶

Yani Strauss'a göre Burke, "servet-refah" ilişkisini, politik düzeni hem tesadüfler çeşitliliğine hem de Takdir-i İlahi'ye bağlamış; "ebedi olan"ı tarihselleştirmiş; insanın Tanrı düzenini anlayabileceğini ima etmiştir. Strauss aynı zamanda onun, Britanya örneğinde "şimdi"yi; Fransız Devrimi örneğinde "geçmiş"i kutsadığını savunmaktadır. Ona göre Burke, bu tavrı nedeniyle tutarsızdır ve tarihi, "ideal" İngiliz devlet modelinde ve anayasasında durdurduğu ya da sonlandırdığı için bir "tarihsici"dir.⁴⁷⁷

Öncelikle Peter J. Stanlis, Francis Canavan, Russell Kirk gibi isimlerin de itiraz ettiği bu eleştirilere katılmadığımızı belirtelim. Servet-refah ilişkisini benimsemesi onu liberal yapar, fakat bu, Takdir-i İlahi'yi dünyevileştirdiği anlamına gelmez. Servet-refah ilişkisinin, sağlıklı politik düzenin gelişimi nihai noktada Takdir-i İlahi'ye bağlıdır, fakat tarihsel süreçte insan daima "özgür irade"siyle eylemde bulunur.⁴⁷⁸ Ayrıca Burke'un sözünü ettiği "tesadüfler çeşitliliği", yüzyılların tecrübesi ve birikimi hem ekonomik hem de politik düzeni belirlemiştir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla bu düzenin aksaklıklarını eleştirmek bir şey, düzeni kökten değiştirmeye veya yıkmaya çalışmak başka bir şeydir.

Ayrıca Strauss'un ileri sürdüğünün aksine Burke, bir tarihsici değildir. Mesela Britanya anayasasını onaylamakla da "şimdi"yi değil, "geçmiş"i kutsar. Bu anlamda da Burke bir "ilerlemeci" değildir. Keza Burke, İngiliz devlet ve anayasa modeline bağlı olsa da, değişimi durdurma ya da sonlandırma eğiliminde değildir; mesela, hem İngiltere, hem de Fransa için değişimin gerekliliğini vurgulamıştır; fakat öngördüğü

⁴⁷⁶ Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s.355,356.

⁴⁷⁷ a.g.e., s.355, 356, 358. Bu tartışma konusunda aynı zamanda bkz., Joseph F. Baldacchino, Jr., "The Value-Centered Historicism of Edmund Burke," *Modern Age*, 27:2, 1983: Bahar, ss. 139-145; Rodney W. Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke," *Journal of the History of Philosophy*, vol.17, no:3, 1979, ss.271-284; Kilcup, "Burke's Historicism," *Journal of Modern History*, 49, September 1977, ss.394-410.

⁴⁷⁸ Peter J. Stanlis, *Edmund Burke: Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick&London, 1993, s. 237.

⁴⁷⁹ Bu tesadüfler çeşitliliğinden, tecrübelerden ve birikimden doğan düzene "kendiliğinden doğan düzen" diyoruz.

değişim radikal ya da kökten değişim değil, tedrici değişimdir.⁴⁸⁰ Burke, Fransa'nın "devrim"le değil, "reform"la değişmesini beklemiştir. Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere o, "Devrim"i "kaçınılmaz" bir olay olarak görmemiştir;⁴⁸¹ Fransız Devrimi insanlar istemedikleri takdirde ("özgür irade" ve "sorumluluk" sahibi olmaları sayesinde) engellenebilirdi, fakat hiç kuşkusuz gerçekleşmesi nihai noktada Tanrı'nın İnyetine bağlıydı. Aynı şekilde, "değişme" ve "reform" mücadelesini savunan, fakat Bolşevik tecrübesinden sonra keskin bir devrim "düşman"ına dönüşen Rus düşünür Nicolay Berdyaev'e göre,

"Devrimlerin sebebi İlahi İnyet'tir ve fakat yalnızca politik ve ekonomik nedenlerle devrimci liderlerin ve devrimci kitlelerin aktivitesiyle gerçekleştikleri düşünülür...Devrimler yaratıcı aktivite imkansız hale geldiği için gerçekleşir. Bu devrimlerin yaratıcılığa elverişli oldukları anlamına gelmez, tam tersine elverişli olmadıkları anlamına gelir. Devrim daha iyi ve daha yeni bir hayat olarak görülemez; devrim bir hastalık, bir katastrof/kaos, bir ölüme gidiştir... Devrimler daima kitlelerin kolektif bilinçaltını irrasyonel şeylere hiç yer bırakmayan faydacı ve rasyonalistik teorilerle birleştirir...[D]evrim genellikle rasyonalistik delilik, rasyonelleşmiş irrasyonelitedir...Devrimlere tiranlıkla mücadele, özgürlük idealleri ve özgürlüğe içgüdüsel aşk ilham verir, fakat onlar özgürlüğün yerini aldıklarında özgürlüğü unuttur ve yeni ve çok daha beter bir tiranlık yaratırlar."⁴⁸²

Devrimin İnyet'e dayalı açıklaması "tarihsicilik"le ilgili değildir; çünkü İnyet fikri, "tarihin yasaları"na dayanmaz ve "yasa"nın aksine yaratıcılığın önünü açar. Dolayısıyla Burke'ün insan hayatına, toplumsal olaylara ve Fransız Devrimi'ne ilişkin görüşleri tarihsiciliğe ya da İnyet'in yerini alan "İlerleme" fikrine atıfta bulunmaz. Halbuki Fransız Devrimi, İnyet'le ikame edilen "İlerleme miti"nin ya da "dogma"sının ürünüdür. Bu mite ve felsefi dogmalara (mesela Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi," "Doğa Durumu"na ve nihai aşamada "Akıl" dogmasına) iman etmiş Fransızlar, ona göre, tam da Berdyaev'in sözünü ettiği "rasyonalistik deliliğe" yakalanmışlardır. "Felsefi fanatikler" önderliğinde "felsefi devrim"⁴⁸³ gerçekleştiren Fransız toplumu "rasyonelleşmiş irrasyonelite" ile maluldür. "Rasyonelleşmiş irrasyonelite" aynı

⁴⁸⁰ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 233; Burke, *Devrimin Şeytanları*, çev.Özlem Koyuncu, Tefrika Yayınları, İstanbul, 2017, s. 16.

⁴⁸¹ Burke, a.g.e., s.67.

⁴⁸² Nicolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı: Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, s. 258, 259, 261. Berdyaev'e göre özgürlüğü ortadan kaldıran sosyalistlerin dini, Hıristiyanlığa şöyle seslenir: "Sen seçkin kullarınla övün, biz herkesin rahatını sağlarken, sen seçkinlerinle avun...Bizimle herkes mutlu olacak...Sadece özgürlüklerinden vazgeçtiklerinde özgür olabileceklerine inandıracamız onları." Dostoyevski'den aktaran Berdyaev, *Ruh Sürgünü*, çev. Ender Gürol, Dünya Kitapları, İstanbul, 2004, s.79.

⁴⁸³ Burke, a.g.e., s.186.

zamanda bir fanatizm formudur ve bu fanatizm formunun “insan”la uzaktan yakından bir ilişkisi kalmamıştır.⁴⁸⁴

“Fanatizm hakikati kavrama yeteneksizliği dolayısıyla bir tür delilik türüdür...Fanatik somut insanları görmez, onlarla ilgilenmez; o yalnızca fikri/ideayı görür ve yalnızca fikirle ilgilenir. Kendisini bütünüyle Tanrı fikrine adanmıştır; fakat yaşayan Tanrıyı temaşa etme/tefekkür etme yetisini hemen hemen bütünüyle kaybetmiştir.⁴⁸⁵

Devrim neredeyse zorunlu olarak fanatizmi içerir.⁴⁸⁶ Fransız Devrimi örneğinde, Burke’ün deyişiyle “felsefi fanatikler”in somut insanlarla bağı kopmuştur; onlar için asli olan soyut “insanlık,” soyut “halk” ve benzeri fikirlerdir. Zira Burke, genel olarak devrimi, “haklı olsun ya da olmasın,...fikir sahiplerinin ve iyi insanların başvuracağı son çare” olarak görür. Çünkü her devrim şiddet ve şehvet içerir. Fransa’da gerçekleşen devrim devleti, kadim kurumları, gelenekleri, önyargıları yerle bir etmiştir ve bu kadar radikallik ya da şiddet içeren eylemin hiçbir meşru temeli olamaz.⁴⁸⁷

Bilindiği üzere, Fransa örneğinde devrim, sadece yönetimi hedef almamıştır. “Devrimci güç” bütün toplumu yeniden şekillendirmek üzere programlanmış bir “yıkım makinası”na dönüşmüştür; aslında devrimler (mesela özellikle Fransız Devrimi, Bolşevik Devrimi, Çin Devrimi) doğaları gereği yıkıcı oldukları için toplumu yeniden şekillendirmeye ya da “kurma”ya yönelir. Yine de toplumu dönüştürmeyi sonraki bir mesele olarak görebiliriz; çünkü “modern devrim” fikrinin arka planında bir başka tartışma karşımıza çıkar; “tiran” ve “siyasi iktidarın meşruiyeti” üzerinden yürütülen bir tartışma. Siyasi iktidarın yıkılıp yıkılamayacağına yönelik tartışma Burke’ün yaşadığı çağdan çok önce başlamıştır. Bu tartışma, daha özeldir tiranın yerinden edilip edilemeyeceği ya da tiranın öldürülüp öldürülemeyeceğine ilişkindir. Özellikle ortaçağın sonlarına doğru hararetlenen bu tartışmada tiranın meşruiyeti, halkın veya Kilisenin tiranı devirme veya öldürme yetkisi sorgulanmıştır. İlk Aziz Augustine (354-430), daha sonrasında Aquinalı Thomas (1225-1274) ve Martin Luther (1483-1546) gibi şahsiyetler siyasi iktidara itaatin gerekliliğini ve siyasi iktidarın veya tiranın öldürülemeyeceğini savunmuştur. Dante Alighieri (1265-1321) devlet ile Kiliseyi

⁴⁸⁴ Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, s. 261.

⁴⁸⁵ a.g.e., s. 213, 214.

⁴⁸⁶ Mesela “Nietzsche ‘devrim’ karşısında ‘ilerlemeci evrim’i savunan Apollanca ‘Voltaire’i onaylar. Son kitabının içerdiği aşırılıklara sırtını yaslamayan Nietzsche ahlaki ve politik fanatizme karşı duyduğu korkuyu ve güvensizliği asla terk etmez...Sosyalizm...ancak terörizmin uygulanmasıyla varolabilir.” Terör sosyalizmin politik silahıdır. O, “devrimlerden korkar çünkü sonucun, yeni bir toplumsal ahenk dünyası olmayacağına, özgürlük değil hınc politikası kuracak yıkıcı enerjilerin salıverilmesi olacağına inanır.” Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist/Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, çev.Cem Soydemir,Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.114, 123, 124.

⁴⁸⁷ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 57, 229.

birbirinden ayırmış, fakat siyasi iktidarın meşruiyetini Tanrı'ya bağlamış ve “evrensel monarşi”nin, imparatorluğun papa karşısında üstünlüğünü savunmuştur. Dante'nin düşüncesinde imparator neredeyse sınırsız yetkiye sahiptir. Çağdaşı Ockhamlı William (1285-1347)'da da Kilise ile devlet iktidarı birbirinden ayrılmıştır, fakat yetkilerini suistimal etmeleri durumunda ikisi de birbirine hesap vermek zorundadır. Ayrıca halk, despot bir yöneticiyi devirme hakkına sahiptir. Çünkü siyasi iktidar meşruiyetini halktan alır. Aynı şekilde Padovalı Marsilius (1275-1342)'da da varlığını ve yetkilerini halka borçlu olan yönetici, tirana dönüştüğü takdirde meşruiyetini ve koltuğunu kaybetmeye mahkumdur.⁴⁸⁸

Genel olarak siyasi iktidarın meşruiyet kaynağını İlahi bir kaynaktan, Tanrı'dan aldığına inanılan Ortaçağ'ın sonlarına doğru, aslında daha doğru bir ifadeyle modern çağ ile birlikte, siyasi iktidarın meşruiyet kaynağı doğa ve toplum üstü/ötesi bir şeyden *Doğa*'ya ve *Topluma* kaymıştır. Modern çağda siyasi iktidara meşruiyetini armağan eden şey, Hobbes⁴⁸⁹, Rousseau gibi düşünürlerde; aslında en açık haliyle Fransız Aydınlanması'nda karşımıza çıkan “soyut” ve “kurucu” bir form olarak Akıl'dır. Akıl, modern çağın nihai otoritesi ve normudur. Bu norma bağlı düşünürlerin temel iddiası, genel hatlarıyla şu şekildedir: Hukuk kuralları, siyasi iktidarın meşruiyeti, bilim, ahlak ve insan hayatının işleyişi Akıl'a dayanmalıdır. Modern çağın bu Akıl anlayışını “devrim” fikri ile ilişkilendirmek mümkündür; modern devrim fikri, modern çağın temel normu Akıl'ın ve kaynağını Doğa'dan ve Akıl'dan alan “Toplum Sözleşmesi” fikrinin ürünüdür. Devrim, Aydınlanma Projesi'nden doğmuştur.

Toplum Sözleşmesi teorisyenlerine göre devlet genel olarak insanların şeref, mülkiyet, güç, güvenlik isteklerinin ve “Doğa Durumu”ndaki çatışmalara çözüm arayışının bir sonucudur. Devlet, can ve mal güvenliğini sağlamaya çalışan ve çatışmalara bir “hakem” arayan insanların “uzlaşma”ya vararak ya da “rıza” göstererek (fakat aksi görüşler de mevcuttur, mesela David Hume'a göre siyasi iktidar varlığını zora ya da baskıya borçludur; rızaya değil) meydana getirdikleri bir kurumdur. Bu bireyler, aynı zamanda, Doğa Yasası'na göre hareket eder ya da etmelidir. Doğa Yasası

⁴⁸⁸ W.D.J., Cargill Thompson, “Martin Luther ve ‘İki Krallık’” *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed.David Thomson, çev.Ali Yaşar Aydoğan, Cengiz Şişman vd., Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s.50, 58, 59; Macit Gökberk, a.g.e., s.154; Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi/Plato'dan Rawls'a*, s. 82; Mehmet Ali Ağaoğulları, Duygu Türk vd., a.g.e, ss.219-221; 273-284.

⁴⁸⁹ İngiltere, Hobbes'un İç Savaş'ın etkisiyle ortaya koyduğu “Toplum Sözleşmesi”ni, “mutlak monarşi”yi (Leviathan'ı) değil, sınırlı anayasal monarşiyi tercih etmiştir.

“evrensel yasa”dır. Klasik liberalizmin kurucusu sayılan, Toplum Sözleşmesi teorisyenlerinden John Locke’a göre insanlar bu Doğa Yasası gereği yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumak ister. Peki bu Doğa Yasası nedir? Nasıl bir yasadır ki insanlar onu bilebilir ve bilmek zorundadır? Aslında, Locke’a göre Doğa Yasası sanıldığı gibi Akıl değildir; İlahi bir yasadır; Tanrı’nın *iradesi* ya da *buyruğudur*. Anlama, muhakeme ve duyular, bu Doğa Yasası’na yönelmemizi sağlar. Akıl, bu doğa yasasını belirleyen, kuran, tesis eden şey değil, keşfeden ya da bilen şeydir. Doğa Yasası, Akıl olmadığı gibi, geleneklerin ya da tecrübelerin ürünü de değildir.⁴⁹⁰ Akıl, Burke’te olduğu gibi Locke’ta da sınırlı bir kapasiteye sahiptir.

John Locke toplum sözleşmesinde⁴⁹¹, *Leviathan*’ın yazarı, güçlü bir monark arayışındaki Hobbes’tan farklı olarak siyasi iktidarın *sözleşmenin* taraflarından biri olduğunu varsayar. Dolayısıyla Locke’a göre siyasi iktidar, *sözleşmeye* uygun hareket etmek zorundadır.⁴⁹² Toplum Sözleşmesi’ne göre siyasi iktidar, halkının özgürlüğünü teminat altına almakla, can ve mal güvenliğini sağlamakla yükümlüdür. Zira insanların “toplum sözleşmesi”ne, devlete rıza göstermelerinin nedeni budur. Dolayısıyla bu yükümlülüğü yerine getirmeyen ve giderek zalim bir tirana ya da despota dönüşen siyasi iktidar devrilebileceğini hesaba katmak durumundadır. Locke, burada toplumun “devrim hakkını” devreye sokar.⁴⁹³ Kuşkusuz Locke’un savunduğu bu görüşlerin arka planında kendi “idealleri”ne en çok uyan İngiliz devlet modeli ve 1688 İngiliz Devrimi vardır. John Locke için Şanlı Devrim, siyasi iktidara olumlu bir müdahale örneğidir. Ancak Locke, direnme hakkını savunuyor olsa bile, “hak verdiği” devrim, çoğunluğun mağduriyetinden kaynaklanan bir devrimdir; zira Toplum Sözleşmesi’ne rıza gösteren de toplumdaki bütün bireylerdir.⁴⁹⁴ Kuşkusuz bu noktada, üzerine düşünülmesi gereken sorular gündeme gelir: Gerçekten Locke’un onayladığı haliyle çoğunluğun rıza

⁴⁹⁰ Sever Işık, a.g.e., s. 43, 44, 45, 46, 132, 133, 134, 135, 143.

⁴⁹¹ Hobbes’un, Locke’un ve Rousseau’nun toplum sözleşmesi teorilerini uzun uzadıya tartışmak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak bilhassa Burke’ün keskin eleştiriler yönelttiği Rousseau özelinde bu konuya tekrar değineceğiz.

⁴⁹² Locke’un siyaset teorisinde modern “hukuk devleti”nin ilkelerini buluruz.

⁴⁹³ Locke’ın direnme hakkı konusundaki görüşleri için bkz., John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme/Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yayınları, Ankara, 2012, ss.131-137. Locke’un “cennete başvurmak” deyimini devrime başvuru olarak yorumlamışlardır. Sever ışık, a.g.e., s.52.

⁴⁹⁴ Elbette insanlar öncesinde mülkiyete ve paraya da rıza göstermişlerdir. Toplum Sözleşmesi’nin amacı da mülkiyeti güvence altına almaktır. Locke’un bu konudaki görüşlerinin eleştirisi için Macpherson’ın (mesela mülkiyete sahip olmayan insanlar bu tür bir toplum sözleşmesine niçin rıza gösterebilirler) metinlerine bakılabilir.

gösterdiği bir devrim savunulabilir mi? Devrimi gerçekten çoğunluk ya da halk mı yapar? Bu halk devrimi yaparken halktan başka kişilerin yaşam ve mülkiyet hakkını, özgürlüğünü gözetir mi ya da gözetmeli midir?vb. Şüphesiz Britanya Aydınlanmasını temsil eden Locke, Fransız Devrimi’ni görece kadar uzun yaşamamıştır. Dolayısıyla bu devrimi nasıl karşılayacağını yalnızca tahmin etmekle yetinebiliriz. Mesela Maurice Cranston’a göre Locke, Devrim’e kesinlikle karşı çıkardı. “Locke ...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 sol-kanat ideolojilerine ve Rus devrimcilerine oldukça uzaktır. Locke, eşitlikçi, toplumcu ya da başka ideal bir cumhuriyete önyak olacak bir devrimi asla onaylamazdı.”⁴⁹⁵

Bu yoruma rağmen Locke’ın, bu devrimi destekleyip desteklemeyeceğini bilemeyiz. Fakat onun epistemolojisinden istifade eden Burke, Fransız Devrimi’ni “dünyada [o zamana kadar] gerçekleşmiş en hayret verici” olay olarak görmüş ve “felsefi devrim” olarak da nitelendirdiği bu devrimi yalnızca Fransa’yı değil, bütün Avrupa’yı ilgilendiren bir kriz ve tehdit olarak algılamıştır.⁴⁹⁶

*“İngiltere, Fransızların Özgürlük mücadelesini şaşkınlıkla izliyor ve bu mücadeleyi kınasın mı alkışlasın mı bilmiyor! Yıllar yılı gelişimini izlediğim bu mücadelede paradoksal ve gizemli bir şeyler görüyorum. Bu mücadelenin ruhuna hayranlık duymamak ne mümkün; eskinin o Parisli gaddarlığının insanı şoke eden bir şekilde patlak verdiğini görüyoruz.”*⁴⁹⁷ “Birçok örnekte en harikulade şeyler en absürd ve en gülünç araçlarla ortaya çıkmıştır; en gülünç modlarda; ve açıkça en rezil enstrümanlarla. Her şey laubalilik ve vahşiliğin tuhaf kaosunda doğadan sapmış ve her tür suç türlü ahmaklıkla harmanlanmış gibi görünüyor. Görünen o ki bu korkunç trajikomik sahnede, en karşıt tutkular zorunlu olarak amacına ulaşmış ve zihinde, bazen biri diğeriyle karışmıştır; zillet öfkeyi; kahkaha gözyaşını; aşağılama korkuyu izlemiştir.”⁴⁹⁸

Burke’ün devrim hakkındaki görüşlerinin jakobenizm, totalitarizm ve demokrasi ile ilişkisine geçmeden önce “devrim teorisi”nin hangi hat(lar) üzerinde ilerlediğini tartışmaya açmak gerekir. Mesela Burke’ün devrim teorisini nasıl nitelendirebiliriz ya da nereye yerleştirebiliriz? Kendinden sonraki devrim teorileriyle karşılaştırıldığında Burke’ün devrim teorisi nerede durmaktadır? Burke’e göre Fransız Devrimi’nin neden(ler)i ve sonuçları nelerdir? Burke devrim sürecini nasıl okumaktadır? vb.

⁴⁹⁵ Maurice Cranston, “John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet,” *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. David Thomson, ss.99-100.

⁴⁹⁶ Edmund Burke, *Selections from the Speeches and Writings of Edmund Burke*, <http://www.gutenberg.org/files/3286/3286-h/3286-h.htm>,25-05-2017.

⁴⁹⁷ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.13.

⁴⁹⁸ Edmund Burke, *Selections from the Speeches and Writings of Edmund Burke*, <http://www.gutenberg.org/files/3286/3286-h/3286-h.htm>,25-05-2017.

Öncelikle Burke'ün devrime ilişkin görüşlerinin sistematik bir devrim teorisi niteliğinde olmadığını belirtmek gerekir. Bunun nedenlerinden biri daha önce de belirttiğimiz üzere Burke'ün sistematik bir düşünür ya da politika felsefecisi olmamasıdır. O, belki daha yerinde bir ifadeyle “sistem” fikrini reddeden bir düşünürdür. Burke, epistemolojik ilkeye bağlı bir teori oluşturma fikrine sıcak bakmaz.⁴⁹⁹ Bir diğer sebebi devrime ilişkin sistematik ve kapsamlı teorilerin Fransız Devrimi'nden ve özellikle Burke'ün Devrim'e yönelik eleştirilerinden sonra ortaya çıkmasıdır. Burke'ün Devrim eleştirisi bir ilk niteliği taşıdığı için onda kendinden sonraki devrim teorilerinin sistematikliğini aramak beyhude ve anakronik bir çaba olacaktır.

Burke'ün devrim teorisi, ne “devlet merkezli” (no states ne revolutions; buna göre devrimlerin temel nedeni devletin bizatihi kendisidir), ne sadece “yapısal” (sosyal birimler, gruplar arasındaki ilişkilere odaklanır) ne de nüfus, ırk ya da kültüre odaklanan bir teori olarak görülebilir. Aynı şekilde Burke, Fransız Devrimi'nde burjuvazinin etkisini kabul etse bile, devrimi sadece “burjuva devrimi” olarak da yorumlamamıştır.⁵⁰⁰ O, devrimin nedenlerine, faillerine, sonuçlarına ve devrim sürecine dair çok kapsamlı bir bakış açısına sahiptir. Bu nedenle Michael Freeman gibi yorumcular, Burke'ün devrim teorisinin mesela empirist devrim teorilerinden çok daha verimli olduğunu savunur. Empirist bir teorisyene göre teori, “bağımlı-bağımsız değişkenler arasındaki neden-sonuç ilişkilerini belirleyen yanlışlanabilir hipotez” olarak tanımlanabilir. Empirist devrim teorilerinin (mesela Charles Tilly'nin devrim teorisi)⁵⁰¹ odak noktası neden-sonuç ilişkisidir. Fakat bu teoriler, Burke'ün “devrim teorisi”yle karşılaştırıldığında son derece kısırdır. Ayrıca empirist devrim teorisyenlerinin “kollektif şiddet”ten farklı bir devrim teorisi üretip üretmeyebilecekleri meselesi problemlidir. Bu

⁴⁹⁹ Michael Freeman, “Edmund Burke and the Theory of Revolution”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 3, August 1978, s.282.

⁵⁰⁰ Devrim teorileri konusunda bkz., ed.John Foran, *Theorizing Revolutions*, Routledge, London&New York, 1997; Celalettin, Güngör “Devrim Kuramları II,” *Muhafazakar Düşünce*, Yıl:2, Sayı:8, Bahar 2006, Ankara, ss. 169-198; Raymond Tanter-Manus Midlarsky, “A Theory of Revolution,” *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 1967), ss. 264-280; Randal Collins, “Weber and Sociology of Revolution,” *Journal of Classical Sociology*, Sage Publications, London, Thousand Oaks and New Delhi, 2001, Vol 1(2): 171-194.

⁵⁰¹ Charles Tilly'e göre “devrimlerde rol oynayan kritik nedensel mekanizmalar, üç başlık altında toplan[ır]: Devlete rakip iddiaların ortaya atılmasına neden olanlar, bu iddiaların benimsenmesine neden olanlar ve devlet iktidarını elinde tutanların, muhalif ittifaklarla onların iddialarını bastırma konusunda hazırlıksız yakalanmasına neden olanlar.” Charles Tilly, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 18. Tilly'nin İngiliz, Fransız ve Rus Devrimi'ne ilişkin daha detaylı açıklamaları konusunda bkz., ss.16-28; ss.117-255.

teorisyenlerin, devrimin sonuçlarını fazlasıyla önemsiyor olsalar bile, bu sonuçlara ilişkin teoriyi ortaya koymada başarısız oldukları da savunulabilir. Freeman'a göre Burke'un devrim teorisi empirist bir teori değildir. Çünkü Burke "olgu-değer ayrımı"nı kabul etmemiş, "yanlışlanabilir formda hipotez" üretmemiştir. Zira Freeman, Burke'un mütedeyyin ya da pragmatik olarak tanımlanabileceğini, ancak felsefesinin empirizme dayandırılmayacağını savunur.⁵⁰²

Burke'un devrim teorisine yöneltilen eleştirilerden biri onun komplocu bir teori olduğu yönündedir. Ancak bu görüş, Burke'un son derece sınırlı bir okumasına dayanır. Kuşkusuz Burke, Fransız Devrimi'nde komplonun rol oynadığını savunmuştur, fakat buna ilişkin fikirleri, devrim teorisinde tali bir yer işgal eder; çünkü komplonun devrimin tek ya da yeterli nedeni olduğunu hiçbir zaman iddia etmemiştir. Burke'un şu ifadesi, komplocuğunun kanıtı olarak sunulur.⁵⁰³

"Devrim kurnazlık ve dürtünün, kıtlık mevsiminin kötüye kullanımının ürünüdür; o monarşi ya da aristokrasi konusuna bütünüyle yabancı -hâlihazırdaki eşitleme ruhundan mülhem insanları ateşleyen- habis hilelerin son derece farklı bir mirasıdır."⁵⁰⁴

Ona göre, devrimciler kuşkusuz mevcut durumdan şikayetlerin arttığı bir dönemde ortaya çıkar. Ancak *isyanlar* ya da *ayaklanmalar* daima provoke edilir.⁵⁰⁵ Burke'un komplocu başka açıklamalarına da rastlamak mümkündür, fakat bu açıklamalar devrimin bütünüyle komploya dayandırıldığının kanıtı olamaz. Çünkü o, devrim'i "sosyolojik" bir fenomen olarak görmüş; Fransız Devrimi'ni de büyük bir "modernite krizi" olarak yorumlamış ve bu krizin ekonomik, kültürel, dini, politik boyutlarını tartışan ilk şahsiyet olarak tarihe geçmiştir. Teorisi, Devrim'i tek bir faktöre dayandırmaz; aksine aynı anda yapısal değişmeyi, çatışmayı, ekonomik büyümenin etkilerini, değerlerin ve inançların çöküşünü, zayıflayan yönetici tabakayı ve elitleri, egemen sınıfın kendi içinde bölünmüşlüğü, burjuvazinin ve "karşı elitler" in rolünü ve entelektüellerin yıkıcı işlevini dikkate alır.⁵⁰⁶ Ancak burada önemle belirtilmesi gereken husus bunların her birini aynı ölçüde vurgulamadığı gerçeğidir. Bizim açımızdan altı çizilmesi gereken nokta, Burke'un, devrime "Akıl" ya da "kurucu Akıl," "teorik dogma", "doktrin", "ideokrasi," "jakobenizm," ve dolayısıyla "radikalizm" kontekstinde

⁵⁰² Michael Freeman, a.g.m., s. 279.

⁵⁰³ a.g.m., s.280.

⁵⁰⁴ Edmund Burke, "An Appeal From The New to The Old Whigs", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, s. 107.

⁵⁰⁵ Burke, "A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs., Sheriffs of the City of Bristol, On the Affairs of America (1777)", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. II, s.218.

⁵⁰⁶ Michael Freeman, a.g.m., s.280, 289.

karşı çıkışıdır. Bu karşı çıkışında devrimin felsefi ve ideolojik boyutunu ekonomik, dini ve politik boyutuyla ilişkilendirir.

Burke'e göre Devrim'in ekonomik nedenlerinden biri yükselen refah seviyesidir. Tocqueville'in de öne sürdüğü üzere devrimden önce Fransa'da genel bir iyileşme hali göze çarpar.⁵⁰⁷ Burke, bu gelişmenin aynı zamanda ahlaki yozlaşmaya ve "sınıf çatışması"na zemin hazırladığını düşünür.

"Yetenek adamları kamusal zenginliğin ortak stoğunun bölüştürülmesinde bölünenlerin/kar paylarının oranı ile hak sahiplerinin liyakatini karşılaştırmaya başladılar. Onlar alışıldık şekilde, kendi paylarının servetlerinin oranına/değerine eşit olmadığını keşfetmiştir"...[Fransa'daki cumhuriyetçiler, daimi toprak sahibi çıkarını] kasabaların geçimini sadece köylü sınıfına indirgeyecek ve şehirlerdeki meşru etkili yönetimi ticaret adamlarına, bankacılara, gönüllü girişimci gruplara, küstah genç kimselere; avukatlar, vekiller, noterler, gazete yöneticileri ve akademi denilen yazarlar çevresinin fitnelere/entrikalarına devredecek şekilde çözmüşlerdir."⁵⁰⁸

Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere Burke, burjuvazinin Devrim'deki rolünün farkındadır. Üstelik Burke modernleşen toplumdaki yeni oluşumları Fransız Devrimi süreci ile keşfetmemiştir. Fransa'dan önce İngiliz toplum yapısında ve ekonomisinde değişiklikler meydana gelmiştir. Dolayısıyla İngiltere'deki değişiklikleri gözlemleyip değerlendirirken Fransa'dakileri görmezden gelmesi saçma olurdu. Nitekim o, Fransız Devrimi'nde de ekonominin etkisini görmüş ve devrimi aynı zamanda "toprağa karşı paranın ve fikirlerin devrimi" olarak yorumlamıştır. Bu, bir tür "burjuva devrimi"dir; "kasabanın ülkeye karşı savaşı anlamında da burjuva devrimi." Bu savaşta "kentli burjuva galip, toprak aristokrasisi ve köylüler kurbandır. Sosyal sınıflar başıbozuk iştahların hamilleri ve kurbanları olmuştur."⁵⁰⁹ Buradan hareketle Burke'ü, toplumdaki yeni "sınıf"ların doğuşundan habersiz olmakla suçlamanın yersiz olacağını söyleyebiliriz.

Kaldı ki *sınıf* kavramının kendisinin bile son derece tartışmalı olduğunu çoktandır biliyoruz. Mesela Marx'ın, ortodoks Marksistlerin ya da sol cemahtan birçok şahsiyetin tarihte verili bir şey olarak kabul ettiği *sınıf/lar* ya da *kendinde sınıf* diye bir şey var mıdır? *İşçi sınıfı* "homojen" bir oluşum mudur? İşçi sınıfı *doğası gereği* "sol"a eğilimli ya da *devrimci sınıf* mıdır? Değilse *kendisi için sınıf* olabilmesi için öngörülen

⁵⁰⁷ Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, ss.65-70.

⁵⁰⁸ Burke, "Thoughts on French Affairs (December 1791)" *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, s.324; Burke, "A Letter to William Elliot, Esq.(1795), a.g.e., s.123.

⁵⁰⁹ Burke'ten iktibas eden, Michael Freeman, a.g.m., s.281, 289.

ya da şart koşulan *öncü, eğitilmiş, organik elitler, öncü parti* (vb.) fikri elitizm ve jakobenizm içerdiği ölçüde problemlidir değil midir? Mesela *proletarya diktatörlüğü* son derece jakoben ve despotik değil midir? vs. Kuşkusuz bunlar burada detaylı şekilde ele alamayacağımız kapsamda tartışılmalı sorulardır.⁵¹⁰

Fakat burada özellikle üzerinde durmak istediğimiz konu Fransız Devrimi'nin "burjuva devrimi" olduğu yönündeki iddiadır. Fransız Devrimi'ni liberallerden ödünç aldığı "burjuva devrimi" kavramıyla yorumlayan egemen Marksist veya sol gelenek devrimden iki yüzyıl sonra yeniden birçok sorunla karşı karşıyadır. Mesela *Refleksiyonlar*'ı "karşı-devrimin kutsal kitabı" olarak nitelendiren Georges Lefebvre (1874-1959)⁵¹¹ ve Albert Soboul (1914-1982) gibi tarihçilerin⁵¹² "burjuva devrimi" olarak Fransız Devrimi yorumu akademik sol çevrelerde geçerliliğini koruyor olsa da, aslında bu yorum Alfred Cobban'ın (1901-1968)⁵¹³ *Fransız Devrimi Miti* (1955) adlı çalışmasıyla fazlasıyla yara almıştır.

Fransız Devrimi'nin ortodoks yorumu sayılan görüş şu şekilde ifade edilebilir: Fransız Devrimi, eski feodal-aristokratik düzeni yıkan bir "burjuva devrimi"dir.⁵¹⁴ Bu yoruma bağlı kalan sol düşünce burjuvaziden nefretine rağmen, Devrim'i, ayrıcalıkları ortadan kaldırmaya çalışan, sömürüye karşı çıkan, tarihteki *kaçınılmaz* bir safha olarak kapitalizmi başlatan bir gelişme olarak selamlar. Devrim'in burjuva devrimi olarak yorumlanması aristokrasi ile burjuvazinin birbirine düşman olduğu yönünde bir

⁵¹⁰ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, çev.Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss.168-169. "Marx'ın neo-Roma ödünçlemesiyle proletarya, gelecekteki devrimin bir "yeni Adem"i, devrimin (bütün toplum tarafından hissedilecek) doğum sancılarında ebellek edecek mesihvari kurtuluş meleğidir. Proletarya gerçek işçi sınıfı değil, daha çok ideal devrim ruhudur. Marx'ın tam olarak açıklamadığı bir fantazmagori midir yoksa?" Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*, çev.Cemal Yardımcı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s.189.

⁵¹¹ Georges Lefebvre, *Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, Hill Yayın, İstanbul, 2015, s.192.

⁵¹² Tarihçilerin Fransız Devrimi konusundaki farklı yorumları için ayrıca bkz., George Rudé, *Fransız Devrimi*, çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 25-41.

⁵¹³ Cobban'a göre Devrim "özünde muhafazakarların, mülk sahipleri sınıfının, küçük ya da büyük toprak sahiplerinin zaferidir." O aynı zamanda burjuvazinin kapitalizme veya Sanayi Devrimi'ne de yol açmadığını savunur. a.g.e., s. 36.

⁵¹⁴ Burjuva Devrimi kavramı hem 1648 hem de 1789 için kullanılmıştır. Marx ve Engels için "Fransız Devrimi 'klasik' bir burjuva devrim modeli sunuyordu çünkü İngiliz öncülünün aksine 'Fransız Devrimi geçmişin geleneklerinde kapanmaz bir gedik açmış; feodalizmin son kalıntılarını da silip süpürmüştü.'" Marx ve Engels daha sonra, Devrim'in itici gücünün burjuvazi değil, san-culotte'lar olduğunu savunmuştur. Michael Löwy, *Sürekli Devrim Teorisi*, çev.Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s.11, 12. Devrim'in burjuva devrimi olarak yorumu konusunda bkz., Georges Lefebvre, a.g.e., ss., 105-118; Eric J. Hobsbawm, *Fransız Devrimi'ne Bakış: İki Yüz Yıl Sonra Marseillaise'in Yankıları*, çev.Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009, s.8, 10, 12. Tarihçiler bu devrimi burjuva devrimi olarak tanımlama eğiliminde olsalar da, bu tanım artık eskimiştir. Bir yoruma göre Fransız Devrimi köylü sınıfın ya da burjuvazinin değil, soyluların ayaklanmasıyla başlamıştır. Murray Bookchin, *Köylü İsyenlerinden Fransız Devrimi'ne Devrimci Halk Hareketlerinin Tarihi*, s. 35, 319-321, 337.

önkabule dayanır. Fakat mesela Comminel Cobban'a göre bu sınıflar birbirine düşman olmadığı gibi, Fransız Devrimi'nde verilen mücadele feodal düzeni yok etme mücadelesi de değildir. Amaç daha ziyade aristokrasinin küçük görülen ortağı olarak burjuvaziye (toprak sahipleri ve ticari orta sınıf) devletin yönetiminde belirleyici bir rol vermektir.⁵¹⁵ Şayet Devrim, feodal düzene karşı bir mücadele değilse, kapitalizmin gelişimini takviye eden *başarılı* olaylar zincirinden ziyade bir *başarısızlık* olarak da görülebilir. Bilindiği üzere Tocqueville de devrimin eski düzeni kökten ya da birdenbire değiştirmedini, sosyal ve ekonomik değişimin devrimden önce başladığını ileri sürmüştür. Devrim çoktan başlamış olan değişimin son “sarsıntı”ıdır; “kırılma noktası” ya da “kurucu olay” değildir.⁵¹⁶ Fakat Burke'ü Fransa'da başlayan “kaçınılmaz” nitelikteki değişimi görememekle eleştiren Tocqueville⁵¹⁷ için de Devrim, “kırılma noktası” ya da “kurucu olay” olmasa bile, Burke'ün savunduğuna benzer şekilde “kötü” bir sarsıntıdır:

“[D]evrimcilerimiz genelleştirmelere, alışlageldik yasama sistemlerine ve ukalaca simetriye karşı [bir] düşkünlüğe; çetin olaylara karşı aynı küçümsemeye; kurumları yeni, saf, asıl çizgileri üzerine yeniden şekillendirme zevkine; bütün anayasayı hatalı bölümleri düzeltmek yerine mantık kurallarına ve önyargılı bir sisteme göre yeniden oluşturma isteğine sahipti. Sonuç ise felaketten başka bir şey değildi; zira bir yazarda erdem olan şey bir devlet adamında...kusur olabilir ve literatüre bir katkı yapacak şey feci devrimlere yol açabilir.”⁵¹⁸

Tocqueville'in “feci devrim” olarak adlandırdığı Fransız Devrimi hakkındaki yorumların son eleştirmenlerinden biri 1978 tarihli *Fransız Devrimi'ni Yorumlamak* adlı eseriyle “burjuva devrimi” kavramına bir darbe daha vuran François Furet'dir. Furet de devrim öncesinde Fransa'nın değiştiği ve devletin bu değişime uyum sağlamakta

⁵¹⁵ George C. Comminel, *Fransız Devrimini Yeniden Düşünmek*, çev. Ali Çakıroğlu, İmkan Yayınları, İstanbul, 2016. Tarihsel deliller Fransa'da aristokrasinin feodal, burjuvazinin kapitalist olmadığını ortaya koymuştur. a.g.e., s.17. “Karl Marx'ın fikirlerine...köle olmuş bir tarihçi kuşağı, Fransız Devrimi'ni kötü hasada, yükselen ekmek fiyatına ve *ancien régime*'deki proletaryaya en yakın konumu taşıyan *sans-culottes* tabakasının yakınmalarına bağlayarak, meseleyi sınıf çatışması çerçevesinde açıklamaya çalıştı. Ama Marksist yorumlar burjuvazinin aristokrasıyla sınıf savaşına tutuşmadığını gösteren bolca bulgular karşısında tökezledi. Aksine, bazı burjuvalar ve bazı aristokratlar bir “seçkinler” tabakası olarak devrimi birlikte yapmışlardı.” Niall Ferguson, *Uygurluk/Batı ve Ötekiler*, çev.Nurettin El Hüseyini, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 174.

⁵¹⁶ Jacques-Livier Boudon, “Alexis de Tocqueville”, *Tarihçiler*, der.Véronique Sales, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.41, 42, 44. Tocqueville'e göre Devrim, “gerekli” değil, yıllar önce başlayan değişimin “kaçınılmaz” sonucu idi. a.g.e., s.45.

⁵¹⁷ Alexis de Tocqueville, a.g.e., s.73.

⁵¹⁸ Tocqueville'den aktaran Robert Nisbet, *Muhafazakarlık/Düş ve Gerçek*, çev. M.Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007, s.57. Tocqueville *Eski Rejim ve Devrim*'de ‘entelektüel sınıf[ın] soyluluğun yerini almaya geldiğini iddia eder. a.g.e, s.147. Geçmişini yakıp yıkan, olumlu kurumlara da zarar veren Devrim, Tocqueville'e şunları yazdırmıştır: “Mutlak bir prens daha az tehlikeli bir yenilikçi olurdu.” Jacques-Livier Boudon, a.g.m., s.46. Devrim öncesinde durumları hızla iyileşen zenginler talepkarlıkta birinci sıradaydı. Daha sonrasında en fakir çiftçiler cumhuriyete karşı mücadele ettiler. Gerçekten devrim sefaletle açılan savaş mıydı? a.g.m., s.46.

zorlandığı hususunda Tocqueville ile hemfikirdir. Onun Fransız Devrimi'nin ortodoks yorumuna yönelik eleştirisinin odak noktası, “sihirli” bir kavram olarak “burjuva devrimi”ne başvurudur;⁵¹⁹ “burjuva devrimi” kavramı kullanışlı gibi görünse de, 1789-1799 ya da 1789-1794 yılları arası Devrim süreci, Marxizm'in üretim tarzına ya da *sınıf mücadelesi*'ne dayalı açıklamasıyla anlaşılabilir. Çünkü “burjuva devrimi” yorumu Devrim'in jakoben boyutunu ve “devrimci savaş”ın ortaya çıkardığı “siyasi ve kültürel taşma”yı açıklamada kullanılamaz.⁵²⁰ Aynı şekilde Furet'ye göre Devrim, burjuvazinin siyasi makamlara erişimini hedefleyen bir “sınıf stratejisi”nin sonucu da değildir. Ayrıca kapitalizmin gelişiminde öncü, homojen bir sınıf olarak burjuvazinin varlığından söz etmek de son derece zordur. Mesela avukatlar, yargıçlar, savcılar da bu burjuvaziye dahildir ve devrimciler burjuva olsa bile, kapitalizmin doğuşunda itici güç olmamıştır.⁵²¹ Burada vurgulamamız gereken önemli noktalardan biri Furet'nin Fransız Devrimi açıklamasının “sınıf”lara ya da “sınıf çatışması”na değil, *ideolojik* boyuta odaklandığıdır.⁵²² Dolayısıyla Furet gibi tarihçilerin yaklaşık iki yüzyıl sonra Burke'ün vurguladığı noktaya (devrimin ideolojik boyutuna) geri döndüklerini ve Burke'ün hakkının bir kez daha teslim edildiğini savunmak mümkündür. Burke, bu Devrim'i, “burjuva devrimi” olarak değil, “doktrin devrimi”, “teorik dogma” devrimi olarak yorumlamıştır ve ideokrasi çağının doğmakta olduğunu görmüştür.

Burke'ün perspektifinden Fransız Devrimi, “burjuva devrimi” şeklinde yorumlanamayacağı gibi, halkın katılım gösterdiği bir devrim olmasına rağmen “halk devrimi”⁵²³ de değildir. Oysa “devrim” literatüründe “devrim” adını hakeden devrimlerin “halk devrimleri” oldukları varsayılır. Sözün gelişi, “devrim”i “darbe”den

⁵¹⁹ Theda Skocpol, *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi* adlı çalışmasında Fransız Devrimi'nin burjuva devrimi olarak yorumlanamayacağını ortaya koymuştur. Bkz., a.g.e., ss. 330-336.

⁵²⁰ François Furet, *Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimine Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 179, 186, 190.

⁵²¹ Mona Ouzouf, “François Furet: Devrimin Problemleri ve Demokrasinin İkilemleri”, *Tarihçiler*, s.386. “Aynı sınıf nasıl hem Mirabeau ve anayasal monarşiyi, Robespierre ve Jakoben diktatörlüğü, Barras'ı ve Thermidor cumhuriyetini, Bonaparte'ı ve merkezi Devlet'in despotizmini üretebilirdi? ...Furet,...Marksist diğer bir düşünceden daha kopmuştu: Bu burjuva Devrimi'nin, gelecekteki, gerçek anlamda özgürleştirici proleter devrime gebe olduğu düşüncesi. Bu düşünce baskın tarihyazımı için Devrim'in bariz biçimde en az burjuva olan bölümünü, Terör Dönemi'ni burjuva Devrimi'ne dahil etmek gibi paradoksal bir avantaja sahipti.” a.g.m, s. 386.

⁵²² Roger Price, *Fransanın Kısa Tarihi*, çev.Özkan Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, s.116.

⁵²³ Fransız Devrimi'nin “halk devrimi” olarak yorumu konusunda bkz., Georges Lefebvre, a.g.e., ss. 119-139. Burke, böyle bir tespitte bulunmamıştır, fakat Fransız Devrimi'ni ülkeye açılmış bir savaş olarak gördüğü için bu tür bir yorum yapılabileceğini düşünüyoruz.

ayırır şey, birini halkın, diğerini “cunta”nın yapmış olmasıdır. Fransız Devrimi de sıklıkla halkın katılımıyla gerçekleşen “toplumsal bir devrim” olarak yorumlanmıştır. “Halk” Fransız Devrimi ile sahneye çıkmış ya da Fransız Devrimi ile görünür hale gelmiştir. (Buna göre de devrim sadece “burjuva devrimi” olarak anlaşılamaz.) Bu, devrime ilişkin bilindik nakaratlardan biridir. Fransız Devrimi’nde “halk” kendi kaderini tayin hakkını kullanmıştır. Devrime ve devrimin “kurtuluş”u beraberinde getireceğine inananlar, bu kurtuluşun aynı zamanda “halk” eliyle bir kurtuluş olduğunu düşünme eğilimindedir. Buna göre hem Fransız Devrimi, hem de 1917 Bolşevik Devrimi “halk devrimi”dir. Fakat gerçekten de böyle midir?

“Bir devrim tuhaf yönere gittiği gibi, sosyal konumu da değişkendir. Aç işçilerden bahsettin. Devrimi bunlar mı yapar? Yoksa aşırı vergilendirilmiş burjuvazi mi? Bir devrim sadece anlık, dışsal bir olay mıdır yoksa birilerinin bilinçli planı mıdır? Bir devrim daha eyleme dökülmeden bir *iradenin* ifadesi değilse ona devrim denemez kuşkusuz. Ama kimin iradesi? Devrimci iradeyi nerede görürüz? Küçük burjuvazide mi? Aç kitlelerde mi? Siyasi küliplerde mi? Devrimi tanımlaya çalışırken tam da devrimin eylemlerini taklit eder insan –olamayacak ölçüde mutlak bir devrim kavramına uymayanları zihinsel bir giyotinle kesip atar. Devrim tam olarak nerede vücut bulmuştur? Danton’da mı? Her şeyin bittiğini ilan edip taşraya çekilmek istedi. Robespierre mi? Danton’un aksine yılmaz bir fanatikti. Böylece fazlasıyla belirsiz ‘halk’ kavramına geliyoruz – *Vox populi, vox Dei*. Birisi çevirsin. ...Halkın sesi, Tanrı’nın sesidir. Çok Güzel. Peki doğru mu? Hem bu vakada halk kimdi? Millet meclisine akın eden meslek erbabı mı? Onlar esasen kişisel hırsları ve iktidar ihtimaliyle harekete geçmişlerdi. Kitleler mi? Ayak takımı mı? Gerçek devrimciler onlar mı? 1789’dan 1795’e kadar Paris ahalisinin tarihini incellerseniz bulacağımız tek istikrarlı öge, istikrarsızlıktır...Halk önce şu partiyi destekler, sonra bu partiyi ama özel ihtiyaçları karşılandığında, artık aç olmadığında Danton’un peşine düştüğü gibi kolayca Napolyon’un peşine de düşer. Belki halk olmadan devrim olmaz ama devrimciler halk değildir”⁵²⁴ “Devrim... ‘kitleler’ diye adlandırılan, özelliği olmayan insanlar tarafından yaratılmaz. Ateşlerin yangına dönüşmesini sağlayan yakıt, kesinlikle, baskı altındaki katmanlardan gelen ve radikal bir entelijansiya oluşturan militan azınlıktı. Geçmiş gezgin Yunan filozoflarına kadar giden köklü bir tabaka olarak entelijansiya, değişik muhalif grup ve çevrelerin örgütleyicileri, toplumsal eleştirmenler, kuşku tohumcuları, yayıncılar ve zaman zaman da güçlü teorisyenlerden oluşuyordu.”⁵²⁵

Fransız Devrimi örneğinde nasıl devrimciler “halk” değilse, aynı şekilde Bolşevik Devrimi’nde de devrimciler halk değildir. Mesela, devrimi bir “an” değil, kendisini sürekli yeniden kuran bir süreç olarak gören Rum asıllı Fransız aktivist (“özgürlükçü sosyalist”) Cornelius Castoriadis de, Rus Devrimi’nin halk devrimi olmadığını teslim eder.⁵²⁶ 1960’ların sonuna doğru George Taylor(1905-2000) da,

⁵²⁴ Graham Swift, a.g.e., ss.134-135.

⁵²⁵ Murray Bookchin, a.g.e., s.39. Bookchin’e göre “bir sınıf olarak burjuvazi, isyancı olmak bir yana, politik olarak da *asla* devrimci değildi. Dahası, burjuvazi yakın zamanlara kadar, soyluların, entelektüellerin ve rahiplerin anlaşılır nedenlerle horgörülerinin nesnesi oldu.” a.g.e., s.36.

⁵²⁶ Cornelius Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev.Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.9, 190, 192. Castoriadis’e göre Marx’ın insan anlayışı “somut emekçilere” değil, “soyut insan” a odaklanmıştır. Marx aynı zamanda kapitalizmi eleştirirken tekniğin kendisini ıskalamıştır ve özgürlüğü işgücünün azaltılmasına indirgemıştır. “Tekniğin sözü geçiyorsa özyönetimden söz etmek imkansızdır. Banтта çalışan işçilerin montaj bandını özyönetmeleri olsa olsa soğuk bir şakadır. Özyönetimin olabilmesi için bandın zincirinin kırılması gerekir. Haftanın altı günü banтта çalışan insanlar Lenin’in iddia ettiği gibi yedinci gün Sovyet özgürlüğünden yararlanamazlar.” Marx, tarih görüşü

1789'u "siyasal sonuçları olan toplumsal bir devrim" değil, "toplumsal sonuçları olan siyasal bir devrim" olarak nitelendirmiştir.⁵²⁷

Burke ise bu Devrim'i, "felsefi devrim" olarak görmüştür. O, Devrim'i *hazırlayan* ekonomik engellerin, sıkıntıların ya da yoksulluğun rolünü görmezden gelmez, fakat devrimcilerin ekonominin ve ticaretin önündeki engelleri kaldırma kisvesi altında halkı politize ve yoksulluğu suistimal ettiklerini düşünür. Nitekim ona göre Fransız Devrimi yoksulluğu ortadan kaldırmayı hedefleyen bir *direnç veya eşitlik, özgürlük,*⁵²⁸ *kardeşlik* mücadelesi değil, siyasal iktidarı ele geçirme hamlesidir; bu hamleye yön veren ya da Devrim'in gidişatını belirleyen ise "teorik dogma"lar, "felsefi spekülasyon"lardır.

O, Devrim'in ekonomik nedenleri ya da ekonomiye dayalı açıklamalarına ilaveten yönetici *sınıfın* etkisini de ortaya koymuştur. Egemen sınıf içindeki bölünme, monarşi ile soyluluk, ruhban ile yargıçlar arasındaki dengenin korunamaması ve taca bağlılığın sona ermesi Devrim'in arka planındaki diğer faktörlerdir.⁵²⁹ Yani yönetici *sınıfın* zayıflaması Devrim'i hızlandıran gelişmelerden biridir. Fakat Burke'e göre Devrim, daha ziyade dinin, değerlerin, önyargıların, otoritenin reddinden doğmuştur. Fransız Devrimi, "önyargısız akıl yürütme" ile "toplumun bünyesinde taş taş üstünde bırakmayan," "otoriteyi tahrip ettikleri kadar dayandıkları bütün otoriteyi de yıkan"⁵³⁰ "felsefi fanatikler"in "doktrin imparatorluğu" kurma heveslerinin ürünüdür.

Burke'ün Devrim'e itirazı ya da en can alıcı eleştirisi bu noktada, Devrim'in radikalliği ve jakobenliği noktasında ortaya çıkar. O, doktrinlere bel bağlayan, dini, gelenekleri ve otoriteyi/otoriteleri yok sayan bu felsefi fanatiklerin ya da jakobenlerin projelerine savaş açar. Çünkü onların amaçladığı şey Hıristiyanlığı ve Kilise'yi ortadan kaldırmak ve "toplum mühendisliği"yle bir yurttaş bilinci (ve Yurttaşlık Din'i)⁵³¹ oluşturmak ve yeni yurttaşlar yetiştirmektir:

"...[B]u yeni ruhban kurumu geçici olacak şekilde tasarlanmış ve papazlarını evrensel düzeyde aşığılama planının başarıya ulaşmasıyla birlikte insanların zihinleri, bu son darbe için hazır

nedeniyle tekniği görmezden gelmiştir. Çünkü tarihin itici gücü Hegel'de Geist ise, Marx'ta "teknikte vücut bulan akılcılıktır." a.g.e, s. 199-200 vd; s. 206, 207.

⁵²⁷ Roger Price, a.g.e., s. 116.

⁵²⁸ Castoriadis'e göre mesela Fransa'da özgürlük, devrim sayesinde değil, Restorasyon, İkinci İmparatorluk vb. sayesinde yerleşmiştir. Castoriadis, a.g.e.,s. 195-196.

⁵²⁹ Michael Freeman, a.g.m., s. 282.

⁵³⁰ Burke, "Appeal from The New to The Old Whigs", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, s.173.

⁵³¹ Fransız Devrimi'nin öncülük ettiği modern "Yurttaşlık Dini", Rousseau'nun "sivil din"i ve siyasetin kutsallaştırılması konusunda bkz., Emilio Gentile, "Siyasetin Kutsallaştırılması: Seküler Din ve Totaliteryanizm Meselesine İlişkin Tanımlar, Yorumlar ve Düşünceler", *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, ss.423-441.

olduğunda, Hristiyan dininin ve onun bütün (alt) formlarının tamamen ortadan kaldırılmasına hazırlık niteliğindedir. Bu konulara rehberlik eden felsefi fanatiklerin bu kadar uzun zamandır böyle bir tasarımı akıllarında tuttuklarına inanmayacak olanlar, onların [fanatiklerin] karakterlerinden ve davalarından tamamiyle bihaberdir. Bu hevesli kişiler devletin bir dine sahip olmaksızın varlığını, bir dine sahip olandan daha iyi biçimde sürdürebileceğini; dinde bulunabilecek herhangi iyi bir şeyi kendi projeleriyle – bir eğitim türü ile- ikame edebileceklerine dair kanaatlerini beyan etmekte tereddüt etmiyor. Bu eğitim, onların hayal ettiği, insanların fiziksel isteklerinin/ihiyaçlarının bilgisinde temellenen; iyi anlaşıldığında, kademeli olarak, bize daha geniş ve kamusal bir ilgi/çıkar ile özdeşleşeceğimizi söyledikleri aydınlanmış bir kişisel çıkara götüren eğitim türüdür. Bu eğitim entrikası/dalaveresi uzun süredir bilinmektedir. Onlar bunu, (teknik terimlere bütünüyle yeni nomenklatür uydurdukları için) son zamanlarda, *Yurttaşlık Eğitimi* adıyla öne çıkarıyor.”⁵³²

Burke’ün sözünü ettiği bu Yurttaşlık Eğitimi, bir mühendislik projesinin ürünüdür. Onun, bu “matematiksel” ve “soyut” projeden korkmasının nedeni, bu projenin hem dinsiz (aynı zamanda dinin “asli unsurları” olan adaletten ve merhametten nasibini almamış)⁵³³ bir toplum hem de “atomlaşmış bireyler” topluluğu doğuracak olmasıdır. Kurumların (ara kurumların) ve otoritelerinin yok edilmesi, devlet karşısında çok daha güçsüz ve “yersiz yurtsuz” insan topluluğunun peyda olmasına sebep olacaktır. Burke’ün öngördüğü, halkı kendi istekleri ve programları çerçevesinde eğip bükme kararlı felsefi fanatiklerin görmediği şey budur.

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılabilir üzere Burke’ün bu felsefi fanatiklerde nefret ettiği şey “jakobenizm”dir; nitekim felsefi fanatizmin jakobenizmi doğurması mukadderdir. Doğmakta olan “doktrin imparatorluğu” ya da ideokrasi çağını gören⁵³⁴ Burke, jakobenlere ve jakobenizme amansızca saldırmış, jakobenizmden nefreti ve korkusu vasiyetinde mezar yeri seçiminde bile etkili olmuştur.⁵³⁵ Peki, neden ve niçin? Jakobenizm, Burke için tam olarak ne ifade etmektedir? Avrupa ve hatta bütün dünya halkları açısından neden tehlike unsurudur?

Burke’e göre jakobenizm “bütün iktidarı ve otoriteyi insanların zihinlerini aydınlatma kapasitesine nadiren sahip kişilerin eline vermek amacıyla, zihinlerdeki önyargının kökünü kurutma girişimidir (şimdiye kadar fazlasıyla başarılı). Jakobenler bu amaçla, dünyanın kadim toplumlarının bütün çatısını/yapısını (frame) ve dokusunu (fabric) imha etmeye ve kendi tarzlarına göre yeniden düzenlemeye azmetmiştir. Onlar, bu amaca ulaşmada gerekli orduyu oluşturabilmek için zenginlerden elde ettikleri

⁵³² Burke, *Reflections*, s. 256.

⁵³³ Burke, *Düşünceler*, s.209.

⁵³⁴ Fatih Duman, a.g.e., ss.534-538. Bu konuda ayrıca bkz., Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, ss.75-76.

⁵³⁵ Stephen K. White, a.g.e., s.28.

ganimetten verecekleri rüşvet vaadiyle yoksulları kullanır.”⁵³⁶ Burke’e göre jakobenizmin doğası “nifak”/”hizipleşme” ve “yozlaşma”ya dayanır. Çünkü “jakoben sistem”in “ölümcül” amacı insanları kendi doğrularına uygun şekilde ve yine alt tabaka olarak sınıflandırmak, “seçkin tabaka”ların ve “sınıf”ların “talan”ını ve “tahribat”ını meşrulaştırmaktır. Fransa’da devrimcilerin cumhuriyeti, jakobenizmle, ateizmle ve kral katliyle kirletilmiş kanlı bir cumhuriyettir. Jakobenizm onun için dünyadaki “en korkunç” ve “en rezil kötülük”tür.⁵³⁷ Burke, Fransa’daki “Jakoben Devrim”de önemli hiç kimsenin, hiçbir tefekkürün/mülhazanın” yeri olmadığını düşünür. Bu Devrim, “ahlaktan, dürüstlükten, basiretten yoksun, vahşilerle, yabancı zihinlerle, pür laubalilik, küstahlık ve haddini bilmezlikle yapılmıştır. [Devrimciler] sayısız kusurlarını/hatalarını gidermeyi ve onları en sağlam/güçlü zihinler için bile korkunç hale getirmeyi nasıl başardılar? *Tek bir şeyle, yalnızca tek bir şeyle, –fakat bu şey, binlercesine bedel;– Enerjileriyle.*”⁵³⁸

Burke, jakobenizmi böyle tanımlamıştır. Fakat burada, kavramı biraz daha ayrıntılı şekilde ele almamız ve jakobenizmin genelde devrim fikri, özelde Fransız Devrimi ile ilişkisini tartışmaya açmamız gerekir. Jakobenizm (Jacobeanism/jacobinism) etimolojik olarak Yakup peygambere kadar geri götürülebilir. Tekvin tahkiyesine göre İshak peygamberin iki oğlu olur: Esav ve Yakup. Yakup, Esav’ı kandırdığı, onun “ilk oğulluk hakkı”nı ve babası tarafından “kutsanma hakkı”nı elinden aldığı için hilekar olarak bilinir. Hıristiyanlık inancına göre Tanrı, Yakup’u “Krallığın gelsin, gökte olduğu gibi yerde de senin iraden olsun” diyerek ödüllendirmiştir.⁵³⁹ Tekvin tahkiyesinde jakobeni Yakup temsil eder.

“Jacobean” kavramının kullanımı İngiltere kralı I.James ile yaygınlık kazanmıştır. I.James, İlahi hakka dayanarak kendi İncil’ini yazdırmış ve saltanatı “Jakoben çağ” olarak nitelendirilmiştir. Kavramın daha sonraki kullanımları bizi yavaş yavaş günümüz jakobenizm anlayışına yaklaştırır. “Jakobin” Paris’teki Dominik

⁵³⁶ Burke, “A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation”, *Portable Edmund Burke*, s.356. Burke, jakobenizmi aynı zamanda “ülkenin girişimci yeteneklerinin ülkenin mülkiyetine karşı isyanı” olarak tanımlamıştır. Burke, “Letters on A Regicide Peace”, *The Portable Edmund Burke*, s.519.

⁵³⁷ Burke, “Letter to His Grace The Duke of Portland”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. V., s.40, 61; Burke, “Three Letters Addressed to a Member of the Present Parliament on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France (1796-7)”, a.g.e., s.308.

⁵³⁸ Burke, “Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France (October, 1793), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, s.443.

⁵³⁹ Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Matta, 6:10; Tekvin, 25:19-33; Tekvin, 27:1-40; Tekvin, 32:28.

Manastırı'nın adıdır. Jakoben Cemiyeti de bu manastırda kurulmuştur. Dominiken Tarikatı heretiklerle savaşmayı amaçlamış ve XIII.yy'ın yarısına doğru Engizisyonu temsil eden ve "sapkınlar"ı, "günahkar"ları yok eden bir "ölüm makinası"na dönüşmüştür.⁵⁴⁰

Hiç kuşkusuz Jakobenezme bugünkü anlamını ya da içeriğini armağan eden olay Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi ile ilişkisi kontekstinde –ve kuşkusuz günümüz kontekstinde- jakobenizm aşırılığı, terörizmi, şiddeti, "halka rağmen halk için"i, "sözde demokrasi" inşa etme çabasının "demokratik olmayan/anti-demokratik" boyutunu ifade eder. Bilindiği üzere Danton, Marat, Robespierre, Saint Just en ünlü jakobenlerdir. En vurucu jakoben tanımlarından biri ise aşağıdaki tanımdır:

"Yedi ahlaki günahı alın; buna veba, açlık ve savaş felaketini ekleyin; bütün bunları karıştırın ve bu karışımı insan kanı ve gözyaşında eritin; tarihin hainlerinin kemikleri ve beyniyle yoğun bir hamur hazırlayın; ve bu hamuru insan formunda yoğurun. İşte size jakoben."⁵⁴¹

Fakat elbette jakobenler⁵⁴² bu tür bir jakoben tanımından tiksinecektir. Çünkü onlar doğal olarak jakobenizmi anlamlı bulur ve onaylar. Fransız Devrimi'nin önde gelen jakoben aktörleri kendilerini bazen Jakobenler Kulübü, bazen de Anasaya Dostları Derneği adı altında tanımlamıştır. Jakoben kavramı, pejoratif anlamlar içerdiği için zaman zaman onu kullanmamayı da tercih etmişlerdir.⁵⁴³ Onlar için jakobenizm "demokrasi"nin, Fransız Devrimi örneğinde cumhuriyetin –sonrasında "sözde demokrasi"nin– tesisinin *sine qua non*'ıdır. "Devrim'in yönetimi, zorbalığa karşı özgürlüğün despotizmidir" der Robespierre.⁵⁴⁴ Devrimin yönetimi için despotizm, devrim sonrasında despotizm; bir oksimoron olarak "özgürlüğün despotizmi" ya da "despotik özgürlük"! Özgürlük despotik olabilir mi? Söz konusu devrimcilerin özgürlüğü ise neden olmasın! Robespierre'in özgürlükten kastı kuşkusuz yalnızca kendisi gibi düşünen jakobenlerin ya da devrimcilerin özgürlüğüdür.⁵⁴⁵

⁵⁴⁰ Aysel Kaya, *Türk Romanında Jakobenizm/Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2012, s.23.

⁵⁴¹ Klaus Epstein, *Genesis of German Conservatism* Vol.2, Princeton University Press, New Jersey, 1966, s. 496.

⁵⁴² Türkçe'de yayınlanmış, jakobenizmi ve jakobenleri savunan ve meşrulaştıran bir çalışma için bkz., Gérard Maintenant, *Jakobenler*, çev. İsmail Yavuz, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2005.

⁵⁴³ Aysel Kaya, a.g.e., s.28.

⁵⁴⁴ Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s.150.

⁵⁴⁵ Robespierre için "cumhuriyetçi bir toplumda cumhuriyetçilerden başka yurttaş yoktur...Kralcılar, fesatçılar ise sadece yabancılar ya da açıkçası düşmanlardır. Ancak ulusal irade ile bütünleşenler halktır. Diğerleri halk düşmanlarıdır. Halk düşmanları sadece kralcılar ve fesatçılar değil, ilgisiz, lakayt ve pasif tüm kişiler ve cumhuriyetin gerçekleşmesine katkıda bulunmayan herkeştir...Bu tür insanlara söz hakkı ve partileşme olanağı sağlamak cumhuriyete ihanettir...Aydınlanmamış halkın herhangi bir yanlış adımı,

Jakobenizm, halka yol göstermeyi, halkı aydınlatmayı amaç edinmiş ve bu yolda devlet terörünü meşrulaştırmış bir Aydınlanma ideolojisidir. Jakobenizm, bir “aydın despotizmi”dir.⁵⁴⁶ Mesela modern yasa koyucu, toplum mühendisi/jakoben Saint Simon kendi planlarına uymayanların “*hayvan gibi muamele göreceklerini*” söyler.⁵⁴⁷ Jakobenler “*kendisi için*” olmayı beceremeyen halkın⁵⁴⁸ yeni baştan dizayn edilmesi ve sıfırdan bir toplum yaratılması gerektiğine inanır. Jakobenlerin *ethosu*, *ethossuz* bir toplum yaratmak ya da sil baştan yaratılacak topluma *yapay ethos* dikte etmektir. Jakobenler yaratmak için yıkar. Fakat yıkmak kolay, yapmak ya da yaratmak son derece zordur; üstelik sonuçları insan ve toplum açısından ölümcüldür.

“[‘Fransa’daki tüm kurumlar, halkın mutsuzluğunu taçlandırıyor; halkı mutlu etmek için halkı yenilemek lazım; fikirlerini değiştirmek lazım; kanunlarını değiştirmek lazım; alışkanlıklarını değiştirmek lazım;...insanları değiştirmek lazım; nesnelere değiştirmek lazım; kelimeleri değiştirmek lazım...her şeyi yıkmak; evet her şeyi yıkmak lazım...madem ki her şey yeniden yaratılacak’ ...]”⁵⁴⁹

Bu, “tipik” modern düşünme biçimidir ve bu düşünme biçiminin kökleri, Bacon, Locke ve Descartes’e kadar izlenebilir; Bacon’ın “beyaz, temiz sayfa”sı, Locke’ın “Tabula Rasa”sı, Descartes’ın “Ego Cogito”su⁵⁵⁰ insan ve toplum hayatındaki sıfır noktalarıdır. Bu, politik alana, sıfırdan yeni insan ve toplum yaratmak olarak yansır. Jakobenizm, “temel arayıcılık” ya da “sıfır noktası” ile ilişkilidir; devrimciler “sıfır

sonunda geri dönülmez hatalara yol açabileceğinden karar verme hakkı yanılmaz, erdemli, dürüstlüğü kanıtlanmış Jakobenlere devredilmelidir.” Sinan Mutlu, “Totalitercilik ve Fransız Devrimi”, *Demokrasi İçin Toplumcu Düşün*, Sayı:7, Şubat 1979, s. 135.

⁵⁴⁶ “Aydın despotizmi” konusunda bkz., Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha, Reyda Ergün, a.g.e., ss. 328-338. “Aydınlanmış despotizm” için bkz., Christian Delacampagne, *Filozof ve Tiran/Yanılsamanın Tarihi*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara, 2003, s. 105. Bazı teorisyenlere göre “aydınlanmış despot” “mit”inin mucidi Platon’dur. O, filozofun kendine demokraside değil, tek bir kişinin egemenliğinde yer bulabileceğini düşünmüştür. a.g.e., s. 69. Platon bazen komünizmin bazen totalitarizmin babası olarak görülmüştür. Ancak Platon’un düşlediği “devlet” formu modern komünizmle uyuşmaz.

⁵⁴⁷ Friedrich von Hayek, *Kölelik Yolu*, s. 48.

⁵⁴⁸ Jakobenler için yurttaşlar “tedavi etmek zorunda oldukları hastalardır.” Crane Brinton, “Bir Dinsel İnanç Olarak Jakobenizm”, *Demokrasi İçin Toplumcu Düşün*, s. 145. “Jakobenler sadece cennete ya da özel bir tür cennete inanmış devrimciler değildir. Onlar aynı zamanda bu cenneti yeryüzünde gerçekleştirmeye çalışan, bu çabaya girişmiş olan insanlardır. İşte bu çaba sonunda Terör’e yol açmıştır. Çünkü artık cennete karşı çıkılamaz. Jakobenler bu konuda inanmayı reddeden kimseleri değiştiremediklerinde imha etmeyi, kökünü kazımayı seçmişlerdir.” a.g.m, s. 152.

⁵⁴⁹Ulusal Meclis üyesi Rabaud de St. Etienne’enin bu ifadeleri için bkz., Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s. 232. Mesela Voltaire’e göre “iyi yasalar yapmanın tek yolu... mevcut bütün yasaları yıkmak[tır]. Fatih Duman, a.g.e., s.377.

⁵⁵⁰ Descartes’ın teorisıyla “[i]nsanın kendi dünyasını kendi eylemiyle var ettiğinin bilincine varması özgürlüğün yolunu açacak, ayrıca şeyleri kutsallıklarından arındırarak onları eleştirinin nesnesi haline getirecektir. İnsanın dünyasındaki her şeyin sonlu ve değişebilir olması, her şeyin onun eyleminin ürünü olması, hiçbir şeyin ezeli-ebedi var olmaması fikri modernliğin ürünüdür ve bu olmadan 1789 da mümkün olmazdı.” Ömer B. Albayrak, “Köpek Dişli Dionysos”, Heinrich Heine, *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 21.

noktası”ndan yola çıkar; devrimcilerin (ya da jakobenlerin) sıfır noktası “Akıl”dır. Bu “Akıl” tarihsel, sosyal, politik akıl değildir. Pür, soyut, topluma ait her şeyden bağımsız, kerameti kendinden menkul Akıl’dır. Halbuki Burke’e göre akıl, daima sosyal ya da “politik akıl”dır; reason değil, hikmet/wisdom’dır; soyut akıl değil, tecrübe, geleneklerde ve “ahlaki muhayyile”de temellenen sınırlı bir melekedir ve dolayısıyla toplum ya da toplumda yapılacak düzenlemeler söz konusu olduğunda kurgudan ibaret bir sıfır noktasından hareket etmek mümkün değildir. Çünkü insan zamanın ve tarihin dışında değil, içindedir ve sıfır noktalarına ilişkin yargıda bulunmak neredeyse imkansızdır; ve Burke’e göre “sıfır noktası”ndan yola çıkarak inşa edilecek bir toplum yalnızca temelsiz, hafızasız ve birikimsiz bir “ucube” olabilir. Ona göre

“... devlet bilimi, kendi içinde pratik olmakla ve pratik amaçlar doğrultusunda düşünülmeyle beraber, tecrübe gerektiren; hatta ne kadar bilge ve saygın bir kişi olursa olsun herkesin tüm hayatı boyunca edinebileceğinden fazla tecrübe edinmesini gerektiren bir meseledir. İnsanoğlunun, yıllar yılı, tahammül edilebilir bir düzeyde toplumun hedeflerine karşılık veren bir yapıyı yerle bir etme ya da gözleri önünde kabul gören herhangi bir yararı olmayan bir model ve örnek olmaksızın, yapıp yeniden inşa etme girişiminde bulunması, ciddi ölçüde ihtiyatlı olunmasını gerekli kıl[ar].”⁵⁵¹

Burke’ün sözünü ettiği bu ihtiyatlılığı Fransa’da aramak beyhude bir çabadır.

Çünkü burada topluma ait her şeyi değiştirmek isteyen devrimciler “yeni” ve “temiz sayfa miti”ne inanmıştır. Devrimcileri geçmişten *koparan* şey tam da bu mittir. Devrim, kesin bir kopuş illüzyonundan mülhemdir, fakat karakterleri gibi geçmişleri de insanların ve toplumların mukadderatıdır. Geçmiş olmaksızın bir toplum, Burke’e göre hafızasız, muhayyilesini kaybetmiş ve hiçbir şey ifade etmeyen yığın; Jakobenlere göre ise istenen şekilde düzenlenebilecek, parçaları sökülüp değiştirilebilecek bir makinedir. Burada, jakobenizme formunu ve içeriğini armağan eden metaforlardan birinin “makine” metaforu olduğunu söyleyebiliriz. Jakobenler “mekanik insan” ve “mekanik evren” anlayışından ilhamla topluma “organik” bir şey olarak değil, bir makine olarak muamelede bulunmuştur.

İnsanı ve toplumu bir makine olarak gören ve temiz sayfa mitini topluma uygulamaya çalışan zihniyetin; Fransız Devrimi ile zirveye ulaşan jakobenizmin kökleri Hobsbawm ve Gramsci gibi şahsiyetlere göre devrimden yaklaşık iki yüzyıl öncesinde bulunabilir. Örneğin onlara göre “ulus devlet”in fikir babalarından biri olarak görülen Machiavelli, Fransız devrimci jakobenleri önceler.⁵⁵² Bir başka jakoben, bazen devrimci

⁵⁵¹ Burke, a.g.e.,s. 94.

⁵⁵² Eric J. Hobsbawm, *Fransız Devrimi'ne Bakış İki Yıl Sonra Marseillaise'in Yankıları*, Türkçesi: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009, s.168,170. Fakat burada onların, jakobenizmi olumlu anlamda

olmadığı ya da Fransız Devrimi'nde payı olmadığı savunulsa da Rousseau'dur. "Özgür olmak istemeyenler, özgür olmaya zorlanmalıdır" der Rousseau. Özgürlük, *Genel İrade*'ye itaattir. Bir kez ortaya çıktıktan sonra bireyin görevi, bu Genel İrade'ye itaat etmektir. Buradaki devrimci argümanı⁵⁵³ ve devrim sonrasında muhaliflerin ve diğer bireylerin özgürlüğünün nasıl sona ereceğini görmek mümkündür. Devrimcilerin halkın "özgürlüğünün teminatı" olarak gördükleri irade, Genel İrade'dir. Genel İrade'nin despotizmi, "özgürlüğün despotizmi"dir. Toplum Sözleşmesi teorisyeni Rousseau'ya göre Genel İrade, toplumun iradesidir. Fakat bu irade geleneklerden, değerlerden, tecrübeden, kısacası topluma ait olan her şeyden arındırılmış bir iradedir. Dolayısıyla birçok yorumcuya göre Rousseau devrimden doğrudan sorumlu değilse bile, aslında jakoben ve devrimci bilincin mimarıdır. Genel İrade'yi halkın geleneksel kodlarından ayırıştırılamaz bir oluşum olarak gören Burke, Rousseau'ya tam da bu nedenle acımasızca saldırır.⁵⁵⁴ Ona göre Rousseau, devrimcilerin "kutsal buyruk/ferman kanonudur" (canon of holy writ). Devrimciler, Rousseau'dan ilhamla "aristokratik önyargıları tahrip etmeye" azmetmiştir.⁵⁵⁵

Gerçekten de Rousseau, devrimcilerin ve totaliter rejim liderlerinin en favori düşünürlerindedir. Ve kuşkusuz bunu ilk tespit eden şahsiyet Burke'tür. Rousseau, Maximilien Robespierre'in "felsefi idolu", Lenin ve Pol Pot'un "ilham kaynağı"dır.⁵⁵⁶ Rousseau, devrimcilerin hem *hislerinin* hem de *fikirlerinin babası*⁵⁵⁷ sayılabilecek bir "yasakoyucu entelektüel"⁵⁵⁸dir. Yasa koyucu entelektüeller ve devrimciler jakobendir; jakobenizm total ideolojilerin en elverişli zeminidir. Çünkü jakoben olmak aynı zamanda "ideal toplum" fikrine ya da ütopyasına uygun şekilde toplumu

kullandıklarını belirtmemiz gerekir. Ayrıca Gramsci'nin, Machiavelli'yi devrimci bir şahsiyet olarak selamladığını da vurgulamalıyız.

⁵⁵³ Genel İrade siyasi iktidara meşruiyetini armağan eden iradedir. Rousseau'nun "doğa durumu," "Toplum Sözleşmesi" ve Genel İrade doktrini devrimcidir ya da Devrim'i hazırlamıştır, çünkü sivil toplumun yapaylığına işaret eder; toplumun ve siyasi iktidarın yıkılıp yeniden tesis edilebileceğine, düzenlenebileceğine imada bulunur. Nitekim Fransa'da devrimcilere göre "meşru olmayan" siyasi iktidar yıkılmalı; yönetim, "Toplum Sözleşmesi"ne ve bu İrade'ye göre yeniden tesis edilmelidir.

⁵⁵⁴ François Furet, a.g.e., s.60, 61; Robert Nisbet, *Muhafazakarlık/Düş ve Gerçek*, ss.85-86.

⁵⁵⁵ Burke, "A Letter to A Member of The National Assembly", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, s. 25, 30.

⁵⁵⁶ Philipp Blom, *Cadı Kazanı/Avrupa Aydınlanmasının Unutulmuş Radikalizmi*, çev.Faruk Akkuş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 17, 18. Genel İrade ve Rousseau'nun totaliter rejimlere örnek teşkil ettiği hususunda bkz., Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2012, s. 39.

⁵⁵⁷ Mustafa Kemal Atatürk'ün "bedenimin babası Ali Rıza efendi, hislerimin babası Namık Kemal, fikirlerimin babası Ziya Gökalp'tir" ifadesine atıfta bulunuyoruz. Ve kuşkusuz hem Mustafa Kemal'in hem de Ziya Gökalp'in fikirlerinin babası Rousseau'dur.

⁵⁵⁸ Yasakoyucu entelektüel için bkz., Zygmunt Bauman, Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev.Kemal Atakay, Metis Yayıncılık, İstanbul, 1996.

“homojenleştirme”yi ya da “eşitleme”yi gerektirir. Fransız Jakobenler totaliter rejim liderlerinin atalarıdır. Total ideolojiler doğal olarak jakobendir.

“Her devrimin zoru, ‘halka rağmen halk için’dir. Her devrim bu yüzden Jakobendir...Halk radikal olmayan şeydir. Radikalizm ‘militarizme’ en yakın politik duruştur. Ordular radikaldir; çünkü ‘disiplin’ radikaldir. Hayat ya da toplum radikallerini yok etmez; çünkü onlara ihtiyacı vardır ve bu yüzden onları uzlaşmaya zorlar. Radikalizm radikallerini ‘ıslah etme’ kapasitesinden yoksun toplumlar için problemdir.”⁵⁵⁹

Hem “doğal olarak” hem de Burke’e göre toplum, daima ortada bir yerdedir. Basiretli olmak ölçülü olmak, “doğru orta”yı bulabilmektir. Devrimciler ya da jakobenler ve totaliter zihniyetin savunucuları uçlarda gezinir; ortada değil. Liberal jakoben, sosyalist jakoben, milliyetçi jakoben, köktenci jakoben radikaldir. Mesela milliyetçilik bir jakobenizm formudur ve Fransız Devrimi’nin jakobenizmini model almıştır. Milliyetçilik homojen kültüre, ırka, dile, ekonomiye vurgu yaptığı ölçüde jakoben ve totalleştiricidir. Jakobenizm bütün totalitarizmleri önceler; o, totaliter ideolojilere ruhlarını bahşeden ideolojidir. Jakobenizm ve onun doğal varisi totalitarizm, Stalin Rusya’sında ve Hitler Almanyasında olduğu gibi (Nazizm ve Stalinizm, faşizm ve “pratikte sosyalizm” aynı şey olmasalar da) korkunç eylemlerin (işkence, infaz, gaz odaları, toplama kampları, *çalışma kampları*) gerçekleşmesine elverişli bir ortam olarak kurgusal bir gerçeklik yaratır, düşünce ve his dünyasını ele geçirir, sorgulama, muhakeme melekesini ve vicdanı kötürüm bırakır.

Fransız devrimcilerin jakoben politik üslubu, faşizmde ve Sovyet Rusya’da yankısını bulmuştur. Mesela, Nazi zulmü sebebiyle önce Britanya’ya sonra Amerika’ya iltica eden tarihçi ve yazar George Mosse (1918-1999) dini ritüelleri andıran (hatta neredeyse onlara özdeş) “kolektif bayram”larıyla, ulusa ve seküler olana imanı ya da bunlara kutsallık atfetmesiyle faşizmin Fransız Devrimi’nin doğrudan takipçisi olduğunu savunur. Milliyetçiliğin mimarı, Fransız Devrimi’dir. Milliyetçilik on dokuzuncu yüzyılda “atomize” kitle ile buluşmuş ve faşizme giden yolu hazırlamıştır. Milliyetçilik, “sivil” bir dindir. Jakobenler, milliyetçiliği sivil dine dönüştürmüştür. Faşizm, Nazizm örneğinde⁵⁶⁰ Aydınlanma’nın değerlerini ve “yozlaşmış” Aydınlanma

⁵⁵⁹ Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar/Meçhul Okurla Söyleşiler*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss.70-71.

⁵⁶⁰ Nazizm örneğinde ifadesini kullanıyoruz, çünkü mesela İtalyan faşizmi Nazizm’den farklı olarak Aydınlanma’nın değerlerine bağlıdır. Bkz., Andrew Vincent, a.g.e., s. 236.

toplumunu reddetse bile jakoben geleneğe bağlıdır.⁵⁶¹ Nazizm, rasyonalizme bağlı düşünürlerin ileri sürdüğü gibi “irrasyonel,” “gerici,”⁵⁶² “romantik” gibi “klişe” kavramlarla anlaşılabilir. Nazizmi “irrasyonel” bir “proje”⁵⁶³ olarak yorumlama eğilimindeki düşünürlerin çıkış noktası romantizmdir. Onlar, romantizmi, Aydınlanma ve Akıl eleştirisi içerdiği için “bütünüyle irrasyonel” düşünceler yumağı olarak yorumlama eğilimindedir. Buna göre Nazizm de romantizmden etkilendiği için “gerici” ya da “irrasyonel” bir zihniyetin doğal sonucudur. Fakat aslında erken Alman Romantizmini’nin “evrensel özgürlük ve eşitlik” olarak bilinen kozmopolitizm idealine bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda bu argüman çöker. Çünkü bu yoruma göre Romantizm “gerici” değil, ütöpik bir harekettir.⁵⁶⁴ Örneğin Thomas Mann’e göre “romantizm, Alman ruhunun en devrimci ve en radikal hareketi”dir.⁵⁶⁵ Gerçekten de böyleyse, sol düşünce Nazizm’in romantizmin ürünü olduğunu kabul edebilir mi? Şayet kabul ederse Almanya’da olan biteni “devrim” olarak bağrına basabilir mi? Ya da mesela “irrasyonel devrim”i veyahut “romantik devrim”i onaylayabilir mi?⁵⁶⁶

⁵⁶¹ Enzo Traverso, *Savaş Alanı Olarak Tarih/20.Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, çev.Osman S.Binatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 80-81.

⁵⁶² Georg Lukács’a göre Nazizm, Alman “gerici” romantik geleneğinin doğal sonucu idi. Michael Löwy ve Robert Sayre, *İsyan Ve Melankoli/ Moderniteye Karşı Romantizm*, çev.İşık Ergüden, Alfa, İstanbul, s. 152.

⁵⁶³ Mesela Georg (György) Lukács, Nietzsche’yi Nazizmin sorumlularından biri olarak görür ve ona “emperyalist irrasyonelizm”in kurucu sıfatını yakıştırır. Bkz., György Lukács, *Nietzsche:Emperyalist İrrasyonelizmin Kurucusu*, çev. Vural Yıldırım, Epos Yayınları, Ankara, 2014.

⁵⁶⁴ Kuşkusuz “ilerici” ütopyalar olabileceği gibi “gerici” (burada elbette, ilerici-gerici ayrımının ilerleme fikrini savunanların ayrımı olduğunu belirtmemiz gerekir) ütopyalar da olabilir. Fakat ütopya, olmayan bir şeyi tahayyül etmekle ilgili ise “gerici” (olan türde) bir ütopyadan söz etmek de zorlaşır. Her iki durumda da ütopya devrimle ve zorunlu olarak şiddetle birleştiğinde ölümcüldür. Burada ütöpik hareketten kastımız Fransız Devrimi’nin ütopyacıdır.

⁵⁶⁵ Max Blechman, a.g.m., s. 23. Nazizm ve Holocost modern sömürgeciliğin “modernizasyonu” olarak da yorumlanabilir. Farkı “daha örgütlü, merkezi ve bürokratikleştirilmiş” olmasıdır. Bauman da Holocaust’un rasyonel boyutuna ve endüstriyalizmle yakın ilişkisine odaklanmıştır. Enzo Traverso, a.g.e., s. 142.

⁵⁶⁶ Aslında romantizmi bütünüye “irrasyonel” ve “karşı-devrimci”, bütünüyle “devrimci” ve “ütöpik” şeklinde etiketlemek son derece zordur. Çünkü romantik düşünürler tek bir çatı altında toplanamaz; bir dönem Fransız Devrimi’ni ve Aydınlanma’nın değerlerini savunan romantikler olduğu gibi, daha sonrasında Aydınlanma düşüncesini eleştiren romantikler de vardır. Romantizmde geçmişe özlem duyma eğilimi olduğu kadar “ilerici” bir boyut da vardır. Heinrich Heine, *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, ss.19-20. Novalis romantizm için şöyle diyordu: “Bayağı olana yüksek bir anlamı, alışıldık olana gizemli bir görünüşü, bilindik olana bilinmeyenin vakarını, sonlu olana sonsuz bir görünümü verdiğimde onu romantikleştiririm.” a.g.e., ss.19-20. Goethe için “romantiklik bir hastalıktır” “klasiklik ise sağlık” 136. Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev.Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004. Isaiah Berlin’e göre romantizm “karşı -Aydınlanma”nın ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Michael Löwy ve Robert Sayre ise romantizmin “tutucu”, “gerici”, “karşı-devrimci” boyutunun öne çıkarılmasına itiraz eder. Çünkü onlara göre romantizm aynı zamanda ütopyacı ve devrimci bir harekettir; mesela Hölderlin ve Büchner jakoben ve devrimci romantiklerdir. Onlar için romantizm doğası gereği anti-kapitalisttir. Romantizm sanılanın aksine Fransız Devrimi ile değil, Devrim öncesinde kapitalizmin yükselişe geçmesiyle ortaya çıkmıştır. İngiltere ve Fransa’da romantizm “kapitalist

Aslında buradan yola çıkarak devrimci düşüncüyü şöyle de formüle edebiliriz: Devrimciler “ütopyacı romantik”lerdir. Ütopycularının toplumda ve insanda karşılığını görmek isterler ve bu konuda fazlasıyla “iyimser”dirler. Yine bir başka formülasyonla devrimciler “romantik jakoben”lerdir. Fransız devrimcileri romantik jakobenlerdir. Faşizm, Leninizm, Stalinizm, Maoculuk Fransız Devrimi’nin jakobenizminden beslenmiştir. Mesela Lenin, Bolşevikleri “çağdaş sosyal demokrasinin jakobenleri” olarak görür.⁵⁶⁷ Fichte, Fransız “jakoben demokrasi”nin fanatik hayranıdır.⁵⁶⁸ Totaliter rejimlerde jakobenler, toplum mühendisliği projelerini hayata geçirmeye çalışır. Her jakoben bir toplum mühendisidir ve zihnindeki modeli veya projeyi topluma uygulamaya kalkışır.

Burke yukarıda saydığımız tespitlerde bulunmamıştır, fakat çok erken bir tarihte bütün Avrupa’yı jakobenizme karşı uyarmaya çalışmıştır. O, jakobenizmi ve İndianizmi zamanının en büyük iki musibeti olarak görmüştür.⁵⁶⁹ Burke’e referansla jakobenizmin “ölümcül” bir modernite hastalığı olduğu söylenebilir. Bu hastalık, Fransız Devrimi ile bulaşıcı hale gelmiş ve özellikle yirminci yüzyıldaki devrimler ve katliamlarda kanlı yüzünü bir kez daha göstermiştir. Tarihin kanlı sayfalarında “İlerleme”ye inanan jakobenlerin ya da jakoben devrimcilerin imzası vardır. Devrimciler –ya da *romantik jakobenler*– tarih yaptıklarına ve yazdıklarına ya da tarihin akışını belirlediklerine; bu dünyada “kurtuluş”a, bu dünyada devrimin beraberinde getireceği “mutlu son”a

bireyciliğe”, Almanya’da devlet kapitalizmine tepkinin ürünüdür. Löwy ve Sayre’ın *İşyan ve Melankoli* adlı çalışmalarındaki romantizm tasnifi şu şekildedir: “Onarıcı romantizm”, “tutucu romantizm”, “faşist romantizm”, “mütevakkil romantizm”, “reformcu romantizm”, “devrimci ve/veya ütopyacı romantizm”, “Jakoben-demokratik romantizm”, “popülist romantizm”, “ütopyik-hümanist sosyalist romantizm”, “liberter romantizm”, “Markist romantizm”. Onlara göre Burke anti-burjuva değil, liberal; fakat aynı zamanda bir “karşı-devrimci” ve “tutucu romantik”tir. Bkz., *İşyan ve Melankoli*, s. 15, 16, 18, 19, 22, 25, 30, 32, 33, 57, 60, 78, 79, 88, 96, 97. Fakat bu yoruma katılmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü Löwy ve Sayre’a göre romantizm anti-kapitalisttir. Oysa Burke’te doğrudan bir kapitalizm eleştirisi yoktur. Burke, Aydınlanma ve Devrim eleştirisi kontekstinde bir ölçüde romantik olarak değerlendirilebilir, fakat “tutucu” değildir. Joseph de Maistre benzeri bir “karşı-devrimci” değildir; aynı şekilde “gerici” veya “ütopyacı” olarak da nitelendirilemez. Geçmiş takdir etmesi onu “gerici” yapmaz. Aynı şekilde Burke’ün olmayan yer ya da hale ilişkin bir tasavvurundan söz edemeyeğimiz için onu bir ütopyacı olarak da değerlendiremeyiz.

⁵⁶⁷ Maurice Cranston, “The French Revolution in the Minds of Men,” *The Wilson Quarterly* (1976-), Vol. 13, No. 3 (Summer, 1989), s. 52.

⁵⁶⁸ Andrew Vincent, a.g.e., s. 401. Herder ve Fichte’de karşımıza çıkan milliyetçilik aynı zamanda dil üzerinden inşa edilmiştir. Dil birliğini Fransa’da şiddet yoluyla sağlamaya çalışanlar jakobenlerdir. “Saf dil,” “saf millet,” “saf ırk,” fikri jakobenlerin hayranı olan J.G. Fichte’de (J. G. Herder’de de dil ile milliyetçilik ilişkisine rastlarız, ancak bazı dillerin ve milletlerin üstünlüğü tezini geliştiren Fichte’dir) karşımıza çıkar. a.g.e., s. 401, 413, 416, 418, 419, 420. Milliyetçilik bir jakobenizm formudur. “Proletarya diktatörlüğü” jakobendir. Anarşist Proudhon “proletarya diktatörlüğü”nü tam da jakoben olduğu için eleştirir.

⁵⁶⁹ Stephen K. White, a.g.e., s. 25.

yürekten inanmıştır. Dolayısıyla jakobenizmin tarihsicilik ile çok sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü jakobenler, tarihi, “ütopya”larının gerçekleştiği anda, şimdide durdurmak ister. Tarihsel değişimin mantığını ütopya belirler. Ütopya, tarihsel değişimin mantığının ta kendisidir.

Burke de Aydınlanma dönemi düşünürü olması hasebiyle ve Britanya İmparatorluğu’nun ticari, teknik, bilimsel gelişiminin etkisi altında ilerlemeye inanmıştır. Fakat onun Tanrı’sı, Fransız jakobenlerinin Tanrı’sı (Akıl) değil, Hıristiyanlığın Tanrı’sıdır ve tarihsel gelişme teorisi İnanççılığında temellenir. Dolayısıyla Burke “İnanç”ın yerini alacak formda ilerlemeyi onaylamayacaktır. İnanç’ın yerini alan İlerleme fikrine göre Tanrı’nın Krallığı yeryüzünde kurulacaktır. Tanrı’sız bir “Tanrı Krallığı” ya da insan-Tanrı’nın kuracağı bir Yeryüzü Krallığı. Burke böyle bir yeryüzü krallığına inanmaz.

Gnostisizmi⁵⁷⁰ “modernitenin özü” ve modern çağın en önemli hastalığı olarak gören Alman asıllı filozof Eric Voegelin’e göre mesela Saint-Simon, Charles Fourier, Comte, Hegel gibi düşünürler modern çağın ve yeryüzü krallığının yeni “Mesih”leridir.⁵⁷¹ Voegelin, Hegel örneğinde Tanrı’nın öldüğünü, Fransız Devrimi ile birlikte Tanrı’nın yerini insan-Tanrı’nın aldığını ileri sürer: “Tanrı ve insanın söylem evreninden çıkartılışı, Tanrı ve insanın yerine muhayyel/tasarlanmış *Bewusstsein* (bilinç) ya da *Geist*’in ikame edilmesi, felsefi sembollerin *ikincil gerçekliğin* iktidar/güç alanına transfer edilmesi.” İşte Hegel’in sisteminin temeli budur.⁵⁷² Buna göre Hegel Tanrı Krallığının bu dünyada kurulabileceği inancını pekiştirmiştir. Modern çağın tarihsicileri bu krallığı inşa etmeye çalışırlar.⁵⁷³

⁵⁷⁰“Gnostik gelenek bir ‘kurtuluş’ dini, bir ‘kurtuluş’ geleneğidir; bilgi vasıtasıyla insanlığın kurtulabileceği öğretisini ihtiva eden ‘Gnostik gelenek’, antik Yunan’da zuhur etmiş, ortaçağda Hıristiyanlık’ın etkisiyle dönüşüme uğramış ve Kilise tarafından şiddetle bastırılmış, on altıncı yüzyıldan itibaren Kilise’nin kamusal iktidarının zayıflamasıyla birlikte kamusal alanda güç ve taraftar kazanarak iktidar olmuş bir düşünce geleneğidir.” Bengül Güngörmez, *Eric Voegelin/İnsanlık Draması: Din Politika İlişkileri*, s.6. Gnostik hareketlerin özellikleri için ayrıca bkz., a.g.e., ss.242-243. Voegelin’e göre İngiliz ve Amerikan Devrimleri, Fransız, Rus ve Alman Nasyonal Sosyalist Devrimi’nden farklı olarak gnostik karaktere sahip değildir. a.g.e.,s.37.

⁵⁷¹ a.g.e., s.219. “Peygamber” olarak Marx için bkz., Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev.Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2012, ss. 9- 13.

⁵⁷² Bengül Güngörmez, a.g.e., s.221.

⁵⁷³ Lenin’in şu sözlerini düşünün: “Ezilen sınıfın yeryüzünde bir cennet yaratma uğruna verdiği bu gerçekten devrimci mücadelede birlik, bizim için proletaryanın düşünce dünyasında gökteki cennet konusunda kurulacak birlikten daha önemlidir.” V.İ. Lenin, *Seçme Yazılar/Devrim, Demokrasi, Sosyalizm*, çev. Sungur Savran, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s.148. Feuerbach “‘Tanrı, insanın kendisinden başka bir şey değildir’” diyordu.“...Feuerbach’ın antropoteizmi, bu filozofun aslında ‘teolog’luğu bırakmadığını ileri süren Max Stirner tarafından eleştirildi: Onun ileri sürdüğü kurtuluş,

Bizim bu çalışmadaki tezlerimizden biri siyasi alanda tarihsiciliğin ve seküler binyılcılığın bilhassa Fransız Devrimiyle olgunlaştığı yönündedir. Tarihsiciliği tarihe bir amaç yüklemek, tarihi bir noktada durdurmak ya da tarihin gidişatını determine etmek olarak tanımlamıştık; seküler binyılcılık ise Hıristiyanlığın binyılcılığının (Hz.İsa kıyametten önce yeniden yeryüzüne gelip bin yıl hüküm sürecektir) sekülerizasyonudur; buna göre büyük bir yıkımdan sonra yeni bir düzen kurulacak ve muhteşem bir çağ başlayacaktır. Fransız Devrimi kendinden önceki İngiliz ve Amerikan Devrimi'nden farklı olarak bu binyılcılık fikrinin görünümünü fazlasıyla sergiler.⁵⁷⁴

Kuşkusuz Burke, Fransız Devrimi bahsinde ya da eleştirilerinde binyılcılık veya tarihsicilik kavramlarını kullanmamıştır. Ancak o, mükemmel topluma hiçbir zaman inanmamış ve toplumu mükemmelleştirme teşebbüsünün başarısızlık ve zulümle sonuçlanmaya mahkum olduğunu kavramıştır. Ona göre, Fransız Devrimi “mükemmel toplum” ya da yeryüzü cenneti yaratmaya çalışan zihniyetin tezahürüdür. Bu zihniyeti de tarihsicilik ve seküler binyılcılık ile ilişkilendirebiliriz; modern çağın jakobenleri ve devrimcileri “tarihsici” ve “seküler binyılcı”dır.

Bir yoruma göre seküler binyılcılık ve cenneti bu dünyada kurma fikrinin köklerini tarihsici Katolisizm'de bulmak mümkündür. Tanrı vahyinin sembolü Kilise, kamusal iktidarını kaybetmeye başladığı dönemde (ortaçağın sonlarına doğru) Hz.İsa'nın “Benim Krallığım bu dünyada değildir” sözünden saparak Tanrı'nın Krallığını bu dünyada kurmaya çalışmıştır. Bu krallıkta “heretiklere,” yani “ortodoksiden” sapanlara yer yoktur. Heretikler bu dünyanın temizlenmesi, lanetlenmesi, yok edilmesi gereken haşereleridir. Yeryüzü Krallığının temsilcisine dönüşen Kilise artık kendine sürekli yeni “ötekiler” yaratarak “düzenli” ve “mükemmel” bir toplum yaratma çabasına girişmiştir. Bu yeryüzü krallığını tesis etme girişiminin bedeli, hem muhayyel “insanlığın” hem de “insan”ların mahvıdır. Tarihsici

özünde, ‘dışımızdaki tanrı’ yerine ‘içimizdeki tanrı’nın (yani insanlığın soyut özü olarak ‘insan’ın) konmasıydı. Dolayısıyla ‘insan’ dini, bireyi, ‘tümel’in tiranlığına bağımlı kılarak tutsaklaştırmanın yeni bir yolundan başka bir şey değildi. Bireyin gerçek özgürlüğüne giden yolun önünde Tanrı-insan dikilmişti; dolayısıyla Tanrı’yi öldürmek yeterli değildi; aynı zamanda ‘insan’ı...da ortadan kaldırmak gerekiyordu. Kendini kurtarabilmek için birey suç işlemeli, kendisini en yüksek değer olarak görmeli ve soyut bir insanlık adına dayatılan ahlak yasalarına karşı suç işlemenin ‘kutsal dehşeti’ni yaşamalıydı.” Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi/Aydınlanma’dan Marksizme*, çev.Alaeddin Şenel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 470-471.

⁵⁷⁴ Binyılcılık ve “sosyalist binyılcılık” için bkz., Ludwig von Mises, *Sosyalizm*, çev.Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2007, ss.301-309. Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s.43; Larry Arnhart, a.g.e., s.97.

Katolisizmin sekülerleşmiş zihniyeti ve uygulamaları karşımıza siyasi arenada bütünlüklü olarak Fransız Devrimi ile çıkar. Mesela devrim ve sosyalizmin Katolisizmle nasıl sıkı bir ilişki içinde olduğunu ilk ortaya koyan şahsiyetlerden biri de filozof romancı Dostoyevski'dir:

“Konvansiyon devrimcilerinden tanrıtanımazlara, sosyalistlerden komünistlere, Fransa hep Katolik ülkesi olmuştur; şimdi de öyledir, onun hem sözüne hem de ruhuna bulaşmıştır bu... En açık sözlü tanrıtanımazların *Liberté, Egalité, Fraternité ou la mort* (Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik ya da ölüm) sözleri, Papa'nın Katoliklikteki özgürlüğü, eşitliği ve kardeşliği özetleyen sözleri gibi çalınıyor kulağa: Sözler aynı sözler, ruh aynı ruh; ortaçağ Papalarının sözleri bunlar, onların ruhu. Bugünün Fransız sosyalizmi, Katolik düşüncenin, bu düşüncenin çağlar boyu süregelen gelişiminin kaçınılmaz sonucu, en sadık, en kesin ifadesidir. Çünkü Fransız sosyalizmi, Roma'dan miras kalan ve sonradan Katolikliğin tümüyle kendine düstur yaptığı 'zorunlu bir birlik' düşüncesi üzerine temellendirilmiştir.”⁵⁷⁵

Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere devrimciler, Katolisizmin politik mirasını devralmıştır; farkları ise onun dilini sekülerleştirmeleridir. Mesela Hegel de, “dinin dilini felsefenin diline tercüme ediyoruz” der. Hegel'e göre “dinin dilinin felsefenin diline tercümesi”ni en iyi ifade eden olay belki de Fransız Devrimi'dir. Onun için Fransız Devrimi insanlık tarihinin *rasyonelleşmesinin zirvesidir*; Hegel'in düşüncesindeki mantığı bir adım ileriye götürecektir olursak Fransız Devrimi'nin insanlık tarihinin “rasyonelleşmiş irrasyonelizasyonu” olduğunu söyleyebiliriz.

Burke, Hegel'in sözünü ettiği “dinin dilinin felsefenin diline tercümesi”ni ilk farkedenden isimlerden biridir. “Bu ateist ataların kendilerine has bir bağınazlığı var; ve rahiplere karşı bir rahip edasıyla konuşmayı öğrenmişler”⁵⁷⁶ derken Burke, Fransa'da dini *dogmatizmin* “seküler dogmatizm”e nasıl dönüştüğünü vurgular ve ekler: “[Devrimciler a]teizmi, fikirlerine uygun görmedikleri bir din biçimine tercih ettiler.”⁵⁷⁷

Aslında Burke'ün bu sözlerinden hareketle şunu ileri sürebiliriz: Geçmişimizden kaçmamız mümkün değildir. Eleştirdiğimiz şeye benzer, eleştirdiğimiz şeyden etkilenir, eleştirdiğimiz şeyi içerir ve hatta eleştirdiğimiz şeye dönüşürüz. Fransa'da dini *dogmatizmi* eleştirenler seküler dogmatiklere dönüşmüştür. Dini

⁵⁷⁵ Berdyayev, *Ruh Sürgünü*, s.81. “Ne zaman ki, yeryüzünde herkese ekmek, yeryüzünde cennet gibi düşünceler ortaya çıkar, insan özgürlüğü başarısızlıkla sonuçlanır. Dostoyevski için Fransız Devrimi, antik Roma düsturu olan evrensel “birlik” düşüncesinin yeniden yaratılmasıydı; onun yeni bir biçimiydi. Bu düstur önceden gördüğü toplumsal devrimlerin de belli başlı ögesini oluşturacaktı.” Dostoyevski için “[s]osyalizm... bir emek sorunu ya da dördüncü sınıf diye nitelendirilen bir sınıf sorunu değildir; daha çok tanrıtanımazlık sorunudur, tanrıtanımazlığın çağımızdaki somut görünümüdür; Tanrısız kurulan Babil Kulesi'dir, yeryüzünü göğe çıkartmak değil, göğü yeryüzüne indirmektir amacı.” a.g.e., 81,77. Dostoyevski'nin devrim ve sosyalizm konusundaki görüşleri için ayrıca bkz., Andrzej Walicki, a.g.e., ss.469-485.

⁵⁷⁶ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.159.

⁵⁷⁷ a.g.e., s. 208, 209.

reddeden Fransızlar, “Aydınlanma Projesi”yle “sivil bir din” yaratmıştır.⁵⁷⁸ Özlü şekilde ifade etmek gerekirse bu yeni din, “Akıl dini”dir. Bu sivil dinin kutsalları da “özgürlük,” “eşitlik,” “demokrasi,” “insan hakları”dır.

“Dünyada Fransızlar kadar özgürlük uğruna kan dökmüş bir millet olmadığı gibi, özgürlükten daha az anlayan bir halk da yoktur...Fransızlar dünyanın en soyut ve dindar insanlarıdır; onlarda düşünce fanatizmi ile bireylere saygısızlık el ele gider...Despotça bir *salus populi* [halkın selameti] ile engizisyona yaraşır bir *fiat justitia et pereat mundus* [“dünya yıkılsa da adalet yerini bulsun”] hem kralcılarının hem de demokratların zihnine kazınmıştır.”⁵⁷⁹

Rus *devrimci* düşünür Aleksandr Herzen’e (1812-1870) ait bu sözler bize Burke’ü hatırlatır ve Fransız Devrimi’ni de özetler niteliktedir. Burke’e göre de Fransızlar özgürlük uğruna kan döken, fakat özgürlüğü gerçekten anlamayan bir halktır. Onların özgürlükten anladığı “soyut özgürlük”tür. Bir değer olarak özgürlük elbette anlamlıdır, fakat Burke’ün özgürlük anlayışı soyut değil, geleneklere, sorumluluklara, mülkiyete, anayasaya bağlı bir özgürlüktür. Özgürlük, Fransa’daki fanatiklerin öngördüğü gibi devrimle gelebilecek bir şey değildir, çünkü özgürlük geleneklerin ürünüdür ve tarihsel olarak şekillenen siyasi ve sosyal yapıdan bağımsız değildir. Yani özgürlük, doğrudan sosyal düzenle ilgili olmasa da, düzen ve “erdem”siz varlığını koruyamaz. Burke’te özgürlük daima “sosyal özgürlük”tür.⁵⁸⁰ Burke’e göre “disiplin,” “askeri itaat,” “kamu gücü,” din ve mülkiyet teminat altına alınmaksızın hedeflenen

⁵⁷⁸ “Her devrim kendi kültürünü yaratmak ihtiyacındadır. Bütün devrimciler arasında bu ihtiyacı en iyi, adı yüce idealler adına işlenen zulümlerle özdeşleşmiş olan, azimli ve mutlak güce sahip Maximillien Robespierre anladı. Devrimin 1792’den sonraki kanlı ikinci safhasında, liderlerin din kurumuna olan öfkесinin ve kalabalıkların putkırıcı vandallığının hedefinde Katolikliğin maddi ve ruhani gücü bulunmaktaydı. Papazları, keşişleri ve rahibeleri ya öldürdüler ya da ülkeden sürdüler. Bütün Katolik ayinlerini yasaklayıp Abbey Manastırı gibi büyük kiliseleri malzeme deposu olarak kullanılması için sattılar. Binlerce kilise ile yer altı türbesini (aralarında Diderot, Holbach ve Helvétius’un da gömülü olduğu Saint Roch kilisesi de vardı) yağmaladılar, kapıda bulunan aziz heykellerinin kafalarını kestiler, dahası binlerce kiliseyi domuz ağılına, işyerine ya da hapishaneye çevirdiler...Devrimciler sırt döndükleri Katolik tanrısının yerine yüce varlığı koymuşlar, mevcut ibadet şekillerini ve ibadethanelerini de yeni kültürün hizmetinde kullanmaktan hiç çekinmemişlerdi. Auvergne bölgesindeki Clermont-Ferrand Katedralinin yeni efendileri ana kapının üstündeki bir tabelaya ‘Fransız halkı yüce varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul eder,’ yazmışlar, Paris’teki Notre Dome Katedralini, Akıl Tapınağına çevirmişlerdi. Lüksemburg Bahçesi yakınlarındaki Azize Geneviève’e adanmış büyük ve yeni kilise, Fransa’nın milli kahramanlarının anısına türbeye dönüştürülmüş, türbeye eski Yunan tanrılarının yaşadıkları yer olan Panthéon adı konulmuştu.” Philipp Blom, a.g.e., s. 366, 367. “Akıl Tanrıçası”na tapanların ritüelleri, bayramları, heykelleri için bkz., a.g.e., 368-369. Robespierre’in sözleriyle “üstün varlığın tek rahibi doğa; onun tapınağı evren ve onun öğretisi erdemdir. Hristiyanlar ya vazgeçecek ya da yok olacaklardır. Kiliseler de, ya kapanacak ya da ‘Aklın Tapınakları’na dönüştürülecektir.” Sinan Mutlu, a.g.m, s. 136.

⁵⁷⁹ Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*, s.140.

⁵⁸⁰ Burke, “The Right Honourable Edmund Burke to Mons.Dupont (October 1789)”, *Correspondence of The Right Honourable Edmund Burke; Between The Year 1744, And The Period of His Decease, In 1797*, Vol.III, ed.Charles William, Earl Fitzwilliam and Lieutenant-General Sir Richard Bourke,K.C.B, Francis&John Rivington, London, 1852, s.106. Ayrıca bkz., Robert Nisbet, *Muhafazakarlık Düş ve Gerçek*,s. 90.

özgürlük, toplumu doğrudan “özgürlüğün despotizm”ine götürecektir⁵⁸¹ ve kuşkusuz “özgürlüğün despotizmi” “özgürlük değildir; “özgürlüğün despotizmi” “demokrasi” de değildir; keza “özgürlüğün despotizmi”nin “insan hakları”yla da uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Burada Burke’ün Fransız Devrimi eleştirisinden hareketle “demokrasi” tartışmasına geçebiliriz. Mesela Edmund Burke’ün Fransız Devrimi’nin “ana talebi” “demokrasi” ile ilgili yorumu ve konumu nedir? Burke, bu “demokrasi talebi”ni, “demokrasi” için devrim talebini nasıl karşılamıştır?

Burke’e göre “kusursuz bir demokrasi...dünyadaki en utanmaz...aynı zamanda en korkusuz şeydir.” Çünkü “kusursuz demokrasi”, “sınırsız demokrasi”dir ya da daha yerinde bir ifadeyle sınırsız güç kullanımınıdır. Ona göre “[h]alk otoritesinin mutlak ve sınırsız olduğu yerde, halk sonsuz güce sahiptir, zira kendi gücüne fazlasıyla güvenir. Halk büyük ölçüde kendi kendisinin enstrümanına dönüşür...İnsanların kendi eylemlerini kendilerinin onaylaması, kamusal kararın lehlerine tezahürü olmalıdır.”⁵⁸² Burke’e göre insanlar eylemlerinin doğru olduğuna inanır; bunun sebebi eylemlerini kamunun onayladığını düşünmeleridir.

Burke mutlak demokrasiden nefret eder ve bu nefretinin nedeni despotizm korkusudur. Siyasi düşünce tarihi mutlak demokrasinin despotizm doğurduğunu ya da doğuracağını savunan düşünürlerle doludur. Burke de bu kampta yer alan düşünürlerden biridir. Ona göre de mutlak demokrasiden mutlak despotizm doğar.⁵⁸³

“Ciddi bir demokrasinin hiçbir örneğini görmüş değiliz...Mevcut anayasaların çoğunu görmüş ve en iyi şekilde anlamış olan yazarları tam manasıyla okumamış olsam dahi, mutlak bir demokrasinin en az mutlak monarşi kadar meşru yönetim biçimleri arasında sayılabileceğine dair görüşlerini paylaştığımı ifade etmeden geçemeyeceğim. Demokrasiyi, halka ait sağlam bir anayasadan ziyade yolsuzluk ve yozlaşma şeklinde değerlendirmekteler. Hafızam beni yanıltmıyorsa şayet, Aristo, demokrasinin despotizmle birçok göze çarpan benzerliklerinin olduğu gözleminde bulunmaktadır...-yurttaşların çoğunluğu, azınlığı en gaddar şekilde ezebilme imkanına sahiptir. Zamanla ezilen azınlığın sayısı da artacak ve düzen, tek bir saltanatın egemenliği altında çok daha büyük bir öfkeyle sürdürülecektir.”⁵⁸⁴

Burke’e göre mutlak demokrasinin mutlak despotizm veya mutlak tiranlıkla sonuçlanması mukadderdir. Onun bu düşüncesini, kavramın tarihsel gelişimini izleyerek ve Burke’ten sonra geliştirilmiş demokrasi anlayışlarına bakarak daha iyi anlayabiliriz.

⁵⁸¹ Philip Beneton, *Muhafazakarlık*, çev.Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.24. Dostoyevski’nin *Ecinniler*’indeki Şigalev karakteri şöyle der: “Mutlak özgürlüğün hayalini kurarken mutlak despotizme ulaştım.” Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük*, s. 404.

⁵⁸² Burke, *Reflections on The Revolution in France*, s.190,191.

⁵⁸³ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.177.

⁵⁸⁴ Burke, a.g.e., 177.

Demokrasi, *demos-kratos*; en eski tanımıyla halkın gücü, yönetimi, siyasi hayata katılımıdır. Yunan tarihçi Polybios'a (MÖ.200-MÖ.118) göre "halk kitlesinin istediği veya kafasına koyduğu her şeyi yapmakta özgür olduğu bir devlet, demokrasi değildir [daha çok güruh yönetimidir]. Ama tanrıları yüceltmek, ebeveynlerimizle ilgilenmek, büyüklerimizi saymak, yasalara uymak ve böyle bir toplumda çoğunluk iradesinin geçerli olmasını sağlamak hem geleneksel, hem görenekssel ise- bu durum demokrasi olarak tanımlanabilir." Oscar Wilde için demokrasi "sadece halkın halk tarafından halk için ezilmesidir."⁵⁸⁵ İlk anarşist Pierre Joseph Proudhon için "demokrasi, yalnızca n'inci gücüne ulaşan devletten başka bir şey değildir."⁵⁸⁶

Yukarıda demokrasi görüşlerini aktardığımız, muhtemelen Fransız Devrimi'ni de değerlendirme fırsatı bulmuş on dokuzuncu yüzyıl yazar ve düşünürleri Wilde'a ve Proudhon'a rağmen günümüzde demokrasi vazgeçilmez bir değerdir. Fakat niçin? Mesela demokrasi eşitlik olduğu için mi, demokrasi farklılık olduğu için mi, demokrasi özgürlük olduğu için mi? Ya da hepsi birden demokrasinin *sine qua non*'ları olduğu için mi? Eşitlik, özgürlük ve farklılık aynı anda varolabilir mi?

Demos+kratos halkın yönetimi demektir. Kavramı ilk kez kullanan tahminen Atinalılardır. Öncelikle halkın yönetimi anlamına gelen bu kavramda demos "yoksul insanlar" a atıfta bulunur. Buradan da çıkarılabileceği üzere kavramın ilk kullanımı pejoratif anlamlara sahiptir. Çünkü aristokratlar yoksul insanların yönetimini tercih etmeyeceklerdir. Nitekim *cumhuriyetin* ilk biçimi olarak değerlendirebileceğimiz "Karma Yönetim Teorisi" de demokrasinin tehlikelerinden korunmak için ilk olarak Atina'da gündeme gelmiştir. Antik Yunan'dan farklılaşmasına ve demokrasi anlayışına eleştiri getirmesine rağmen Roma Cumhuriyeti de Antik Yunan'ın demokrasi anlayışını belirli ölçüde benimsemiştir.⁵⁸⁷

Demokrasi kavramı ilk olarak halkın yönetimini ifade etmiş, kavram daha sonrasında (özellikle 18.yüzyıldan sonra) soya, ayrıcalıklara, İlahi güce dayalı

⁵⁸⁵ İktibas eden Loren J. Samons II, *Demokrasinin Nesi Var?*, çev. Yosun Erdemli, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

⁵⁸⁶ Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s.156. Engels'e göre "[d]evlet, bir sınıfın diğerini ezme aracından başka bir şey değildir ve bu, monarşide olduğu kadar demokratik cumhuriyette de geçerlidir." Aktaran Gilles Dauvé-Karl Nestic, *Demokrasinin Ötesinde*, çev. İhya Kahraman, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 7.

⁵⁸⁷ Cevat Okutan, *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 149, 150.

rejimlerin halk tarafından yıkılmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁵⁸⁸ Ulus devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte ulus merkezli anlam kazanan bu kavram daha sonrasında ekonomik endişelere bağlı olarak sınıfların çıkarlarını gözetecek bir iktidarla özdeşleştirilmiştir. Yani yüceltilen ulusun yerine *halk* geçmiştir. Daha sonraki süreçte ise halkın yerini işçi sınıfı alır. Demokrasi nihai formunda ise “insan hakları”na, “negatif özgürlüğe” dayalı yurttaşlığı, partiler düzenini ifade eder. Bunu, özetle, “liberal demokrasi” olarak tanımlamak mümkündür. Günümüzde “sınırlı ve sorumlu bir siyasal yönetim,” “erkler ayrımı,” “anayasal yönetim,” “hukukun egemenliği” “bağımsız ve adil yargı,” “insan hakları” demokrasinin en önemli değerleridir.⁵⁸⁹

Charles Tilly’e göre demokrasi tanımları genel olarak dört yaklaşım altında toplanabilir: *Anayasal yaklaşım, tözel yaklaşım, prosedürel yaklaşım ve süreç yönelimli yaklaşım*. Anayasal yaklaşım rejimin yasalarına odaklanır. Buna göre rejimler arasındaki farklılıkları yasalarına bakarak anlayabiliriz. Fakat yasalar her durumda ya da örnekte pratikte demokrasinin göstergesi olmayabilir. Tözel yaklaşım özgürlük, güvenlik, adalet, müzakere gibi unsurların önemine işaret eder. Prosedürel demokrasi tanımları ise mesela seçimlere, seçimlerde rekabet unsuruna dikkat çeker. Ancak Tilly’e göre bu yaklaşım politik süreçleri açıklamada büyük ölçüde elverişsizdir. Demokrasi konusundaki çalışmalarıyla tanınan Amerikalı siyaset bilimci Robert Dahl süreç yönelimli yaklaşımların temsilcisidir ve ona göre “etkin katılım,” “oy kullanma eşitliği,” “bilgi edinebilme hakkı,” “gündemin denetimi” ve “yetişkinlerin dahil olması” kriterleri etkin bir demokrasideki önşartlardır. Ancak Tilly, farklı örneklerde birbiriyle çatışabilen bu kriterlerin de bir ülkenin diğerinden demokratik olup olmadığını anlamak için yetersiz olduğunu savunur.⁵⁹⁰

Dünya genelinde demokrasi tartışmasının en önemli gündemlerinden biri “çoğunlukçuluk”-“çoğulculuk” sorunudur. Demokrasi çoğunluğa mı dayanır, yoksa çoğulculuğa mı? Günümüz demokrasi tartışmalarında çoğunluğa dayalı demokrasi anlayışı *hakiki* demokrasi olarak kabul edilmez. Bu nedenle çoğulculuğa dayalı, yani farklı seslere, kimliklere, etnisitelere, aidiyetlere, kültürlere yaşam hakkı tanıyan, onların taleplerine kulak tıkamayan bir yönetimin demokratik olabileceği savunulur. Demokrasi bir başka tanımla “asgari” düzeyde insanın hoşnutsuzluğudur.

⁵⁸⁸ Burada demokrasi sorunu siyasi iktidarın meşruiyet sorununa paralel bir sorundur.

⁵⁸⁹ a.g.e., s. 145, 146.

⁵⁹⁰ Charles Tilly, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Phoneix Yayınevi, Ankara, 2014, ss. 22-29.

Artık demokrasinin basitçe halkın yönetimi anlamına gelmediği apaçıktır. Demokrasi halkın *seçtiği* milletvekillerinin, hükümet başkanının halkı *temsil ettiği* bir yönetim biçimi olarak cumhuriyet ile de özdeş değildir. Cumhuriyet, demokrasi anlamına gelmez; demokrasinin teminatı olamaz ya da önşartı sayılamaz. Cumhuriyetle yönetilmeyen fakat demokrasiyi belirli ölçüde tesis edebilen toplumlardan söz edilebileceği gibi, cumhuriyetle yönetilen ve demokrasinin temel ilkelerini, değerlerini yok sayan yönetimlerin varlığından da söz edilebilir.

Burke için de cumhuriyet, demokrasi ile özdeş ya da demokrasinin garantörü değildir. Zira demokrasi kavramı, Fransa'da 1794'e kadar kullanılmamış, kralın infazı (1793) "yaşasın cumhuriyet" haykırılarıyla karşılanmıştır.⁵⁹¹ Bu durumda Fransız Devrimi, bir "demokrasi devrimi"⁵⁹² değildir. Aslında devrimin "demokratik" boyutunu, "devrim demokrasisi"nin tesisini ya da bir başka ifadeyle "demokratik" bir şey olarak devrimi tahayyül edebilmek de son derece zordur. Bu devrim *çoğunluğun* devrimi olduğunda, demokrasi "asgari" düzeyde hoşnutsuzluk anlamına geldiğinde bile zordur.

Söylemeye bile gerek yoktur ki Burke'ün demokrasi anlayışı, günümüz demokrasi anlayışından farklıdır. Burke, demokrasiyi (mutlak demokrasiyi) halkın yönetimi, kavramı ilk kullanan Cicero'nun deyimiyle "çoğunluğun despotizmi" olarak görür. Ona göre mutlak demokrasi çoğunluğun despotizmi olduğu gibi, aslında halkın mutlak anlamda kendi kendini yönettiği bir dönem de vaki değildir. Mesela Vilfredo Pareto (1848-1923) da tarihteki yönetimlerin aristokrasilerin ya da daha yerinde bir ifadeyle *seçkinlerin* yönetimi olduğunu savunur; "tarih, aristokrasiler mezarlığıdır." Pareto'nun bu sözü aynı zamanda mutlak demokrasinin hiçbir zaman gerçekleşmediğine ilişkindir. Demokrasinin varlığı veya tesisi *seçkinlerin* yönetimi ile birlikte düşünülmelidir.

Fransa'da devrimcilerin reddettiği şey budur. Onlar cumhuriyetin (sonrasında demokrasinin) *seçkinlerin* yönetimi olduğunu görmemiş ya da görmek istememiştir. Devrimciler eşitlik fikrinden ya da eşitlik saplantısından yola çıkarak seçkinlerin yönetimdeki fonksiyonunu ve hatta bizzat varlığını reddetmiş, halkı "egemen" hale getirmeyi amaçlamıştır. Burada "egemen", kendi kendisini *temsil eden* ve *karar*

⁵⁹¹ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, s.156.

⁵⁹² Fransız Devrimi dolaylı olarak demokrasi talebi ile ilişkilendirilebilecek bir devrimdir. Belki daha iyi bir formülasyonla Devrim, "cumhuriyet devrimi"dir.

mercidir. Devrimcilere göre halkı, yalnızca halk temsil edebilir; seçkinler değil. Fransız Devrimi'nde karşımıza çıkan ve günümüz demokrasisinin önemli sorunlarından biri "temsil sorunu"dur. Gerçekten de halkı kim temsil eder? Siyasi kararlara her birey doğrudan katılabilir mi? Katıldığı takdirde yönetim ve karar mekanizmasının işleyişi hangi ölçüde sağlıklı olacaktır? On sekizinci yüzyıl düşünürleri, devlet adamları ve bu çağın sosyal-filozofu Burke için de temsil sorunu son derece önemli bir sorundur. Burke kendi ülkesinde temsili genişleten parlamento reformuna itiraz etmiş; seçim bölgelerinin nüfusa dayalı eşitlik temelinde temsilini onaylamamıştır. Ona göre halkı temsil edecek kişiler liyakat ve mülk sahibi kişiler olmalıdır. Liyakat sahibi parlamento üyelerinin kararları belirli bir kesimin değil, genel olarak ülkenin çıkarlarını ve iyiliğini gözeten kararlar olacaktır.⁵⁹³

Burke, Fransız Devrimi gerçekleşikten sonra temsil sorununu İngiltere için de "asli" bir sorun olarak gören vaiz Richard Price'a ve demokrasi yanlılarına şöyle saldırır: "Tetikte olmadıklarında toplumun mütevazı kesimlerini aşağılayan; bir taraftan da hakir gördükleri bu kişileri sözüm ona iktidarın emanetçisi sayan bu demokrasi yanlılarının tutarlılığı gülümsetecek sizi."⁵⁹⁴ Ona göre Fransa'daki musibetlerden biri temsil sorunudur.

"Sizde, seçimle iş başına gelen Meclis, egemen güçtür; tek egemendir; dolayısıyla Meclis'in tüm üyeleri bu yegane egemenin ayrılmaz parçaları konumundadır. Bizdeyse her şey tamamen farklıdır. Bizde, diğer unsurlardan ayrılan temsilcinin hiçbir faaliyeti olmadığı gibi, böyle bir temsilci de yoktur. Hükümet, temsilimizin muhtelif üye ve bölgelerinin referans noktası konumundadır. Birliğimizin merkezinde de bu vardır. Referans alınan bu hükümet, sadece toplumun bir kesimi için değil, tamamı için bir teminatır. Halk konseyimizin diğer kolu olan Lordlar Kamarası da böyledir. Bizde, kral ve lordlar, her bir *district*'in, *bölgenin*, kent in eşitsizliğinin müşterek ve müteselsil teminatıdır. Siz, Büyük Britanya'nın *bölgelerinden* herhangi birinin temsil sisteminin eşitsizliğinden muzdarip olduğunu işittiniz mi; hangi *district*imizde temsil sistemi diye bir şey olmadığını duydunuz ki? Birliğimizin dayanağı olan eşitliği, monarşi ve soylu sınıfımızın yanı sıra bizzat Avam Kamarası'nın ruhu güvence altına almaktadır...Sizde, son temsilciyle ilk seçmen arasında çok az bağlantı vardır; hatta hemen hiçbir bağlantı söz konusu değildir. Ulusal Meclis'e giden Meclis üyesi, halk tarafından seçilmediği gibi, halka karşı da hesap verebilir konumda değildir. Bu üye seçilmeden evvel üç defa seçim yapılmaktadır; daha önce de söylediğim gibi, müstakbel üyeyi halkın temsilcisinden ziyade devletin elçisi olarak tayin etmek üzere, üyeyle birincil meclis arasında iki yargıç nüfuz bölgesi bulunmaktadır...[Seçmenler k]endilerine hizmet edecek kişinin nitelikleri hakkında hiçbir şey bilmedikleri gibi, seçtikleri kişinin de kendilerine yönelik bir yükümlülüğü söz konusu değildir. Ciddi manada hüküm verme imkanına sahip olan kişilerin vereceği en uygunsuz yetki, kişisel tercihle ilgili yetki olacaktır. Suiistimal sebebiyle, bu ön seçmen yapısı, yaptığı işlerden dolayı temsilciyi hesap vermeye davet edemez. Seçilen temsilci, bu temsil zinciri çerçevesinde seçmenlerinden fazlasıyla uzaklaşmış vaziyettedir. İki yıl görev yaptığı süre zarfında hatalı

⁵⁹³ Burke, "Speech on a Committee to Inquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament", *Portable Edmund Burke*, ed. Kramnick, Penguin Books, New York, 1999, ss.174-182.

⁵⁹⁴ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.87-88.

davranışlar sergilerse, bu durum iki yıl daha görev yapma hususunda kendisini endişelendirmemektedir.”⁵⁹⁵

Yukarıdaki satırlardan da anlaşıldığı üzere Burke için Fransa’daki temsil sistemi çarpık bir sistemdir ve hesap verebilirlik niteliğinden yoksundur. Gerçekten de Fransız Devrimi kontekstinde Burke’ün fikirlerinden hareketle şu sorular sorulmak zorundadır: Halkı kim temsil edecektir ya da etmelidir? Halkı, halkın seçtiği kişiler mi temsil edecektir? Halkın seçtiği kişiler halkın iradesini temsil edebilir mi? Ya da temelde halkın iradesi nasıl bir iradedir? Halkın iradesi kuşkusuz “simgesel bir konum”dur. Furet’nin etkileyici tespitiyle “...Mayıs–Haziran 89’dan Thermidor 94’e kadar uzanan dönemin özelliği, Devrim ve karşı-devrim arasındaki çatışma değil, peşpeşe gelen Meclislerin temsilcileriyle klüp militanları arasındaki, halkın iradesi olan o üstün simgesel konumu ele geçirme kavgasıdır...[S]imgeselliği siyasi eylemin merkezine yerleştiren..Devrim’in kendisi[dir] ve geçici olarak iktidar çatışmalarını yönlendiren..de sınıf çıkarları değil, aynı simgesellik[tir].⁵⁹⁶ Mesela Furet’ye göre Robespierre’in öldürülmesinin nedeni de onun “namuslu,” Termidorcuların “yozlaşmış” olması değildir. “Neden, Devrim’in iktidarını herkesten çok onun temsil etmiş olmasıdır.” “Giyotin [Robespierre’in] iyiler ve kötüler hakkında verdiği vaazlarla beslenir; hapisaneleri dolduran da, söz konusu vaazların ona verdiği halkı tanımlama ayrıcalığının müthiş gücüdür.”⁵⁹⁷ Fransa’da halkın iradesini temsil edecek olanlar, halkı tanımlama ayrıcalığına sahip kişilerdir; bunlar kuşkusuz jakobenlerdir. Jakobenlerin kendilerine biçtikleri misyon halkı, iyileri ve kötülerini tanımlamaktır. “Halk” adına “halk düşmanları”nı ya da mesela tarihsici Katolisizme uygun şekilde “heretik”leri yok etmektir(!)

“Evet; ya bütün soyluları da, papazları da, elektörleri de yeneceğiz, bu yolla da saygınlığımızı ve mutluluğumuzu pekiştirmiş olacağız, ya da yenilecek ve ihanete uğrayacağız...ve bütün hainlerin foyası meydana çıkacak, hepsi cezalandırılacak, biz de sonunda Fransız ulusunun büyüklüğüne gölge düşüren bir unsuru tümüyle yok etmiş olabileceğiz. Ama itiraf ederim ki beyler, bir korkum var; o da ihanete uğramamızdır...Büyük ihanetlere ihtiyacımız var; bizi kurtaracak olan budur...Büyük ihanetler yalnız hainlere felaket getirir; bu da halkların yararınadır.”⁵⁹⁸

Jakobenlere göre halkı en iyi şekilde jakobenlerin kendileri temsil edebilir.

Açıkça anlaşılacağı üzere artık jakobenlerin iradesi “halkın iradesi”dir ve bu iradeyi en başarılı formda ortaya koyabilmek için de Katolisizm örneğinde olduğu gibi “büyük

⁵⁹⁵ a.g.e., s.257, 258, 259.

⁵⁹⁶ François Furet, a.g.e., ss.87-88.

⁵⁹⁷ a.g.e., s.97,100.

⁵⁹⁸ a.g.e, ss.107-108.

iharetler”e ihtiyaç vardır. Gerçekten de halkı en iyi şekilde kim temsil edebilir? Jakobener mi, jakoben kulüpler mi, siyasi partiler mi? Fransız Devrimi ile bütün dünyaya “hastalık” gibi yayılan yalan şu olmuştur: “Egemenlik milletindir/ulusundur.”⁵⁹⁹ “İktidar ‘demokratik’ olarak adlandırılan ülkelerin tümünde iktisadi-siyasal bir oligarşinin elindeyken, egemenlik, gerçekten de ulusun mudur acaba? Bu temsilciler her zaman ulusu mu temsil eder, yoksa, asıl temsil ettikleri başka bir şey midir?”⁶⁰⁰

Modern demokrasi ve temsil meselesini en etkili şekilde ele alan isimlerden biri Alman hukukçu ve siyaset teorisyeni Carl Schmitt’tir. Nazizmle bağlantısı hasebiyle “günah keçisi” ilan edilen Schmitt,⁶⁰¹ *Parlamenteer Demokrasinin Krizi*’nde bize son derece güçlü bir “liberal demokrasi” eleştirisi sunar. Buna göre, modern dünyanın liberal demokrasisi temsil krizi ile maluldür. Çünkü öncelikle *demos* ve dolayısıyla demokrasi homojen/türdeş bir topluluğa referansla tanımlanır ya da homojenliği ifade eder. Fakat liberalizm bireyi ve farklılığı ön plana çıkarır. Mesela günümüz demokrasisinin kökenindeki ve Fransız Devrimi’nin arka planındaki Toplum Sözleşmesi türdeşliğe dayanır, farklılığa değil. Schmitt “siyasi açıdan eşit haklar” ilkesinin ise demokrasiye değil, liberalizme ait olduğunu ortaya koymuştur. Günümüz demokrasisi “kitle demokrasi”sidir. Schmitt’e göre parlamenteer demokrasi de, içinde siyasi partilerin sosyal ve ticari güç odakları olarak iş gördüğü yozlaşmış bir temsil sistemidir. Schmitt için modern “temsil,” “temsili demokrasi”⁶⁰² illüzyondan başka bir şey değildir. Gerçekten de halkın seçtiği vekiller halkı temsil eder mi, yoksa halk temsil edildiğine mi inanır/inandırılır?⁶⁰³ Schmitt çok daha basit ifadeyle “üç yüz, dört yüz kişi halkı temsil edebiliyorsa, daha azı da temsil edebilir” deme noktasına varır. Parlamenteer sistem, demokrasisinin (mantıksal olarak da) olmazsa olmazı değildir. Sol cenahtan

⁵⁹⁹ Bir başka formuyla “egemenlik kayıtsız şartsız milletindir.”

⁶⁰⁰ Cornelius Castoriadis, a.g.e., s.186. Burke’ü temsil konusunda en acımasızca eleştiren isimlerden biri Thomas Paine’dır. Paine’e göre Burke, temsil sisteminde ve demokrasilerde liyakatin esas olduğunu, demokrasisinin yeterli ve yetenekli yöneticilerin meydana çıkmasına imkan tanıdığını görememiştir. Paine için bütün verasete dayalı yönetimler tiranlıktır; seçim ve temsil yoluyla yönetim ise en “meşru” ve en “iyi” yönetimdir. Paine’in eleştirileri için bkz., Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev.Faruk Gültekin, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss.175-176; 185-186; 223-240; 249-256; 285-301.

⁶⁰¹ Schmitt’in Nazizmle bağlantısı hiç kuşkusuz sorgulanmalıdır. Ancak bu ilişki, Heidegger örneğinde de olduğu gibi onun düşüncelerini değersiz hale getirmez.

⁶⁰² Kavramı *icat eden* Alexander Hamilton’dır. Bkz., John Dunn, a.g.e., s. 153.

⁶⁰³ Carl Schmitt, *Parlamenteer Demokrasinin Krizi*, çev.A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, ss. 15-77. Liberal demokrasisinin krizi için ayrıca bkz., Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek/Agonistik Siyaset*, çev. Murat Bozluolca, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss.143-145.

düşünürlerin de kabul ettiği üzere Schmitt'in "temsil krizi" eleştirisi son derece güçlü bir eleştiridir.⁶⁰⁴

Fakat hiç kuşkusuz Burke, Schmitt'ten çok önce, demokrasi-temsil ilişkisinin ortaya çıktığı ya da "icat edildiği" on sekizinci yüzyılda parlamenter demokrasinin sorunlar yaratabileceğinin farkına varmış ve cumhuriyetin zorunlu olarak demokrasi getirmediğini, monarşinin de demokrasinin imkanı olabileceğini net bir şekilde ifade etmiştir:

"...[D]emokrasinin kaçınılmaz bir şekilde parti tiranlığına yol açmadığını varsayarsak –ki ben yol açtığını düşünmekteyim– ve katıksız bir demokrasinin daha fazla faydası olduğunu kabul edersek –ki diğer yönetim şekilleriyle [birleştirildiğinde] daha iyi olacağını düşünüyorum– monarşide demokrasiyi mümkün kılacak ve tavsiye edecek nitelikte hiçbir şey bulunmamakta mıdır? Bolingbroke'tan genelde pek alıntı yapmam; eserleri de genel itibarıyla zihnimde kalıcı bir etki bırakmamıştır. Kendisi cüretkar ve sığ bir yazardır. Ama bir gözlemi vardır ki, kanımca bu gözlemin, derinliği ve güvenilirliği olmadığı söylenemez. Monarşiyi diğer yönetim şekillerine tercih ettiğini söylemektedir. Çünkü, monarşiye ait vasıfları cumhuriyete aşlamaktansa cumhuriyete ait vasıfları monarşiye aşlamak daha kolaydır."⁶⁰⁵

Bu satırlarda da gördüğümüz üzere Burke, demokrasinin yalnızca cumhuriyetle değil, monarşi ile de tesis edilebileceğini düşünmektedir. Hatırlanacağı gibi Genel İrade'nin mucidi (kaşifi değil) Rousseau da mutlak demokrasinin mümkün olmadığını ve temsili demokrasi ile yaşamak zorunda olduğumuzu ortaya koymuştur. Keza Rousseau, monarşi ve aristokrasinin de demokratik ve cumhuriyetçi ilke ve değerlere bağlı olabileceğini kabul etmiştir. Kaldı ki Rousseau'nun kendisi bile, halk, büyük ölçüde gelişmiş bir erdem düzeyine ulaşmadığı sürece –ki bu imkansızdır– doğrudan demokrasinin ya da katılımcı demokrasinin mümkün olmadığını düşünür.⁶⁰⁶ Buradan yola çıkarak Fransız Devrimi örneğinde öne çıkanın demokrasiden ziyade cumhuriyet

⁶⁰⁴Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi teorisyenler, Schmitt'in antagonistik (yok edici, engelleyici, ikileme ve çatışmaya dayalı) dost-düşman ayrımını agonistik (muhalifle tartışmaya ve uzlaşmaya imkan veren) bir ilişkiye dönüştürmeye çalışmıştır. Başka birçok teorisyen gibi Schmitt'ten ziyadesiyle etkilenen bu siyaset teorisyenleri Schmitt'in merkezi otorite ile demokrasi arasında tesis ettiği ilişkinin yerine daha adem-i merkezîyetçi, iktidarın mikro düzeyde yayıldığı bir toplumsal ve siyasi yapı öngörür. Fakat tam da bu noktada Mouffe ve Laclau'nun aslında temsil sorununu göz ardı ettiğine yönelik eleştiriler gündeme gelmiştir: Mesela iktidarın mikro düzeyde yayılması temsil sorununu çözmediği gibi, denetim sıkıntısını da gündeme getirebilir. Mouffe'un argümanları için bkz., Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek/Agonistik Siyaset*; Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2001. Kuşkusuz liberaller için bugün liberal demokrasi (halkın yöneticiyi seçmesine ilaveten anayasal yönetim, sivil toplum, hukukun egemenliği, piyasa ekonomisi ve serbest girişim) vazgeçilebilir değildir. Sosyalistlerin iddia ettiğinin aksine tek başına demokrasi de yeterli değildir. Özgürlüğü dışlayan sosyalist bir "demokrasi" ise toplum ve politika için korkunç bir tehlikedir. Liberalizm ile demokrasi ilişkisi konusunda Atilla Yayla ile Etyen Mahçupyan arasındaki okuması son derece zevkli ve düzeyli tartışmanın yer aldığı şu çalışmaya bkz., *Liberalizm Demokratik Tartışması*, Liberte Yayınları, Ankara, 2008.

⁶⁰⁵Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.178.

⁶⁰⁶Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 80-81; Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s.297, 301, 302; David Thomson, a.g.e., s. 129.

fikri olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet, Fransız Devrimi'nin “dogma”sı veya “miti” haline gelmiştir.⁶⁰⁷ Burke de hem mutlak demokrasiye hem de bu “dogma”ya karşı çıkar. Monarşiyi savunması, onu “köhne” bir despotizm taraftarına dönüştürmez. Burke monarşiyi savunuyor olsa bile, hiçbir zaman mutlak monarşiden de yana olmamıştır; çünkü ikisi de mutlak despotizmdir.

Yukarıda Burke'ün despotizm eleştirisinin bir ayağının siyasi partilerle (“parti tiranlığı”) ilgili olduğunu belirtmiştik. Bir diğeri Fransız Devrimi'nde yıkılan “ara kurumlar” ya da “tampon kurumlar”la ilişkilidir. Burke'e göre aile, Kilise, cemaatler, yerel örgütlenmeler vb. “ara kurumlar” ve toplumdaki otoriteler siyasi iktidarı ya da gücü sınırlayan unsurlardır. Parlamentoların bağımsız yargılama hakkını elinden alan, mahkemeleri lağveden, soyluluğu ortadan kaldıran devrimciler aslında “despotizmi hafifleten bütün dolaylı engelleri” yıkmıştır.⁶⁰⁸ Mesela Fransa'da geç ortaçağda başlayan merkezileşmeyi dengeleyen amiller, lonca ve komün gibi kurumlardır. Fakat Devrim'le birlikte bütün ara kurumlar ya da otoriteler alaşağı edilmiş ve “halk” daimi bir güçle donatılmıştır. Nitekim Jakobenler de halkın gerçek iradesini (“Genel İrade”yi) keşfetmenin yolunun merkezi yönetimden geçtiğini tespit etmiştir. Jakobenlerin eleştirdikleri monarşinin doğasında toplumun sosyal ve dini otoritelerine yer varken, “devrimci genel irade doktrini”ne dayalı demokraside bu otoritelere yer yoktur.⁶⁰⁹ “Anayasa esas itibarıyla bir aracılık sistemidir. Yalnızca yönetenler ve halktan ibaret despotizmlerde halk ancak ve ancak devlet organizasyonunun kitlesel yıkıcısı olarak etkilidir” diyen Hegel de bize, ara kurumların ya da otoritelerin çöküşüyle birlikte bireyin atomize olacağını ve devletin *çıplak gücüyle* ve şiddetiyle ya da mutlak despotizmle karşı karşıya kalacağını haber vermiştir.⁶¹⁰ Burke, Fransız Devrimi ile yaklaşan bu tehlikenin farkına varan ilk isimdir: “Fransa'da monarşi, egemenliği yeniden ele geçirirse...yeryüzünde şimdiye kadar görülmemiş en keyfi/mutlak

⁶⁰⁷ Amerika'nın kurucu babaları bile yönetimlerini demokrasiden ziyade cumhuriyet olarak tanımlamıştır. Emilio Gentile, , “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (Yalan!), çev. Volkan Çandar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 21.

⁶⁰⁸ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.173, 174, 255.

⁶⁰⁹ Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s.151, 154.

⁶¹⁰ a.g.e., s.155. Tocqueville'e göre de “...modern güç kendisini demokratik ulus devlette görünür kılar...[Ö]zgürlük, güçten/iktidardan *bağımsızlaşmaktır*; oysa demokrasi, doğası gereği, potansiyeli bakımından yoğunluğu ve erişim menzili itibarı ile daha önceki her politik yönetim formundan çok daha büyük bir güç/iktidar formudur.” a.g.e., s.165, 166. O, demokrasinin mutlakiyetçiliğin bir uzantısı olduğunu düşünüyordu. François Cadiou, Clarisse Coulomb, Anne Lemonde ve Yves Santamaria, *Tarih Nasıl Yapılır*, çev. Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 87.

güç/iktidar olacaktır.”⁶¹¹ Burke’ün tespiti ya da tahmini son derece yerindedir ve tarih onu haklı çıkarmıştır.

Burke’ün sözünü ettiği keyfi/mutlak güç, “yurttaşları homojen bir kitle halinde eşitlemeye” çalışan ve “ezen” devrimci zihniyetin ürünüdür.⁶¹² Yani ona göre Fransız Devrimi ile ortaya çıkan demokrasi, “kitle demokrasisi”dir. Aslında Burke’ün Fransa konusundaki bu tespitini daha genel kontekste modern demokrasi anlayışına teşmil edebiliriz. Modern çağda bütün azametiyle yükselen demokrasi, “kitle demokrasi”sidir. Bu demokrasi anlayışı ara kurumları ortadan kaldıran Fransız Devrimi ile gelişmeye başlamıştır. Kitle fikri on dokuzuncu yüzyılda olgunlaşmış, modern bürokrasi de bu kitleyi *hizaya sokacak* şekilde düzenlenmiştir. Kitle demokrasisi, Burke’ün sözünü ettiği homojenleştirme ve “eşitleme” teşebbüsünden doğmuştur. Mesela Tocqueville’e göre de demokrasinin en büyük risklerinden biri çoğunluğa vurgusu, eşitlemeye ve homojenleştirmeye meyilli olmasıdır. Homojen kitleler rahatlıkla “halkoylamasına dayalı bir diktatörlüğün” önünü açabilirler. Burckhardt, Nietzsche ve Kierkegaard dahil birçok düşünür “kitle toplumu”ndan ve bu toplumun neden olacağı asosyalizasyondan endişe duymuştur. Çünkü kitle demokrasisinde hükümet, aynı zamanda bir “gardiyan” ve despota dönüşecektir.⁶¹³ Kitle demokrasisi çoğulcu değil, çoğunlukçu demokrasidir. Bu, ulus devletlere kimliğini armağan eden demokrasidir. Mutlakiyetçiliğin bir uzantısı olarak ortaya çıkan kitle demokrasisi, Fransız Devrimi sürecinde “jakoben merkezîyetçiliğe,” şiddet ve teröre dönüşmüştür. Kitle, devletin iktidarının kendi mutlak iktidarı olduğuna inanır. Modern çağda rasyonalizasyon, bireyin atomizasyonu, kitle demokrasisi ve modern bürokrasi eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Weber’in “demir kafes” olarak nitelendirdiği bürokrasi, kitle demokrasisinin sonucudur. Modernite trajik bir “tesadüf”le bilimsel gelişmeye (ilerleme değil!), demokrasiye (kitle demokrasisine), savaş ve yıkıma aynı anda tanıklık etmiştir.⁶¹⁴

⁶¹¹ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 301.

⁶¹² Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.254, 255. Eşitlemek doğası gereği ezmeyi gerektirir.

⁶¹³ Robert Nisbet, *Muhafazakarlık/Düş ve Gerçek*, s.104.

⁶¹⁴ a.g.e., s.102-103-104. Arendt, “[P]roleterya diktatörlüğü’nün...iktidar ve şiddet tekeli, ulus-devletlerin son derece merkezileşmiş yönetimlerini model almıştı.” Arendt, a.g.e., s.344. Ulus devlet ve milliyetçilik Fransız Devrimi ile ortaya çıkmış, her ikisi de modern çağın “kesinlik” ve “düzen” fikrine bağlı kalarak “homojen” bir toplum yaratmak için toplum mühendisliğine soyunmuştur; tıpkı Fransa’da devrimcilerin soyunduğu gibi. Mesela Fichte, insanların iradesini eğitimle biçimlendirme ya da belirleme -aslında onları “iradesiz” hale getirme- konusunda Rousseau’yu takip etmiştir. Bkz., Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 96-97.

Burke, Fransız Devrimi'nin yol açtığı “kitle fikri”ne ve kitle demokrasisine endişeyle yaklaşmıştır. “İnsanlar kendi başlarına, izole vaziyette, başkalarından ayrı oldukları zaman sağduyuyla[basirete dayalı] hareket ederler; ancak, kitleler halinde hareket ettikleri zaman, özgürlük [güçtür/iktidardır]”⁶¹⁵ sözü onun kitleye itimat etmediğinin kanıtıdır. Burke, kitleye güvenmez. Peki, kitleye gerçekten güvenilebilir mi? Kitleler sağduyulu hareket edebilirler mi? Mesela Marx, kitleye güvenmiş midir? Marx'ın⁶¹⁶ ve en özgürlükçü liberallerden biri olarak karşımıza çıkan John Stuart Mill'in yazılarında kitleye karşı güvensizliği ya da kitleden korkuyu okuruz. Hem Marx hem de Le Play Fransız Devrimi'nin “burjuva demokrasisi”nden nefret eder. Çünkü onlara göre burjuva demokrasisi özgürlük ve refahın değil, yolsuzluk ve zorbalığın garantörüdür. Mesela Tocqueville için özgürlük, daima güçten özgürlüktür. Halbuki demokrasi neredeyse zorunlu olarak çok daha sert ve yoğun bir güç formudur.⁶¹⁷ Burke, Fransız Devrimi ile peyda olan bu güç formunun özgürlük ve eşitlik ile uzaktan yakından ilgisi olmadığını derin bir vukufıyla ortaya koymuştur.

Fakat modern çağda *demokrasi* (kitle demokrasisi) *özgürlük* ve *eşitlik*⁶¹⁸ adeta sorgulanamaz, eleştirilemez inanç formlarına ya da dine dönüşmüştür. Modern toplumun demokrasi modeli kuşkusuz en “ideal” haliyle Atina demokrasisidir. Fakat Atina gerçekten demokratik midir? Demokrasinin Atina'da “mutlak” anlamda tesis edilebildiğini varsaysak bile, bu demokrasinin hataları olmamış mıdır? Mesela Atina demokrasisinde defalarca siyasi, askeri veya hukuki yanlış karar alınmamış mıdır? Neredeyse tapınma ölçüsünde hayranlık duyduğumuz demokrasi Sokrates'i ölüme mahkum eden⁶¹⁹ demokrasi değil midir? Demokrasi, özgürlük demekse ve bu nedenle değerliyse, özgürlük ne demektir? İnsanlar haklı olarak köleliğin kötü olduğunu ve mutsuzluk kaynağı olduğunu düşünürler. Dolayısıyla yalnızca özgür olduklarında mutlu

⁶¹⁵ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.27.

⁶¹⁶ Marx, Fransız Devrimi'ni “ilerici” bir hamle olarak görür ve “kerhen” onaylar; fakat onun için bu devrim “burjuva devrimi”dir; proletarya devrimi değil.

⁶¹⁷ Chris Sparks and Stuart Isaacs, *Political Theorists in Context*, Routledge, London&New York, 2004, s. 179, 180; Robert Nisbet, *Muhafazakarlık/Düş ve Gerçek*, s.92; ss. 170-71. Kitlelerin güvenilebilirliği konusunda bkz., James Surowiecki, *Kitlelerin Bilgeliği*, çev.Osman Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009.

⁶¹⁸ “Mutlak eşitlik üzerinde direnmek, yeteneklerde görülecek eşitsizliklere bile izin vermez: ‘Onlar Cicero'nun dilini keser, Kopernikos'un gözlerini oyar; Shakespeare'i taşlar; işte Şigalef'in sizin için düşündüğü sistem bu! Ancak köleler birbirlerine eşittir; tiranlık olmadan yeryüzünde şimdiye dek özgürlüğün ve eşitliğin var olduğu görülmemiştir, ancak sürü içinde eşitlik ardır ve Şigalef'in öğrettiği eşitlik de budur.’” Dostoyevski'den iktibas eden, Andrzej Walicki, a.g.e., s. 473.

⁶¹⁹ “Jüri cinayeti” olarak da değerlendirilebilir. Bkz., John Dunn, a.g.e., s. 50, 51.

olabileceklerine inanma eğilimindedirler. Fakat modern çağın en ünlü “özgürlük filozofu” sayabileceğimiz John Stuart Mill bile özgürlüğün doğası gereği “mutluluk” sebebi olamayacağını dürüstçe itiraf etmiştir. “Acı çekmek de özgürlüktür.” “Bırakınız acı çeksinler!” Özgürlük mutluluktan ziyade, çoğu zaman mutsuzluk getirir. Herhalde Atina demokrasisinde yaşayan insanlar da mutluluklarını sadece “demokrasi”ye ya da özgürlüğe bağlamamışlardır. Kaldı ki Atina demokrasisi, sadece insanların mutluluğunu garanti altına alma çabasının ürünü değildir. Atina’da demokrasi (ve elbette günümüzde demokrasi) devlet güçlü olduğu takdirde ve ölçüde tesis edilebilmiştir. Güçsüz bir toplumda veyahut devlette demokratik bir yapılanmanın ortaya çıkmasını beklemek Godot’yu beklemek gibidir. Atina’da demokrasi tecrübesinin bize öğrettiği şeylerden biri budur.

“...Atina demokrasisinin pragmatik başarısının temel unsuru, devlet dininin, efsanelerinin ve geleneklerinin desteklediği o topluluk hissiydi...Yeteri kadar sayıdaki vatandaşa davranışlarını sınırlandıracak irade olmasaydı, bir tarafta kaos, diğer tarafta tiranlığı ne sınırsız katılım hakkıyla hakim Meclis, ne halkın jüri-mahkemeleri, ne görevlilerin halk tarafından seçilmesi, ne de çömlek sürgünü önleyebilirdi.” ...“Amerika’nın dindeki yeni buluşunun demokrasiyi ilahi ilan etmek olduğu doğrudur. ‘O’nun insanı kutsallaştırmak için öldüğü gibi biz de insanı özgürleştirmek için ölmeliyiz’: Yeni Dünya’nın Eski Dünya üzerinde gelişimine dair ‘Cumhuriyet’in Savaş Marşı’nın son kıtasında kutsallıkla özgürlüğün eşitliğinden daha iyi bir ifade var mıdır? Marş o kara günden [11 Eylül] sonraki haftalarda pek çok gözün yaşarmasına neden oldu. Buna benim gözlerim de dahil, ki ben O’nun insanı kutsallaştırmak için öldüğüne inanmıyorum. O yüzden demokrasinin dini güdüsünün sadece dindarlar için geçerli olduğunu hatırlamak önemlidir, hepimiz dindar değil fakat hepimiz demokratiğiz...Tanrı’ya itaat olarak algılanan demokrasi, yanlış anlaşılabilir bir demokrasidir. Demokrasi otoritenin teolojik açıdan açıklanmasında bir parçalanmayı ifade eder. Özgürlük gerçeğini özgürlüğün açıklanmasına tercih eder. Tanrı bizi özgür mü kıldı? Buna inanılanlar vardır. Fakat eğer özgürsek, Tanrı’nın karşısında da özgürüz demektir. Ve bu nedenle de insanı özgürleştirmek için ölmeliyiz.”⁶²⁰

“Özgürleşmek” ve “özgürleştirmek” ya da demokrasi için ölmek ve öldürmek demokrasinin etik-dışı, anti-demokratik ve anti-özgürlükçü boyutudur. Devrimcilerin demokrasiyi tesisinin bedeli vardır; gözyaşı, kan ve zulüm. Onlar, “demokratik” olmak için son derece paradoksal şekilde “anti-demokratik” tavrı benimser. Aslında buna “jakoben demokrasi” diyebiliriz. Fakat bu tanımlama, demokrasi-jakobenizm ilişkisindeki ölümcül paradoksun çözüldüğü anlamına gelmez. Ayrıca bu ölümcül paradoksa bir başka paradoksun eşlik ettiğini ileri sürmek de mümkündür: Özgürlük-eşitlik ilişkisindeki paradoks. Jakobenler aynı anda hem özgürlük hem de eşitlik talebinde bulunur. Eşitliği ve özgürlüğü aynı anda istemek, imkansız istemektir. Çünkü Burke’ün de meşhur ifadesiyle “eşitlemeye çalışanlar asla eşitleyemezler”.⁶²¹

⁶²⁰ M.I.Finley ve Leon Wieseltier’den iktibas eden, Loren J. Samons II, a.g.e., s.268, 269. Atina demokrasisinin değerlendirmesi, demokrasinin din olarak algılanması konusunda bkz., a.g.e.

⁶²¹ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.79.

Eşitlemeye çalışmak, özgürlüğün bütün koşullarını ortadan kaldırmaktır. Fransa’da devrimciler, hem özgür hem de eşit olma *ütopyasıyla* yola çıkmıştır. Fakat bu ütopya “ya...ya da mantığı” (ya devrimcilik ya ölüm) ile sonuçlanmış, özgürlüğün ve eşitliğin *kısmi imkanı* da yok edilmiştir.

Fransa’daki devrimciler özgürlük ve eşitlik söylemine sınırlararak Burke’ün devrim ve demokrasi kontekstindeki bir diğer eleştirisine zemin hazırlamıştır: Mülkiyete yönelik uygulamaların eleştirisi. Burke’e göre Fransız Devrimi aynı zamanda mülkiyete karşı devrimdir; çünkü devrimciler özel mülkiyete savaş açmıştır. Burke mülkiyetin önemi konusunda Locke, Adam Smith gibi “klasik liberal”ler gibi düşünme eğilimindedir. Mülkiyet ilişkiler düzeninin ve toplumun istikrarının temelidir. Mülkiyet eşitsizliğe dayalıdır ve bu eşitsizlik güvenlik ve iktidar sorununu beraberinde getirir. Fakat mülkiyet, bireylerin toplumdaki yerini ya da statüsünü belirlediği ölçüde, bireylere aynı zamanda toplumsal ve siyasi sorumluluklar yükler. Beraberinde getirdiği toplumsal ve siyasi yükümlülükler ile mülkiyet otorite, güvenlik, iktidarla bağlantılıdır. Mülk sahipleri aynı zamanda toplumsal ve siyasi meselelere katılan etkili aktörlerdir. Buradan mantıksal bir zorunluluk olarak iyi ve erdemli bir insan veya yurttaş çıkmıyor olsa bile mülkiyet buna imkan tanır. Burke’e göre “soyut akıl”dan yola çıkarak mutlak eşitliği ve özgürlüğü savunmak ve tesis etmeye kalkışmak, mülkiyetin geliştiği tarihsel süreci reddetmek, ütopyaya sarılmak ve daha despotik bir toplum yapısına sürüklenmek demektir.⁶²²

Fransız Devrimi, Burke’e göre eşitsizlikleri radikal şekilde ortadan kaldırmaya çalışan ve hatta insani bütün farklılıkları yok sayan bir anlayışın ürüdür. Gerçekten Fransa’da on sekizinci yüzyılın ortalarına doğru, yazılarında devrimin yapısını en iyi şekilde ortaya koyan *iktisatçılar* ya da *fizyokratlar* -kadim bütün kurumları hedef almış ve Devrim’in tesis edeceği yeni kurumları müjdelemişlerdi- eşitsizlikten ve hatta farklılıktan tiksindir.⁶²³ Burke onların *tasarladığı* türde bir eşitlik fikrine hiçbir zaman inanmamıştır.⁶²⁴ Çünkü ona göre toplumda *doğal* olan eşitlik değil, eşitsizliktir. Toplum

⁶²² Fatih Duman, a.g.e., ss.245-248; s.278.

⁶²³ Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, ss.246-247.

⁶²⁴ “Her insan, başkalarının hakkına tecavüz etmeden kendi başına her ne yaparsa yapsın, yaptığı şeyi kendisi için yapma hakkına sahiptir; marifet ve kudreti bir arada barındıran topyekun tüm toplumun makul bir kesiminin kendisi lehine yapacağı işlerden yararlanma hakkına sahiptir. Bu ortaklıkta, herkes eşit hakka sahiptir; ancak eşit şeylere sahip değildir. Bu ortaklıkta sadece beş şilini olan kimsenin beş şiline sahip olmaya hakkı olduğu gibi; beş yüz pound gibi daha büyük bir paya sahip olan kişinin de aynı

doğal ya da *kendiliğinden* gelişim sürecinde *doğal aristokrasi* üretmiştir ve son derece çetrefilli yetki ve sorumlulukları üstlenen bu *doğal aristokrasi* olmaksızın ya da onun disiplini ve değerleri altında birleşmeksizin bir halkın varlığından söz etmek de mümkün olmayacaktır.⁶²⁵ Bu nedenle o, Fransa'daki devrimcilerin Kilise'nin mallarına el koymasından, soylulara ve din adamlarına yönelik uygulamalardan son derece rahatsızdır. Soyluların da aralarında yer aldığı yargıçların bulunduğu mahkemeler 1790'da lağvedilmiş ve bütün ara kurumlar yıkılmıştır. Fakat Kilisenin mülküne el koyan devrimciler bakanların, sermayedarların, bankerlerin mülküne dokunmamıştır. Burke'e göre bütün düzenlemelerle, yozlaşan mülkiyet sisteminden karlı çıkan oligarşi iktidarın sahibi olacaktır: *Assignat* müdürlerinden oluşan kent toplulukları, aracılar, para simsarları, spekülörler vb. Böyle bir oligarşi de eşitlik ve insan hakları ütopyasını karabasana dönüştürecektir.⁶²⁶

Burke'ün en keskin eleştirilenlerinden biri olan Mary Wollstonecraft, onun mülkiyet, güvenlik ve özgürlük anlayışının yalnızca soyluları gözettiğini, yoksulların mülkiyetinin hiçbir zaman güvende olmadığını, Fransa'daki eşitsiz yapıdan dolayı halkın acı çektiğini savunmuştur. Ancak Burke, yoksulların sefaleti konusunda duyarsız bir devlet adamı değildir. Onun İrlanda'daki yoksullara dair çözüm önerileri bunun kanıtıdır. Burke, Fransa'da reformdan yanadır, devrimden değil. Ayrıca bu reform ile burjuvazinin haklarının tanınmamasına yönelik bir iddiası da yoktur; o yalnızca devrimin radikalliğine ve soylulara uygulanan zulme karşıdır.⁶²⁷ Fransa örneğinde mülkiyete müdahale Burke'ü korkutmuştur, çünkü o, müsaderenin İngiltere'de bir kaynak ya da çözüm bulma yolu olarak benimsenmesinin korkunç sonuçlar doğuracağını düşünmektedir.⁶²⁸ "Mülkiyet dağıtıldıkça mülkiyeti savunma gücü zayıflar. Mülkiyet dağıtıldığında, kişi başına düşen pay, aslında kişinin bir hevesle arzu

şekilde elinde tuttuğu miktara sahip olma hakkı vardır. Ancak, beş şilini olan kişi, üretilen mevcut mallardan eşit pay almadığı gibi; ben başka bir varlıktan ziyade sivil toplumsal insan üzerinde kafa yorduğum için, insanın sivil bir toplumda doğrudan asli hakları arasında olduğunu reddettiğim, her bireyin devletin yönetiminde sahip olması gerektiğine inanılan güç, yetki ve kontrolden de eşit pay almamaktadır." Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.91-92.

⁶²⁵ Edmund Burke, "An Appeal From The New to The Old Whigs", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV, ss. 175-177, 183; Fatih Duman, a.g.e., s.244.

⁶²⁶ Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.173,174, 255, 162-164, 268. Duman, a.g.e., ss.313-314.

⁶²⁷ Fatih Duman, a.g.e., s. 313, 336-339.

⁶²⁸ Burke, a.g.e., s. 215.

ettiği paydan daha az olur; ve kişi, başkalarının birikimlerinin dağıtılması yoluyla mülkiyet edinme hüsnükuruntusuna kapılabilir.”⁶²⁹

Aslında devrimler, Burke’e göre neredeyse doğası gereği mülkiyete müdahale formlarıdır. Onun Fransa örneğinde eleştirdiği mülkiyet gaspı daha önce İngiltere’de de gerçekleşmiştir. Mesela XIII. Henry de mülkiyete müdahale etmiştir, fakat Burke bu müdahalenin parlamentonun onayıyla gerçekleştiğini belirtir. Kaldı ki ona göre Henry bir tirandır.⁶³⁰

Hiç kuşkusuz mülkiyete müdahale meselesinin temelinde mülkiyetin kaynağı tartışması vardır. Fakat biz burada liberallerin, sosyalistlerin, anarşistlerin giriştiği mülkiyetin kaynağı tartışmalarına değinmeyeceğiz. Çünkü bu tartışma metnin kapsamını ve amaçlarını aşıyor. Fakat özellikle vurgulamak istediğimiz husus Burke’ün mülkiyete müdahale ile ilgili tespitlerinin veya ferasetinin ihtişamıdır.

“Devrimler, müsadere için çok uygun görünmektedir; ve gelecekteki müsadereleyse hangi tiksindirici isimler altında müsaade edileceğini bilmek mümkün değildir...Fransa’da yaşanan müsadere diğer ulusları da harekete geçirip geçirmeyeceği tartışılabilir. Bunun ahlak dışı bir açgözlülüğünden kaynaklanmadığını söylüyorlar. Geniş kapsamlı, yerleşmiş ve batıl bir kötülüğün benimseyebileceği ulusal politikanın büyük bir kriter olduğunu söylüyorlar. Politikayı adaletten ayırırken yaşadığım güçlük de işte bu. Bizzat adaletin kendisi, sivil toplumun her daim geçerli yüce bir politikası olarak gözler önünde duruyor. Bu politikadan açık bir sapış, her ne koşulda olursa olsun, neticede politikasız kalma şüphesini de beraberinde getiriyor.”⁶³¹

Yirminci yüzyıl devrimlerinde mülkiyete müdahale programı, devrimcilerin *tasarladıkları* “mükemmel” topluma ulaşabilmeleri için çok daha katı ve acımasız boyutlarıyla uygulamaya sokulmuştur. Burke, devrimlerin mülkiyete müdahaleye yönelik özünü ortaya koyarken ve gelecekte bunun nasıl uygulanabileceğine dair endişelerini ifade ederken sanki yirminci yüzyılı görüyor gibidir. Onun bu ferasetini keskinleştiren olay kuşkusuz Fransız Devrimi’dir. Devrim, topluma “adalet” getirmek isteyen devrimcilerin ya da jakobenlerin korkunç adaletsizliklerine sahne olmuştur. Burke’e göre devrimciler mülkiyete müdahale ederek ve insanları katlederek “adalet”i tesis etmeye çalışan metafizikçilerdir.

Onların “adalet”i (sözde adaleti), benimsedikleri “insan hakları” fikri üzerinde yükselir. Buna göre Fransız Devrimi bir “insan hakları devrimi”dir. Fakat aslında Fransız Devrimi bir “demokrasi devrimi” şeklinde nitelendirilemeyeceği gibi, “insan hakları devrimi” olarak da görülemez. Çünkü Burke’e göre ilkin, tarihte bu tür “soyut

⁶²⁹ a.g.e., s. 81. Duman, 245-246.

⁶³⁰ Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi/Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. Necla Arat vd., Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 351; Fatih Duman, a.g.e., s.305,306.

⁶³¹ Burke, a.g.e., s.216, 217.

haklar” yoktur. İkincisi devrimciler, bu *farazi* “haklar”ı sabık sistemden çok daha acımasızca çığnemiştir. Burke, onların “insan hakları”nın sosyal ve siyasi haklar dikkate alınmaksızın *kurgulanmış soyut haklar* olduğunu vurgular. Çünkü ona göre haklar ve özgürlükler ancak sorumluluklar ve sınırlamalar ile birlikte anlamlıdır.

“Bu beyefendilerin ellerinde tuttıkları insan hakları, var olduğu süre boyunca hiçbir hükümetin güvenlik ya da adil ve şefkatli bir idare peşinde koşmasına izin vermez...Devlet, varlığını devletten bağımsız sürdürebilen ve çok net bir şekilde ve son derece soyut bir mükemmellik içinde var olabilen; gel gör ki fiiliyatta kusuru da bu soyut mükemmellik olan doğal haklara bağlı olarak yaratılmamıştır. Ancak bu hakların soyut mükemmelliği, aynı zamanda pratik kusurlarıdır...[İnsan hakları kontekstinde]...insanoğluna ve özgürlüklerine getirilen kısıtlamalar da hesaba katılmalıdır. Ancak, özgürlük ve kısıtlamalar, zamana ve duruma göre değişiklik gösterdiği ve üzerinde sonsuz sayıda değişiklik yapılmasına imkan verdiği için, bu özgürlük ve kısıtlamalar soyut bir kurala bağlanamaz; nitekim özgürlük ve kısıtlamaları soyut bir kural etrafında tartışmaktan daha ahmakça bir şey de yoktur...Bu teorisyenlerin yapmacık hakları, hep aşırı uçlardadır; ve...metafiziksel olarak doğru [oldukları kadar] ahlaken ve siyaseten yanlıştır. İnsanoğlunun hakları, bir nevi arada kalmış, tanımı mümkün olmayan, ancak ayırt edilmesi de imkansız olmayan haklardır. İnsanoğlunun yönetimle ilgili hakları ise, kendi yararına olan haklardır; ve iyi ve kötü arasındaki uzlaşmalarda, bazen de kötü ile kötü arasındaki uzlaşmalarda, genel olarak farklı iyiler arasındaki dengelerde görülmektedir. Siyasi akıl yürütme, gerçek ahlaki zümreleri, ahlaken ve metafizik haricinde ya da matematiksel olarak toplayan, çıkararak, çarpan, bölen bir hesaplama anlayışıdır...[İ]nsanın makul olmayanı ve yararına olmayanı istemeye hakkı yoktur.”⁶³²

Meşruiyetini “insan hakları”nda temellendirmeye çalışan devrimcilerin eylemleri katiyen makul değildir.⁶³³ Burke’ün “insan hakları”na ilişkin bu görüşleri, bu hakların ilk ve en kararlı savunucularından Thomas Paine’in büyük tepkisini çekmiştir. Ona göre Burke, bu hakların sosyal ve siyasi haklarla birlikte anlamlı olduğunu savunduğu için siyasi iktidarın “sınırsızlığı”nı, “keyfiliği”ni öne çıkarmakta ya da benimsemektedir.⁶³⁴ Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere Burke hiçbir zaman mutlak monarşi taraftarlığına soyunmamış; daima sınırlı bir yönetim ve sınırlı insan anlayışını savunmuştur.

Burke, İngiltere’deki Haklar Beyannamesi’nin sınırlı yönetimi garanti altına aldığını ileri sürer ve şöyle der: “I.Charles’in...Haklar Beyannamesi’nde parlamento, oy verme hakkının ‘insan hakları’ gibi soyut prensiplerle değil, İngilizlerin hakları ve atalarından aldıkları bir miras olduğunu iddia ederek; krala, ‘Tebaan, bu özgürlüğü miras almıştır’ demiştir...[Oysa devrimciler] sağlam miraslarını, her türlü vahşi ve kavgacı ruh ile paramparça edecek muğlak ve hayali haklara tercih etmişlerdir.”⁶³⁵

Paine’e göre ise bu “hayali” haklar uğruna, “uluslar için nimet” olarak adlandırdığı devrim gerçekleştirilebilir; hatta gerçekleştirilmelidir; bu haklar uğruna kan

⁶³² Burke, a.g.e., s.90, 92, 93, 95, 96.

⁶³³ Makul olan rasyonel olan ile eşitlenemez; makul, akla uygundur, “akla dayalı” değil. J.-F. Lyotard ve J.-F. Thébaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s.149.

⁶³⁴ Thomas Paine, *İnsan Hakları*, çev.Mehmet Osman Dostel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.133.

⁶³⁵ Burke, a.g.e., s.59.

dökülebilir, kral, soylular ve halktan insanlar katledilebilir. Aslında Paine, Fransız Devrimi'nin yöneticiye ya da şahsa karşı bir devrim olmadığını, devrimcilerin hedefinin başlangıçtan itibaren "İnsan Hakları"ni tesis etmek olduğunu savunmaktadır.⁶³⁶ Fakat bu durumda Paine'in şu sorulara cevap vermesi mümkün değildir: Kral neden ve niçin öldürülmüştür? Paine'in de kabul ettiği üzere kendinden önceki yönetimlerden çok daha ılımlı bir yönetim niçin radikal bir tepkiyle karşılaşmıştır? Kralın ve daha çok sayıda insanın giyotine layık görülmesi insan haklarına aykırı değil midir?

Paine, Burke'ü, Fransız Devrimi'ni anlamamakla itham etmekte ve Devrim'in bir "zihniyet devrimi"nin ya da değişiminin sonucu olduğunu belirtmektedir.⁶³⁷ Fakat Paine'in Burke'ün Fransız Devrimi'ni anlamadığına yönelik suçlaması yersizdir, çünkü Burke de Devrim'i bir zihniyet değişiminin sonucu olarak yorumlamıştır. Fakat Paine'in aksine bu "zihniyet devrimi"ni ya da değişimini hastalıklı bulmuştur. Halbuki Paine, modern çağın bu zihniyet değişiminin beraberinde getirdiği devrimlerle, temsili demokrasi,⁶³⁸ cumhuriyet ve ticaretle toplumların neredeyse bütün sorunlarının çözüleceği ve bütün dünyanın barış içinde yaşayacağı yanılışına kapılmıştır.⁶³⁹ İnsan hakları teorisini Paine'e göre "hükümet sisteminde devrim", "İnsan Hakları Beyannamesi" ve anayasa ile egemenlik millete verilmiş olacak, ahlak ile siyaset harmonisi sağlanacak, ülkelerin refah seviyesi yükselecek ve savaşlar sona erecektir. Fransa, "İnsan Hakları" konusunda Amerika'yı takip ettiği gibi, anayasa konusunda da İngiltere Fransa'yı takip edecektir.⁶⁴⁰ Fakat Paine'in bu iyimser tahminleri Burke'ün tahminlerinin başarısına ulaşamamıştır.

İlkin "İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi"nde yer alan ifadelerin ya da önermelerin eleştiriye ve çürütülmeye açık olduğunu söyleyebiliriz; mesela insanlar gerçekten "hür ve eşit haklara sahip"olarak" mı doğarlar? Egemen millet midir, yoksa nihai kararı veren midir? Kanun gerçekten "genel iradenin ifadesi" midir? Bunlara benzer daha birçok soru siyaset teorisi ve felsefesinin gündemini meşgul etmektedir. İkinci olarak Paine'in ileri sürdüğünün aksine ahlak-politika ilişkisi ya da harmonisi sorunu çözülebilmüş bir sorun değildir. "Hükümet sisteminde devrim", temsili

⁶³⁶ Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, ss.146-147.

⁶³⁷ Thomas Paine, *İnsan Hakları*, s.104.

⁶³⁸ Paine, monarşinin savaşa ve her tür yozlaşmaya zemin hazırladığını savunurken temsili demokrasi ve cumhuriyeti yere göğe sığdıramaz.

⁶³⁹ Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, ss.254-256; 329, 334.

⁶⁴⁰ Paine, *İnsan Hakları*, ss.163-165; 149, 181.

demokrasi, cumhuriyet ve ticaret de toplumların refah seviyesini belirli ölçüde yükseltmiş olsa bile, başka birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Ayrıca Paine'in savaşların sona ereceği yönündeki fazlasıyla iyimser beklentisi ya da tahmini de gerçekleşebilecek gibi görünmemektedir. Paine, savaşın kaçınılmazlığını ve barışın istisnailiğini anlayamamıştır. Son olarak İngiltere'nin anayasa konusunda Fransa'ya takip edeceği yönündeki öngörüsü de boşa çıkmış, iki yüzyılı aşkın bir süredir anayasa yapmamıştır.

Aslında “haklar” tartışması kontekstinde de Fransa, Paine'in ileri sürdüğünün aksine yalnızca İngiltere'den değil, Amerika'dan da ayrılır. Örneğin Arendt'e göre Fransızların “insan hakları”ndan anladığı şey ile Amerikalıların anladığı şey aynı değildir. Arendt bu noktadan hareketle Burke ile “insan hakları” teorisini Paine'in savaşında Paine'in değil, Burke'ün haklı olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴¹

“[Z]ira tarihte İnsan Hakları Bildirgesi'ne kaynak olabilecek hiçbir dönem yoktur. Önceki yüzyıllarda, insanların Tanrı ya da ‘tanrılar’ önünde eşit oldukları fikri kanıksanmış olabilirdi; çünkü bu kanıksamanın kökü Hıristiyanlığa değil, Roma'ya dayanıyordu: Romalı köleler, dini kurumlara tam üyelik hakkına erişmişlerdi ve kutsal yasanın sınırları dahilinde yasal durumları da özgür insanınkiyle aynıydı. Gelgelelim insanların doğumla kazandıkları devredilemez siyasi hakları, bizden önceki bütün çağlarda, tıpkı Burke'e görüldüğü gibi görünmüş olmalıydı; zira bir kavram karmaşası söz konusuydu. Şu da ilginçtir ki, ‘insan’ (*man*) ile eş anlamda olan Latince *homo* sözcüğü, köken olarak, insandan başka bir şey olmayana, dolayısıyla da hakları olmayan kişiyi, köleyi imliyordu...İnsan hakları'nın çeşitli çıkmazları vardır ve Burke'ün bunlara karşı meşhur savunması ne köhne ne de ‘gerici’dir. İnsan Hakları Bildirgesi'nin kendine model almış olduğu Amerikan Haklar Bildirgesi'nden farklı olarak bu haklar, insanın siyasi konumundan ayrı olarak onun doğasına içkin olan öncelikli pozitif hakları ifade etmişti ve aslında bu şekilde, siyaseti doğaya indirgemeye çalışmıştı. [Amerikan] Haklar Bildirgesi ise, bütün siyasi iktidar üzerinde kalıcı kısıtlama kontrolleri kurmak demektir ve böylece siyasi topluluğun olduğunu ve siyasal iktidarın da işlediğini ön varsaymıştı. Devrim'in anladığı şekliyle Fransız İnsan Hakları Bildirgesi, siyasal iktidarın kaynağını oluşturmak, siyasi topluluğun kontrolünü sağlamak değil, onun temelini atmak anlamına geliyordu. Yeni siyasi topluluğun, insanın doğal haklarına, yani doğal bir varlık olmaktan başka bir şey olmaması dolayısıyla edindiği haklara, yani ‘beslenme, giyinme ve türünü devam ettirme’ gibi yaşamsal ihtiyaçları edinme haklarına dayandığı varsayılmıştı. Ayrıca bu haklar, hiçbir yönetimin ve siyasal iktidarın dokunmaya ya da ihlal etmeye hakkının olmadığı siyaset-öncesi haklar olarak değil, yönetim ya da iktidarın bizatihi özü ve nihai amacı olarak anlaşılıyordu. Ancien regime de kendi uyruklarını özgürlük ve yurttaşlık haklarından ziyade yaşam ve doğa haklarından mahrum etmekle suçlanmış olarak kalmıştı.”⁶⁴²

Arendt'in de belirttiği üzere Fransız devrimcilerinin öne sürdüğü insan hakları, siyasi yapıdan bağımsız “insanın insan olarak hakları”dır ve bu haklar, insanın “yurttaş olarak hakları” ile bir tutulmuştur. Ancak ona göre bu haklar, aslında yurttaş

⁶⁴¹ Hannah Arendt, a.g.e., s. 57, 58.

⁶⁴² a.g.e., ss. 57-58; 140-141. Arendt “totalitarizmi Edmund Burke'ün ironik bir intikamı olarak görüyordu. Fransız Devrimi'nin gerçekte sadece devletlerin yurttaşlarına temin edebilecekleri birtakım ‘doğal haklar’ı idealleştirerek, bir şekilde soyut bir insanlık varsayan insan hakları felsefesinin hayal ürünü karakterine olan acımasız eleştirisi aslında yanlış değildi.” Enzo Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu/Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, çev.Zeynep Bursa, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s.84.

haklarından daha fazlasını değil, daha azını içerir. Fransa’da yurttaş haklarını kaybedenler son çare olarak insan haklarına sarılmıştır. Nitekim Arendt, bizi, devrimcilerin düştüğü bu hataya düşmememiz için uyarır.⁶⁴³ Arendt’in de ortaya koyduğu üzere Burke’ün devrimcilerin “insan hakları”na ya da “doğal haklar”ına yönelik eleştirileri yerindedir.

Aslında devrimcilerin insan hakları doktrinini çağa damgasını vuran akımla; “Hümanizm”le birlikte düşünmek gerekir. Hümanizm “insan sevgisi” ya da “insancılık” değil, “insancılık”tır. Hümanizm, modern insan hakları fikrinin doğuşunda büyük hisse sahibidir. Fransız Devrimi de “insan”a (aslında atomize bireye) odaklanan “hümanistik” bir “proje”nin ya da “hümanistik ütopya”nın ürünüdür. Bu hümanistik ütopya, rasyonalizmden mülhemdir; rasyonalizm, aynı zamanda bir hümanizm formudur. “İnsan doğası”na, Akıl’ın sınırsızlığına ve Akıl’dan yola çıkılarak “eşitliğe, özgürlüğe” kardeşliğe” dayalı mükemmel bir toplum yaratılabileceğine inanç devrimcilerin en önemli motivasyonu olmuştur. Fransız Devrimi, Tanrı’nın yerine insanı ya da “insan-Tanrı”yı ikame eden, tarihi, toplumu ve insanı Akıl yoluyla belirleyebileceğine, biçimlendirebileceğine inanan bir zihniyetin ürünüdür. Fransız Devrimi, büyük harfle “Akıl Devrimi”dir. Devrim’in, Akıl Devrimi olduğunu reddeden ve Fransız Aydınlanma filozoflarının da yalnızca Akıl’ı vurgulamadığını öne süren yorumculara rağmen bir Akıl Devrimi’dir. Devrim’i coşkuyla karşılayan Thomas Paine’in (“hükümet konusunda şafak sökmekte, insanoğlunun üzerine görülmedik bir Akıl güneşi doğmaktadır”) ve Mary Wollstonecraft’ın da onayladığı üzere Devrim, Akıl’ı merkeze almıştır. Fransız Devrimi’ni selamlayan İngiliz düşünürler Fransızların Akıl’larını kullandıklarını, İngilizlerin de kullanması gerektiğini ileri sürmüştür.⁶⁴⁴ Fakat ne garip bir tesadüftür ki(!) devrim destekçisi, aynı zamanda Fransız Ulusal Konvansiyon üyesi Thomas Paine, terör sırasında tutuklanmış, Fransız vatandaşlığından çıkartılmış, fakat buna rağmen Fransa’da kalmıştır. Hayatının geri kalanında İngiltere’ye dönmemiş, ölümü ise Amerika’da karşılamıştır. Yine Fransız Devrimi’nin hayranı İngiliz vaiz Priestley de Fransızların, kendisini ulusal mecliste koltukla onore etmesine rağmen yaşamak ve ölmek için Amerika’yı seçmiştir.⁶⁴⁵ Amerika onlara,

⁶⁴³ Arendt, a.g.e., ss. 196-197.

⁶⁴⁴ Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev. Faruk Gültekin, Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2013, s. 328; Fatih Duman, a.g.e., s.342.

⁶⁴⁵ Gertrude Himmelfarb, a.g.e., s.94. “Karşı-devrim” ve “Amerika Birleşik Devletleri” tabirlerini icat eden Paine, Amerikan Devrimi sonrasında Amerika’da kendine yer bulamadığı için İngiltere’ye dönmüş,

“hümanistik ütopya”nın asıl vatani Fransa’ya nazaran çok daha özgürlükçü görünmüş olmalı!

Modern çağ (özelde Fransa) hümanizme (“insan merkezçiliğe”/insancılığa”) bağlı olarak “insan”a odaklanıyor gibi görünse de aslında “insanlığa” odaklanmıştır; çünkü insanlık temizdir, masumdur, saftır, soyuttur ve “uzak”tır; çünkü “Komşu”yla ilişki zordur, bütün dünyaya açılmak bunun sonucudur.⁶⁴⁶ İnsanlık fikrine bağlı kalarak iyimser olmak kolaydır; fakat bu fikre bağlı kalarak “insan”ı, insanları gözden çıkarmak da kolaydır. Fransa’nın bütün iyileri kötülere karşı birleşmelidir. “Dünyanın bütün iyileri kötülere karşı birleşmelidir.” “İyiler,” kötülüğü ancak ve ancak “kötüler”e “kötülük” yaparak yenebilirler. Dolayısıyla “iyilik” yapmak “kötülük” yapmayı gerektirir. “Omlet yapmak için birkaç yumurta kırmak gerekir.” İnsanlık için halktan insanlar, soylular öldürülebilir. “İnsanlık adına merhametle, aşkla insan dışı ol”unabilir.⁶⁴⁷ Merhamet bile zulme dönüşebilir. Carl Schmitt, modern çağın “insanlık” kavramına ve anlayışına dost-düşman ayrımı konstekstinde şu vurucu eleştiriyi getirir:

“İnsanlık savaş yürütemez, çünkü düşmanı yoktur; en azından bu gezegende. İnsanlık kavramının kendisi düşman kavramını dışlar, çünkü düşman da öte tarafta insan olmayı sürdürmektedir ve bu nedenle iki kavram arasında özgül bir fark bulunmaz. Savaşların insanlık adına yürütülmesi bu basit gerçeğin inkarı anlamına gelmez; aksine özel, derin bir siyasi anlam taşır. Bir devlet insanlık adına siyasal düşmanı savaştığında, bu, insanlığın savaşı olmaktan ziyade, bir devletin, savaştığı düşmanı karşısında evrensel kavramı tümüyle tasarrufu altına alma savaşı anlamına gelir. Amacı da, tıpkı barış, adalet, gelişme, medeniyet kavramlarının kötüye kullanılmasında olduğu gibi, düşmanı aleyhine kendisini bu evrensel kavramla özdeşleştirmek, kavramı sahiplenmek ve düşmanın bu kavrama dayanmasını engellemektir. ‘İnsanlık’ kavramı, emperyal genişleme faaliyetlerine ve ahlaki-insancıl karakteriyle de ekonomik emperyalizmin kullanımına çok elverişli, ideolojik bir aygıttır. Proudhon’un söylediği bir söz, küçük bir değişiklik, meseleyi aydınlatır: Kim insanlıktan bahsediyorsa, aldatmak istiyordur. ‘İnsanlık’ kavramının kullanılması, insanlığa dayanılması, kavramın ele geçirilmesi, - nihayetinde böylesine yüksek kavramların bazı sonuçlara yol açmaksızın kullanılması mümkün olmadığından- sadece şu korkunç talebi açığa vuruyor olabilir: Düşmanın insan niteliği kabul edilmez, düşman *hors-la-loi* (hukukdışı) ve *hors l’humanité* (insanlık düşmanı) ilan edilir, böylelikle savaş en uç noktada insanlıkdışı bir yere sürüklenir. Ama apolitik bir kavram olan insanlığın, yüksek siyasete alet edilen kullanılışı dışında insanlığın savaşından söz edilemez. İnsanlık siyasal bir kavram değildir; kavrama denk düşen bir siyasal birlik ya da topluluk ve *statü* yoktur. 18.yüzyılın insancıl insanlık kavramı o dönemdeki aristokrat-feodal ya da korporatif düzenin ve ayrıcalıklarının tartışmalı bir reddi niteliğindedir. Doğal-hukukçu ve liberal bireyci doktrinlerde insanlık kavramı evrenselidir; yani yeryüzündeki tüm insanları kapsayan sosyal nitelikli ideal bir kurgu ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini

fakat 1791’de tamamladığı *İnsan Hakları* metninde Britanya yönetimi, hükümeti, anayasası ve toplumuna yönelik ağır eleştirileri nedeniyle vatan haini ilan edilmiştir. Bu nedenle Fransa’ya kaçmak zorunda kalmış ve Fransız Meclis’inde yer edinmiştir. Fakat Paine burada da huzur bulamamıştır. Onun açısından daha umut kırıcı olan Amerikan Devrimi sürecinde kendisinden destek bekleyen George Washington’ın, 1793-94 Terör Dönemi’nde onu kendi kaderine terketmesidir. *İnsan Hakları*’nda övgüler düzdüğü Washington, Paine için artık yolunu şaşırması ya da zaten hiç bulamamış “bir döneke veya sahtekar”dan başka bir şey değildir. Peter Linebaugh, “Önsöz”, Paine, a.g.e., s. 29, 31.

⁶⁴⁶ İngiliz muhafazakar Gilbert Keith Chesterton (1874-1936)’ın bu görüşü için bkz., Nuray Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık”, *Toplumbilim*, 7/1997, s. 57.

⁶⁴⁷ İktibas için bkz., Hannah Arendt, a.g.e., s. 115.

kapsayan bir sistemdir. Ancak bu sistem mücadeleye dair gerçekçi olasılığın ortadan kalktığı ve her türlü dost-düşman ayrımının olanaksız kılındığı bir anda gerçek anlamda varolabilir. Evrensel toplumda siyasal birimler olarak halklar olmayacağı gibi, mücadele eden sınıflar ve birbirine düşman gruplar da olmayacaktır.”⁶⁴⁸

Burke, Schmitt'in bu görüşlerini onaylar mıydı? Kuşkusuz onaylardı. Schmitt'in yukarıda vurgulamak için özellikle uzun bir iktibasta bulunduğu görüşleri “insanlık” fikrinin modern çağın kurgusu olduğunu ortaya koyar. “İnsanlık” fikri modern çağda “insanlara” zulmetmek için kullanılacak “evrensel” ideolojik bir araca dönüşmüştür. “Hümanistik devrimci ahlak” “insanlık sevgisi”ne inanır, “insan sevgisi”ne değil. Dolayısıyla “insan hakları” da Burke’ün de savunduğu gibi soyut ve kurgusal haklar olarak kalır. “[K]atliam, işkence, idamlar! İşte sizin insan haklarınız bunlardan ibaret. Düşüncesizce yapılan ve utançla geri çekilen metafizik beyanatların meyveleri bunlar!”⁶⁴⁹ Burke, bu soyut “insanlık” ve insan merkezli sınırsızlık fikrinin nelere sebep olabileceğini çok erken bir tarihte görmüştür. Onu bizim için bu kadar önemli bir şahsiyet haline getiren şey budur.

Modern çağda ütopya, hümanizm, rasyonalizm ve teknolojinin evliliğinden totaliter ve otoriter rejimler doğmuştur.⁶⁵⁰ Burke, insanın sınırlı bir varlık olduğunu, gelenekleri, geçmişi reddetmenin aslında yeni ve kusursuz bir toplumla değil, ucube bir toplum yapısıyla sonuçlanacağını vurgularken bizi bu totaliter rejimlere karşı uarmaya çalışıyor gibidir.

Modern devrim fikri, insanın tarihin gidişatını belirleyebileceğine dair hümanistik ütopyanın ürünüdür. Bu hümanistik ütopya, Burke’ün de öngördüğü üzere “zorunlu” olarak terörle sonuçlanmıştır. Fransız Devrimi ve özellikle Bolşevik Devrimi örneğinde terörü “talihsiz bir sapma” olarak değerlendirenler devrimin doğası gereği şiddet içerdiğini görmezden gelir. Fakat bu devrimlerde “talihsiz sapma(ları)”yı savunanların şu soruya cevap vermeleri gerekir? Devrim ne zaman başlamış, ne zaman bitmiştir? Devrimci terörü, devrimin dışında tutmak isteyenler için devrim 1789’da olup bitmiştir. Fakat devrim bir süreç ise devrimciler “sapma” olsun ya da olmasın Fransız Devrimi’nin terörünü de sahiplenmek zorundadır. Ayrıca devrimci terör gerçekten de sapma mıdır? Fransa’da, Rusya’da, Çin’de, Almanya’da terör sapma mıdır? Bu sapmaları mesela, Hitler’in, Stalin’in, Mao’nun, Pol Pot’un ruh haliyle ya da psikolojik

⁶⁴⁸ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, ss.74-76.

⁶⁴⁹ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.303.

⁶⁵⁰ Bu konuda bkz., Zekeriya Tüysüz, *Siyaset Teorisinde Mükemmeliyetçilik*, Liberte Yayınları, Ankara, 2009.

sorunlarıyla mı açıklayacağız? Ya da mesela devrimci terör “büyük ihanetler”in sonucu mudur? “Bu ihanetler” diyor Furet “gerçekte varolsalar da olmasalar da –varoldukları kesindir ama, sayıları devrimci militanın sandığından azdır – Devrim onları gelişmesinin birer koşulu biçiminde icat eder; çünkü jakoben ve terörist ideoloji, siyasetin ahlak görünümüne büründüğü ve gerçeklik ilkesinin kaybolduğu oranda bitmek bilmezleşen bir arttırım mekanı olarak, siyasi ve askeri koşullardan bağımsız, geniş çapta özerk bir merci biçiminde işler.”⁶⁵¹

“Şayet barış zamanında halk hükümetinin temeli erdem ise, devrim zamanında halk hükümetinin temeli erdem ve terördür; terörsüz erdem güçsüzdür; erdemsiz terör ise cinayettir” diyordu Robespierre.⁶⁵² Bir engizitörün acımasızlığını aratmayacak ünlü jakoben Saint-Just’a göre terör “ne kadar acı verici olursa olsun, siyasi mikrobun ya da hastalığın yok edilmesi için zorunlu bir uygulama”dır. Bakunin, Lenin, Troçki, Stalin, Hitler, Mao da devrimci şiddeti ve terörü işte bu şekilde meşrulaştırmışlardır. Fransız Devrimi ile yirminci yüzyılın totalitarizmi arasında farklılıklar olsa da, J.L. Talmon ve Hannah Arendt gibi isimlerin, Tocqueville, Burckhardt ve Taine’in düşüncelerini takip ederek ortaya koydukları üzere Fransız Devrimi ile totaliter rejimler arasında neredeyse tartışmasız bir süreklilik vardır.⁶⁵³

J.G.A. Pocock gibi teorisyenlerin ileri sürdüğü gibi Burke’ün Fransız Devrimi’nden beklediği de “yalnızca terör değil, Nazizm, Red Guards (Kızıl Muhafızlar), Kızıl Kmerler gibi canavarlıklar/gaddarlıklardı. Burke’ün insan idrakini bütün sosyal sınırlamalardan azat eden Devrim’in ‘dehşet verici enerjisi’ni tasvir eden *Kral Katili Barış Üzerine Mektuplar*’ı neslinin 1984’üydü.” Pocock’a göre Burke, “totalitarizm teorisini keşfeden” bir “kahin”dir.⁶⁵⁴ Fransız Devrimi’ni “doktrin ve teorik dogma devrimi”⁶⁵⁵ olarak gören Burke, Fransız Devrimi’nde totaliter rejimlerin

⁶⁵¹ François Furet, a.g.e., s. 113, 191. “*Napolyon, devrimci Terör*’ün, gene Devrim’in kurmuş olduğu *burjuva toplumuyla* siyasetine karşı son savaşı oldu...Napolyon, devleti henüz *kendi kendinin ereği*, burjuva toplumunu ise *hür iradesi* olamayacak bir ast, yalnızca bir sermaye kaynağı olarak görüyordu. *Sürekli devrimin yerine sürekli savaşı geçirerek Terör’ü tamamladı.*”Marx’tan aktaran, Furet, a.g.e., s.193.

⁶⁵² Robespierre, “‘insanlığı (humanity) idealize eden fakat...insanlardan hoşlanmayan’ modern ütopyacı diktatörlerin bir örneği[dir.] Drew MacIag’tan iktibas eden, Duman, a.g.e. s.536.

⁶⁵³ Robert Nisbet, *Muhafazakarlık/Düş ve Gerçek*, s.58, 62.

⁶⁵⁴ Himmelfarb, a.g.e., s.92.

⁶⁵⁵ Burke, “Thoughts on French Affairs (December, 1791)”, The Works of the Right Honourable Edmund Burke, Vol. IV, s.319.

köklerini bulmuş ve “ideolojik fanatizm çağının ilk ideolojisi” olarak karşımıza çıkan “silahlı doktrin”e; Jakobenizme savaş açmıştır.⁶⁵⁶

Devrimin jakobenizminin, radikalliğinin ve “romantizm”inin arka planında ise uzun bir binyılcılık geleneğine rastlamak mümkündür. Modern binyılcılar, kurtuluşu “*gnosis*”te, “kesin bilgi”de ve akılda arayan (mesela erken dönem Hıristiyan gnostikler dünyadaki kurumları kusurlu bulmuş ve onlara karşı çıkmıştır) zihniyeti sekülerleştirmiş ve Gnostisizmin aksine “akıl ve erdem mükemmeliyeti”ni bu dünyada tesis etmeye çalışmıştır.⁶⁵⁷ Devrimle Fransa “din”e, “Devrim bir Kilise”ye dönüşmüştür.⁶⁵⁸ Hümanistik ütopya sarılan devrimciler “seküler yobaz”lar haline gelmiştir. Aslında toplumu ideolojilerine ya da “hümanistik” doktrinlerine göre biçimlendirmeye çalışan ütopyaacılar içten içe “dindar”dır.⁶⁵⁹

Modern çağın “dindar hümanist” ütopyaacıları devrim yoluyla ilerlediklerine ya da ilerleyebileceklerine inanır. Fakat bu bölümde de ortaya koymaya çalıştığımız üzere gerek ilerleme, gerekse devrimin ilerleme ile ilişkisi son derece problematiktir. Şayet bir tarihsel bir ilerlemeden –daha iyiye gidişat anlamında- söz edilebilecekse, genelde devrim, özelde Fransız Devrimi bu tür bir ilerlemeyi bile temsil edemez. Çünkü bu kontekste Fransız Devrimi ve devrimcileri “ilerici” değil, “gerici”dir.⁶⁶⁰ Mesela Fransız Devrimi, Roma Cumhuriyet’ine, Rousseau’nun Doğa Durumu’na ve sonraki aşaması “Toplum Sözleşmesi”ne dönme arzusu kontekstinde “gerici”dir:

“Bir an o Fransız Devrimcilerinin iradi, işlenmiş *naifliğini* düşünün. Nasıl yurttaş hakları değil *İnsan* hakları talep ettiklerini. Bizim Rousseau’nun doğaya dönme ve “*L’homme né libre*” haykırışlarını nasıl benimsediklerini. 1790’da devrim bitti zannettiklerinde (bu da naifti) nasıl bir Arkadya sadeliğinde, köylü gençler ve çobanlar gibi giyinerek ve küçük özgürlük fidanları ekerek kutlamışlardı. Çıkış noktası ateist olmasa da kısmen ruhban karşıtı olan bir hareketin artan dindarlığını düşünün – Yüce Varlık adına düzenlenen sofü şölenleri. Tabii bu naifliğin tehlikelerini de düşünün. Bu saflık ve masumiyet özlemi aslında Robespierre’in namı ve bednam ahlak sağlamlığına bir adım mesafedeydi; özgürleşme Büyük Arınmaya dönüşmüştü; çabucak bitti sandıkları bu devrim, ilkelerindeki ısrarını tatmin etmek için, kendini tekrar tekrar yenilemeye mecburdu, gittikçe artan amansız bir çabayla, ta ki –gericilik olmasa da – bitkinlik uzlaşmaya izin verene kadar. Peki o devrim Mesihlerinin – Robespierre, Marat, diğerleri– en azından yeni bir dünya yaratmak için her türlü aşırılığı göze almaya hazır oldukları söylenebilirdi; onların akıllarında gerçekten de Geleceğin toplumu var mıydı? Hiç mi hiç yoktu. Kafalarındaki model

⁶⁵⁶ Russell Kirk, “Why Edmund Burke is Studied”, *Modern Age*, 30:3/4, Summer/Fall 1986, ss.237-244; Duman, a.g.e., s.534.

⁶⁵⁷ Himmelfarb, a.g.e., s.114, 115.

⁶⁵⁸ Jules Michelet’den iktibas eden, Patrick Cabanel, “Jules Michelet: ‘Tarihin sessizliklerini, tek söz etmediği şu korkunç sessizlik anlarını konuşturmalı’”, *Tarihçiler*, s. 22.

⁶⁵⁹ Gramsci’ye göre “sosyalizm Hıristiyanlığın canına okumak için ihtiyaç duyulan *dindir*.” Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, s.34.

⁶⁶⁰ İlerleme fikrini savunanların “gerici”liği anlamında –pejoratif- gerici.

idealize edilmiş antik Roma'ydı. Defne çelenkleriyle filan. Prototipleri Sezar'ın katliydı. Bizim yeniçağ kahramanları da –hepsi de iyi klasikçiydi- geçmişe dönmenin özlemini çekiyorlardı.”⁶⁶¹

İnsan bu satırları okurken ister istemez Burke'ü hatırlıyor. Burke, atalarına saygısızlık eden, geleneği reddeden devrimcilerin “yeni toplumu”nun “ilerleme”yi değil, “yozlaşma”yı temsil ettiğini düşünmüştür. Bu yozlaşmış toplumun “yeni rahipleri” jakoben ateistlerdir; onların ateizmi dini reddeden bir dine dönüşmüştür.

Yine yukarıda satırlardan hareketle devrimin tarihsel olarak ilerleme ile değil, döngüsellikle bağlantılı olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Fransız Devrimi Roma'ya dönüş anlamında ilerlemeyi değil, döngüseliği ifade eder. Burada elbette doğrudan “tarih tekerrürden ibarettir” tezini savunmaya çalışmıyoruz. Belki de, Karatani'nin daha açıklayıcı tespitiyle tekrar eden olay değil, yapıdır.⁶⁶²

Yukarıdaki iktibastan yola çıkarak devrimin aynı zamanda yaratıcı bir eylem olmadığını da ileri sürebiliriz; yalnızca geçmişe özlem duyma anlamında değil, aynı zamanda toplumu yeniden kurma anlamında da yaratıcı değil. Devrimden önce toplumu yeniden inşa etmeye ve yaratmaya yönelik bir birikim yoksa, devrim sonrasında da yeni ve müspet bir oluşum ortaya çıkamaz.⁶⁶³ Devrimciler çoğu zaman yaratıcılık anlamında da “ilerici” değillerdir. Keza onlar, “nihai son” a saplantılı olduğu için de “ilerici” değildir. Devrimciler nihai sona saplantılıdır; çünkü tasarladıkları yıkımın Altın Çağ'a kapı aralayacağına inanır. Bu nedenle gerçekleştirdikleri/gerçekleştirecekleri yıkımın, nihai sonu ya da tarihin sonunu hazırlamanın gururunu yaşarlar.

“Prometheus Zeus'tan iyisini yapmak istemişti... [İ]rticalen yaratıcılığa soyunan bizler de Tanrı'dan iyisini yapmak, kendisinininkinden üstün bir cennetin getireceği aşağılamayı O'na yaşatmak, tamiri imkansız kaldırmak; Proudhon'un sözcükleriyle söyleyecek olursak, dünyayı ‘mukadderatsız kılmak’ isteriz. Genel maksat olarak ütopya, tarih düzeyinde bir evren düşü görmektir.”⁶⁶⁴

Modern çağın devrimcileri “dünyayı mukadderatsız kılma”ya “yazgı”lı olduklarına inanır. Bu “seküler yobaz”lar, bu yazgı Tanrı'nın emri olsaydı, kuşkusuz karşı çıkarlardı. Ancak kendi kaderlerini ve “insanlığın” kaderini tayin hakkı “devrimin

⁶⁶¹ Graham Swift, a.g.e., s.133.

⁶⁶² Kojin Karatani, *Tarih ve Tekerrür*, çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 31. Döngüsel tarih anlayışı ile bilinen Giovanni Battista Vico (1668-1744)'ya göre toplumlar daima teokrazi, aristokrazi ve demokrasi aşamalarından geçer; çünkü bütün bu aşamalar kendi çöküşlerini hazırlayan mikroplarında taşınırlar. Vilfredo Pareto, *Demokrasinin Dönüşümü*, çev. Kadir Zeki Tezer, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 51.

⁶⁶³ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996, ss.79-85.

⁶⁶⁴ E.M. Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.105.

zorunluluğu” dogmasında temellenir; Tanrı’nın inayetinde değil. Burke ise bu tür bir dogmaya inanmaz:

“Peki, tüm bu ürkütücü şeylerin yaşanması gerekli miydi? Bu ürkütücü şeyler, kan ve hengame içinde güçlkle ilerleyerek durgun ve canlı bir özgürlüğün kıyılarına ulaşmak zorunda olan azimli vatansverlerin ümitsiz mücadelesinin kaçınılmaz sonuçları mıdır?...Fransa’nın devrik hükümetinin yaptığı hatalara ve hükümetin eksikliklerine yabancı sayılmam. Tabiatım gereği ya da prensip itibariyle, sansürün haklı ve doğal hedefi haline gelen hiçbir şeyi methetme eğiliminde değilim. Ama buradaki esas mesele, Fransız monarşisinin ahlaksızlıkları değil; bizzat var olup olmama durumu. Bu durumda, Fransız hükümetinin, reform yapamayacağı ya da reformu hak etmediği; dolayısıyla da devletin topyekun tüm dokusunun bir anda yerle yeksan edilmesinin mutlaka bir gereklilik olduğu ve ortamın teorik, deneysel bir inşası için temizlendiği doğru mudur?... Tabii ki hayır! Böyle bir şey söz konusu değil.”⁶⁶⁵

Anlaşıldığı üzere Burke’e göre Devrim zorunlu ya da gerekli değildir. Fakat mesela J.G.A. Pocock, Burke’ün bu noktada hatalı olduğunu savunur. Pocock, tarihsel şartların, devrimcileri, devrim yapmış olmaya zorlamış olabileceğini savunur ve Burke’ü “devrimci argüman”ın kompleksliliğini önemsememekle suçlar.⁶⁶⁶ Fakat devrim gerçekten de zorunlu mudur ya da kaçınılmaz mıdır?⁶⁶⁷ Kuşkusuz tarihsel koşullar insanları belirler. Devrimin kaçınılmaz olduğunu savunanlar Fransa’nın siyasi, ekonomik, kültürel yapısının devrimi “cepte” bir şey haline getirdiğini ima eder. Devrimin belirli koşulları vardır ve bu koşullar ortaya çıktığında devrim kaçınılmazdır. Fakat devrimin nedenleri olduğunu ileri sürenler bu nedenlerden hangisinin daha belirleyici olduğunu söyleyemezler. Siyasi nedenler mi, ekonomik nedenler mi, yoksa kültürel nedenler mi? Devrimin şartları hazır ise, devrim gerçekleşir. Peki şartların fazlasıyla “hazır” olduğu ülkelerde neden devrim yapılmaz? Ya da şartların daha az hazır olduğu ülkelerde neden devrim yapılır? Devrimin en önemli nedenlerinden biri devletin kötü yönetimi ise neden kötü yönetilen birçok ülkede devrim gerçekleşmemektedir? Mesela Fransa örneğinde, İngiltere kralın yardımına yetişmiş olsaydı, devrim gerçekleşebilir miydi? Ya da Ekim Devrimi’nde müttefik güçler Çanakkale’ye girmiş olsaydı, Lenin ve yoldaşları devrim yapabilir miydi? Aslında

⁶⁶⁵ Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.66-67.

⁶⁶⁶ Fatih Duman, a.g.e., s.563. Mesela Tocqueville de devrimin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Devrim gerçekleşmeseydi, Fransa yavaş yavaş değişecekti. Devrim yaptığı şey, bu değişimi ani ve radikal şekilde gerçekleştirmek olmuştu. Tocqueville Burke’ün, bu değişimin zorunluluğunu görmemesini hayretle karşılar. Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, ss.72-73.

⁶⁶⁷ Troçki devrimin kaçınılmazlığını şu şekilde ifade etmiştir: “insanlar savaşı ne kadar merakla beklerse devrimi de o kadar merakla beklerler..bir devrim ancak başka hiçbir çıkış yolu olmadığına gerçekleşir.”İktibas için bkz., Jeff Goodwin, “Devrimler ve Devrimci Hareketler”, *Siyaset Sosyolojisi*, ed.Thomas Janoski, Robert Alford, vd, çev.Ajdan Küçükçiftçi, Ahsen Yalvaç vd, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2010, s.444.

“[d]evrimlerin en önemli özelliği düşen iktidarın zayıflığı ve yalnızlığıdır.”⁶⁶⁸ Devrimin kaçınılmazlığı iddiası sorunludur; çünkü kanıtlanamaz. Kaldı ki tarihte de bu tür zorunluluklar yoktur. Her tarihçinin de kabul edeceği üzere aynı nedenler aynı sonuçları doğurmaz. Dolayısıyla mutlak bir neden-sonuç ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. Tarihin “kaçınılmazlık” kavramıyla yorumu “despotik” yorumudur.

Devrimin şartlara bağlı kaçınılmazlığı iddiası devrimcilerin devrimi meşrulaştırmak için kullandıkları retorik dayanak noktasıdır. Tanrı'nın İnyet'ine inanılabilir; İnyet fikri anlaşılabilir; fakat “tarihsel kaçınılmazlık” fikri kanıtlanamaz. Fransa'da devrim gerçekleşmeyebilirdi; ancak gerçekleşmiştir. Devrim zorunlu değil, mümkün, muhtemel (contingent) birçok ihtimalden biri olabilir. Zamanı ya da tarihi geriye döndüremeyeceğimize göre devrimi yalnızca anlamakla ve ondan dersler çıkarmakla –elbette çıkarabilirsek– yetinebiliriz.

Burke'ün bu Devrim'e karşı çıkışı, hem ahlaki hem politik bir karşı çıkıştır. Burke, devrimin modernitedeki tarihsel rolünü ve önemini keşfetmiş ve sürekliliğin teminatı olan düzene saldırının sonuçlarını öngörmüştür. Fakat onun düzene vurgusu ya da “korunamayacak” olanı korumaya çalışması eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştiriye göre Burke, “korunamayacak” olanı korumaya çalıştığı için bir “muhafazakar ütopyacı”dır. Aynı şekilde Burke, İngiliz modeli (1688) Devrimi savunduğu için de tarihi, 1688 İngiltere'sinde durdurmaya çalışan bir tarihsicidir. Fakat bu iddialar geçersizdir. Çünkü Burke genel olarak devrimi onaylamayan ve fonksiyonunu yitirmiş kurumların korunmasını savunmayan, bu tür kurumların toplum ve piyasaya göre reforme edilmesi gerektiğini düşünen bir sosyal-filozoftur.⁶⁶⁹ İngiliz Devrimi'ni ve kadim kurumları korumaya çalışması onu “muhafazakar” bir konuma yerleştirebilir; fakat “ütopyacı” yapmaz. Çünkü Burke politik ütopyaları sevmez.

⁶⁶⁸ François Furet, a.g.e., s.173. Charles Tilly'e göre de diğer bütün koşullar benzer olduğunda muhtemeldir ki zayıf bir devlet güçlü devlete nazaran devrimle daha kolay karşılaşabilir. Charles Tilly, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, s.13.

⁶⁶⁹ Edmund Burke, “Speech on Presenting to the House of Commons (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*, ss.341-355, 424.

SONUÇ

Bu metin ile Türkiye'deki egemen akademik ve entelektüel çevrelerin, daha yerinde bir ifadeyle “epistemik ortodoksi”nin ihmal ettiği, akıntıya karşı yüzen bir “sosyal-filozof”u yeniden tartışma gündemine taşımayı amaçladım. Akıntıya karşı yüzmenin bir bedeli vardır. Burke bu bedeli ödemiş midir? Kuşkusuz bir ölçüde ödemiştir. Türkiye’de de akıntıya karşı yüzmenin bir bedeli vardır. Rahmetli hocam, tez danışmanım Hüsametdin Arslan’ın ifadeleriyle “akıntıya karşı yüzüyorsanız veyahut iyi bir şey yapıyorsanız, Türkiye’deki egemen epistemik cemaat/ler sizi, çalışmalarınızı görmezden gelerek cezalandırır.” Türkiye’de akıntıya karşı yüzmenin bedeli çalışmalarınızın görmezden gelinmesidir. Fakat o, buna rağmen çalışmaya ve yazmaya devam etmişti. Kuşkusuz Burke de öyle yapmıştı.

Elinizdeki çalışmada Edmund Burke’ün epistemoloji, estetik, ahlak felsefesi ve siyaset alanındaki görüşleri, görmezden gelinmek ve katı şekilde eleştirilmek pahasına Türkiye’de Burke hakkında daha önce yapılmış çalışmalardan farklı bir perspektiften hareketle ve daha farklı bir kurguyla incelenmiştir. Diğer çalışmalarda ele alınmayan veya vurgulanmayan konulardan biri etik’tir; bir diğeri, Burke’ün devrim eleştirilerine yer verilmesine rağmen “devrim”dir. Aslında bir çalışmanın kurgusunu armağan eden şey, okunan metinlerde aranan, göze çarpan ve bulunan şeydir. Metinler yazarın elinden çıktıktan sonra okurundur. Her okurun metinden anladığı ve aldığı şey farklıdır; metnin “net” bir mesajı, ana fikri olsa bile. Aynı yere bakarak farklı şeyler görürüz. Okumalarım beni Burke’ün etik’ine ve devrim eleştirisine götürdü. Bu nedenle çalışmanın giriş bölümünde ileri sürdüğüm şu hipotezi ikinci bölümde ayrıntılı şekilde ele almaya çalıştım: Burke’ün Yüce ve muhayyileye vurgusu, etik bir vurgudur; Fransız Devrimi, “Yüce”nin ve “ahlaki muhayyile”nin yıkımı veya kaybıdır; dolayısıyla Burke’ün Devrim eleştirisini etik/ahlaki bir eleştiri olarak okumak mümkündür. Peki, Burke’ün yüce’sinin, ahlaki muhayyilesinin, dolayısıyla “sosyal hafıza”sının ve Fransız Devrimi eleştirisinin Türkiye için anlam ve önemi nedir? Giriş bölümünde sorduğumuz soruları burada kısmen de olsa cevaplayabiliriz.

Mesela Burke’ün Fransız Devrimi kontekstinde sözünü ettiği Yüce’nin, ahlaki muhayyilenin ve sosyal hafızanın kaybı Türkiye için de geçerli midir? Hiç kuşkusuz geçerlidir. Ülkemizde Fransız Aydınlanması’nı benimseyen “aydın”lar, bürokratlar, elitler eliyle bir modernleş(tir)me projesi ya da “toplum projesi” hayata geçirilmiştir ve

Türkiye'nin kuruluş hamlesinde gerçekleştirilen “devrim”lerle “ahlaki muhayyile” ve “sosyal hafıza” zarar görmüştür. Mesela sözü edilen toplum projesi kapsamında yer alan ve Geoffrey Lewis'in “trajik başarı” örneği olarak gördüğü “dil devrimi” muhayyileyi, ahlaki muhayyileyi ve sosyal hafızayı erozyona uğratmıştır. Yirminci yüzyılın büyük düşünürü Heidegger'in de veciz ve derin ifadesiyle “dil varlığın evidir” ve Burke'ün Yüce'ye vurgusu bu nedenle hayatidir. Yüce'ye ve dile vurgu anlama vurgudur. Fransız Devrimi dile dokunmamıştır,⁶⁷⁰ fakat Türkiye örneğinde dil, anlam ve düşünce yıkıma uğratılmıştır. Dil hem varlığın hem de muhayyilenin evidir. Muhayyile ise geçmiş, bugün ve geleceğin kesişme ya da buluşma noktasıdır. Çünkü muhayyile olmaksızın geçmiş tahayyül edilemez; bugün ve gelecek kurulamaz. Geçmiş ile bugünün birbirinden koparılması ortak anlam dünyasının, ahlaki muhayyilenin yara alması anlamına gelir. Aydınlanma düşüncesi geçmişi bugün adına reddetmiş ve “temiz sayfa miti” yaratmıştır. Yine de bu reddedişin ve temiz sayfa mitinin Batı dünyasında bir karşılığı, sosyal temel(ler)i vardır. Türkiye toplumu için ise aynı şeyi savunmak mümkün değildir.

Giriş bölümünde sorduğumuz bir diğer soru şuydu: Burke'ün düşünceleri çerçevesinde ülkemizdeki “toplum projesi”nin başarısını ya da başarısızlığını tartışmak mümkün müdür? Bu soruya da kuşkusuz “evet” cevabını verebiliriz. Burke, Fransız Devrimi'nin bir “toplum mühendisliği projesi” olduğunu derin bir vukufu ortaya koymuştur ve devrimcilerin bu projesinin başarısızlığa mahkum olduğunu çok erken bir tarihte öngörmüştür. Fransa'daki devrimciler, toplum projesiyle toplumu ve insanı deneme tahtası haline getirmiş, Fransa 1815 yılına kadar yaklaşık on yeni anayasayı tecrübe etmek zorunda kalmıştır. Türkiye'de de Fransız Aydınlanması, Fransız modernliği ya da Fransız Devrimi model alınarak kurgulanan “modernleşme projesi” akamete uğramıştır. Cumhuriyetin kurucu babaları toplumu “medeni”leştirmek, “modern”leştirmek, “aydın”latmak için Batı'nın ideolojik araçlarını devreye sokmuştur. Fakat bu proje ve kullanılan ideolojik araçlar halk tabanında sınırlı ölçüde karşılık bulmuştur. Bu nedenle Türkiye'de bu modernleşme projesini benimseyen “politik statükocular”ın gözünde Osmanlı bakiyesi halk, günümüze kadar “cahil”, “koyun”, “adam olmaz”, “aydınlatılamaz”, daldığı derin “uyku”dan uyandırılmaz ya da “bilinçlendirilemez” olmaktan kurtulamamıştır. Sonuç olarak Türkiye'de “iflah

⁶⁷⁰ Fransa'daki devrimciler dini günleri, ritüelleri sosyal hafızadan kazımak amacıyla takvimi, ayları, haftaları ve günleri değiştirmiştir, fakat bu değişiklik Türkiye örneğindeki gibi bir “dil devrimi” değildir.

olmayan”(!) halkı çekiçlemekten vazgeçmeyen “devrimci”, jakoben, Kemalist paradigma hem kendisini hem halkı yıpratmıştır ve iflasa sürüklenmiştir.

Türkiye’de Aydınlanma düşüncesine bel bağlayan jakoben zihniyet ne Aydınlanma’yı refleksiyona tabi tutmayı akıl edebilmiş, ne de self-refleksiyonla ilgilenmiştir. Halbuki bir Aydınlanma düşünürü olarak Burke, “Aydınlanma Projesi”nin açmazlarını çok erken bir tarihte tespit etmeyi başarmıştır. O, bir Aydınlanma düşünürü olmasına rağmen, aslında bir ölçüde Hıristiyanlık geleneğinin içinden konuşur. Burke’ün Yüce, muhayyile ve dolayısıyla etik’e vurgusu seküler kontektsten ziyade, Hıristiyanlık geleneği ile birlikte düşünüldüğünde anlamlıdır. Çünkü aslında Yüce ve muhayyileye vurgu “aşkın” olana atıfta bulunur. Yine de bu “aşkın” olana vurgu elinizdeki metni sosyolojinin sınırları dışına atmaz/atmamalıdır. Zira sosyolojinin kurucu babaları da Hıristiyanlık geleneğinden etkilenmiştir. Ülkemizdeki sosyoloji geleneği ya da diğer disiplinler için ise aynı şey mevzu bahis bile edilemez; bırakın ilişkilendirmeyi, Kur’an’a yapılacak en ufak gönderme, sade bir iktibas bile tepki çeker, eleştiri konusu haline gelir ve Türkiye’deki bilimsel ortodoksi sizi çabucak “bilimin sınırları”nın dışına atar.

Türkiye’deki “Aydınlanmacı ortodoksi” Burke konusunda şöyle düşünme eğilimindedir: “Burke’ün Fransız Devrimi konusundaki tavrını çürütmek bugün siyaset ve tarih bilen biri için çocuk oyuncağıdır.” Fakat böyle olsaydı, Burke’ün başlatmış olduğu devrim ve Fransız Devrimi tartışması iki asırdır sürüyor olmazdı. Kaldı ki Burke’ten sonra geliştirilen “sistemantik” devrim teorileri de bu tartışmayı sonlandırmayı başaramamıştır; 1950’ler ve 60’lar boyunca etkili olan “modernizasyon teorisi”, özellikle 1960’lar ve 70’lerde hakimiyetini koruyan Marksist teori, sonrasında “devlet merkezli devrim teorisi” vb. Gerçekten de devrim neden, niçin gerçekleşir, neden önlenemez veya önlenebilir? Soğuk Savaş sonrası dönemde Fransız Devrimi, Rus Devrimi gibi devrimler neden vuku bulmamıştır? Günümüzde devrimleri engelleyen küresel kapitalizm midir? Demokrasi, seçim sistemleri, refah seviyesinin artması devrimlerin ölüm fermanını mı hazırlamıştır? Yoksa insanlar artık devrime, “ilerleme”ye, “kurtuluş”a inanmıyor mu? Öyle görünüyor ki devrim tartışması henüz sonlanmış değildir.

Burke, hem genelde devrim hem de özelde Fransız Devrimi tartışmasının fitilini ateşlemiştir ve bu konudaki tartışmalara onun adı zikredilmeksizin devam etmek

mümkün değildir. Aynı şekilde bize göre günümüz liberalizm, muhafazakarlık veyahut liberal muhafazakarlık tartışmalarında da Burke'ün fikirleri göz önünde bulundurulmaksızın adım atılamaz. Ayrıca girişte de vurguladığımız üzere Burke'ün düşünceleri Türkiye'deki muhafazakarlık ve liberal muhafazakarlık açısından da son derece önemlidir. Çünkü ilkin Türkiye'de muhafazakarlık “gericilik”, “tutuculuk”, “statükoculuk”, “yobazlık” vb. pejoratif sıfatlarla yaftalanmıştır ve bu etiketlerin ciddi şekilde gözden geçirilmesi, hatta ortadan kaldırılması gerekmektedir. İkincisi ülkemizdeki muhafazakar, liberal veya liberal muhafazakar düşünce Burke'ün fikirleri çerçevesinde yeniden değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Çünkü o, siyaset felsefesinde, siyaset teorisinde ve sosyolojisinde yeni yeni tartışılan bir düşünürdür. Kuşkusuz bu yeniden değerlendirmenin yalnızca ve sadece Burke'e başvuruya gerçekleştirilmesi gerektiğini ima etmiyoruz. Çünkü bütün bu düşünce geleneklerini tartışmaya açarken öncelikle kendi geleneklerimize dönmemiz, onlardan beslenmemiz ve aynı zamanda onlarla hesaplaşmamız gerektiğini düşünüyoruz.

Kendi geleneklerimizle hesaplaştığımız kadar aynı zamanda Batı düşünce gelenekleri, özellikle Aydınlanma geleneği ile de hesaplaşmak zorundayız. Kemalist zihniyet Aydınlanma ile hesaplaşmadığı gibi, “sol” düşünce ve hatta muhafazakar düşünce geleneği de Aydınlanma ile yeterince hesaplaşabilmiş değildir. Aslında bunun nedenini anlamak mümkündür. Kemalist ve “sol” gelenek hesaplaşmak istememiştir, çünkü zaten Aydınlanmacıdır; onların alameti farikası Aydınlanmacı olmalarıdır. Muhafazakar düşünce için ise şunu ileri sürmek mümkündür: Türkiye'de muhafazakarlık Aydınlanma düşüncesine, soyluluğun kaldırılmasına, ara kurumların yıkılmasına, kralın ve kraliyet ailesinin katline tepkiden doğmamıştır. Türkiye'de muhafazakarlık imparatorluğun çöküşüne tepkiden doğmuştur ve bu nedenle bir ölçüde patolojiktir. Türkiye'de muhafazakarlık hem imparatorluğun çöküşüne hem de jakoben ve modernleşmeci zihniyetin “toplum projesi”ne tepkiden doğmuştur. İmparatorluğun kaybı, Türk muhafazakarlığında milliyetçi ve devletçi bir damarın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Jakoben ve modernleşmeci zihniyet ise reaksiyoner muhafazakarlığın zeminini hazırlamıştır. Liberal muhafazakarlığın doğuşu ve yükselişi ise yine jakoben, devletçi, Kemalist paradigmanın iflasıyla birlikte düşünülmelidir. Türkiye'de muhafazakarlık ve liberal muhafazakarlık bu paradigma ile hesaplaşırken Aydınlanma düşüncesinin, “kalkınma”nın, teknik/teknolojik gelişmenin eleştirisini büyük ölçüde

ihmal etmiştir.⁶⁷¹ Ayrıca Türkiye'nin hızla modernleşmesi gerektiği inancı da egemen Batı biliminin ve teknolojisinin eleştirisinin önünde engel teşkil etmiştir.

Biz bu metinde Türk muhafazakarlığına ve onun eleştirisine yer vermedik. Çünkü odak noktamız Burke'tü. Aynı şekilde Türkiye'de Burke'ün fikirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak uyuşan düşünürleri de ele almadık. Bu tür konular veya karşılaştırmalar başka çalışmaların konusu olabilir. Ancak Burke konulu bir çalışma vesilesiyle giriş bölümünde şu soruları tartışma gündemine taşımayı denedik: Burke'ün öncülük ettiği düşünce geleneğinin, yani muhafazakarlığın demokrasi ile ilişkisi kurulabilir mi? Muhafazakar veya liberal muhafazakar bir demokrasiden söz edilebilir mi? Burke'ün ve muhafazakar düşüncenin üzerinde önemle durduğu gelenek, demokrasi ile uzlaşır mı? Muhafazakar bir demokraside sorun, hangi ayağa ağırlık verileceğidir; demokrasiye mi, yoksa muhafazakarlığa mı? Demokrasi farklı sesleri, kimlikleri, aidiyetleri itibara almayı gerektiriyorsa muhafazakarlık, demokrasi talebine karşıtlığı mı ifade eder? Aslında bize göre muhafazakarlık ile demokrasi zorunlu olarak birbirinin karşıtı değildir. Ancak topluma sürekli olarak yön vermeye çalışan türde muhafazakar politika uygulamaları demokrasinin tesisinde sorunlar yaratabilir. Gelenek ile demokrasinin ilişkisi konusunda ise şunları söyleyebiliriz: Gelenek sadece geçmişin bize mirası değil, aynı zamanda siyasi iktidara meşruiyetini armağan eden şeydir. Gelenek siyasi iktidarın meşruiyetinin ve sürekliliğinin teminatıdır. Gelenek toplumun sosyal sermayesidir; bu sosyal sermaye olmaksızın toplumda uzlaşmadan, bütünleşmeden, dayanışmadan söz edilemez. Gelenek bir toplumun sine qua non'udur. Geleneği reddedenler çatışmaya ve değişmeye odaklanır. Fakat toplum sadece değişmeden, çatışmadan, ihtilaflardan hareketle anlaşılabilir, çünkü toplum aynı zamanda alışkanlıklar, davranış kalıpları, adetler, normlar sistemidir. Değişmeyi, çatışmayı ve ihtilafları vurgulayanların göremediği şey budur. Aydınlanma düşüncesi, geleneği statükocu olmakla suçlamış, değişimin, "ilerleme"nin önünde engel olarak görmüş ve lanetlemiştir, fakat aslında gelenek doğası gereği statik değil, dinamiktir; gelenek kendi içinde muhalefeti barındırır. Yenilik, gelenekle hesaplaşmadan doğar. Karşı çıkmak için bile bir geleneğe ihtiyaç vardır. Ayrıca insan ve toplum hayatı için değişim kaçınılmazdır; dolayısıyla gelenek değişime engel olamaz. Fakat değişim

⁶⁷¹ Fakat bu konuda mesela Nurettin Topçu'yu dışarıda bırakmak gerekir.

uğruna geleneğe radikal müdahale ne devrim ne de demokrasi kontekstinde kr-ı akıldır. Burke'un bize oğrettiği Şey budur.



KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, ZABCI, Filiz Çulha ve ERGÜN, Reyda, *Kral Devletten Ulus Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2005.
- AKKAŞ, Hasan Hüseyin, *Muhafazakar Düşünce ve Edmund Burke*, Kadim Yayınları, Ankara, 2004.
- ALBAYRAK, Ömer B., “Köpek Dişli Dionysos”, Heinrich Heine, *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.
- ALTUĞ, Taylan, *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989.
- ANSELL-PEARSON, Keith, *Kusursuz Nihilist/Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- ARAT, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Say Yayınları, İstanbul, 2006.
- ARENDR, Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- ARİSTOTELES, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2012.
- ARNHART, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi/Plato'dan Rawls'a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Adres Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, “Friedrich Hayek's Darwinian Conservatism”, *Liberalism, Conservatism, And Hayek's Idea Of Spontaneous Order*, ed. Louis Hunt, Peter McNamara, Pelgrave Macmillan, October 2007, ss. 127-149.
- ARSLAN, Hüsamettin, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 541-569.
- _____, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.

_____, *Jöntürkler, JönKürtler, Muhafazakarlar/Meçhul Okurla Söyleşiler*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.

ASTER, Ernest von, *Fransız İhtilali'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri*, yay.haz. Şennur Şenel, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2004.

BABBİTT, Irving, "Burke and the Moral Imagination", ed. Daniel E. Ritchie *Edmund Burke/Appraisals and Applications*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1990, ss. 195-207.

BADİOU, Alain, *Etik/Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2006.

BALDACCHİNO, Jr, Joseph F., "The Value-Centered Historicism of Edmund Burke," *Modern Age*, 27:2, 1983: Bahar, ss. 139-145.

BARKER, Ernest, "Translator's Introduction", Otto Gierke, *Natural Law and The Theory of Society*, trans. Ernest Barker, Beacon Press, Boston, 1957, ss. ix-lxxxviii.

BAŞDEMİR, Hasan Yücel, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume, Smith", *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl:10, Sayı:37, Kış 2005, ss.27-44.

BATTERSBY, Christine, *Sublime, Terror and Human Difference*, Routledge, New York, 2007.

BAUMAN, Zygmund, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

_____, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev.Kemal Atakay, Metis Yayıncılık, İstanbul, 1996.

_____, *Postmodern Etik*, çev.Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

BENETON, Philip, *Muhafazakarlık*, çev.Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

BERCÈ, Yves-Marie, *Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler*, çev. Muna Cedden, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

BERDYAEV, Nicolay, *İnsanın Yazgısı/Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- _____, *Ruh Sürgünü*, çev. Ender Gürol, Dünya Kitapları, İstanbul, 2004.
- BERLİN, Isaiah, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004..
- BİERSTEDT, Robert, “18.Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Yay. Haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 21-59.
- BLOM, Philipp, *Cadı Kazanı/Avrupa Aydınlanmasının Unutulmuş Radikalizmi*, çev. Faruk Akkuş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- BONWICK, Colin, “Amerikan Devrimi 1763-91”, *Batıda Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, , ed. David Parker, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, ss. 94-118.
- BOOKCHİN, Murray, *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine/ Devrimci Halk Hareketleri Tarihi*, çev. Sezgin Ata, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011.
- BORA, Tanıl, Gültekingil, Murat, (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce/Muhafazakarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- BOTTON, Alain De, *Aşk Üzerine*, çev. Ahu Antmen, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- BOUDON, Jacques-Livier, “Alexis de Tocqueville”, *Tarihçiler*, der. Véronique Sales, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- BOYM, Svetlana, *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*, çev. Cemal Yardımcı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- _____, *Tırnak İçinde Ölüm*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- BRİNTON, Crane, “Bir Dinsel İnanç Olarak Jakobenzim”, *Demokrasi İçin Toplumcu Düşün*, Sayı:7, Şubat 1979 ss. 141-154.
- BRODİE, Alexander, *The Scottish Enlightenment*, ed. Alexander Brodie, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- BRUNS, Gerald L., “Dilin Zayıflığı Üzerine”, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler/İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 127-151.

BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev.Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

BURKE, Edmund “A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation”, *Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick Penguin Books, 1999 ss. 356-363.

_____, “Speech on American Taxation,” *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick Penguin Books, 1999, ss. 254-259.

_____, “A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs., Sheriffs of the City of Bristol, On the Affairs of America (1777)”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. II.

_____, “Thoughts on French Affairs (December, 1791)”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV. ss. 5-53.

_____, “Tract on Popery Laws ,” *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1999 ss.295-310.

_____, “A Letter to A Member of The National Assembly”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV.

_____, ”A Letter to William Elliot, Esq.(1795)”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV.

_____, “A Vindication of Natural Society”, ed.Ian Harris, *Pre-Revolutionary Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, ss. 29-63.

_____, “An Account of the European Settlements in America,” *The Portable Edmund Burke*, ss.233-246.

_____, “An Appeal from the New to the Old Whigs”, *The Portable Edmund Burke*, ss. 474-499.

_____, “An Appeal From the New to the Old Whigs”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. IV, ss.57-217.

_____, “Fragments of Tract Relative to The Laws Against Popery In Ireland,” *The Works of Right Honourable Edmund Burke*, vol. VI., ss.299-361.

_____, “Letter to His Grace The Duke of Portland”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. V. ss.1-55.

_____, “Letters on A Regicide Peace”, *The Portable Edmund Burke*, ss. 517-533.

_____, “On Taste”, *The Harvard Classics-Edmund Burke on Taste, on the Sublime and Beautiful, Reflections on the French Revolution, A Letter to a Noble Lord*, ed.Charles W.Eliot, P.F.Collier&Son Corporation, New York, 1937, ss. 11-29.

_____, “Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France (October, 1793), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Vol. IV.

_____, “Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)”, *Pre-Revolutionary Writings*, ed.Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, ss. 193-269.

_____, “Speech on a Committee to Inquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament”, *Portable Edmund Burke*, ss. 174-183.

_____, “Speech on Bengal Judicature Bill (27 June 1781),” *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed.Paul Langford, Clarendon Press, Oxford, Cilt V, 1991.

_____, “Speech on Mr. Fox’s East India Bill” (1783), *Selected Writings and Speeches*, (ed.) Peter Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C., 1997, ss. 439-465.

_____, “Speech on Presenting to the House of Commons (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*, , (ed.) Peter Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C., 1997.

_____, “The Right Honourable Edmund Burke to Mons. Dupont (October 1789)”, *The Works and Correspondence of The Right Honourable Edmund Burke* Vol.I, ed.Charles William, Earl Fitzwilliam and Lieutenant-General Sir Richard Bourke,K.C.B, Francis&John Rivington, London, 1852.

_____, “Thoughts on the Cause of the Present Discontents” (1770), *Selected Writings and Speeches*, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington D.C., 1997, ss. 121-176.

_____, “Two Letters to Gentleman of Bristol, On The Bills Depending In Parliament Relative to The Trade of Ireland”, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol.II. ss. 247-265.

_____, “Vindication of Natural Society”, *Pre-Revolutionary Writings*, ss. 8-57.

_____, “A Member of the Present Parliament on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France (1796-7).

_____, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

_____, *Reflections on The Revolution in France*, Penguin Books, London, 1986.

_____, *The Harvard Classics Edmund Burke On Taste On the Sublime and Beautiful*, P.F. Collier& Son Corporation, New York, 1937.

_____, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev. M.Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2008.

CABANEL, Patrick, “Jules Michelet: ‘Tarihin sessizliklerini, tek söz etmediği şu korkunç sessizlik anlarını konuşurmalı’”, *Tarihçiler*, der.Véronique Sales, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

CADĪOU, François, Coulomb, Clarisse, Lemonde Anne ve Santamaria, Yves, *Tarih Nasıl Yapılır*, çev. Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

CALVİNO, Italo, *Jaguar Güneş Altında*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1997.

CAPUTO, John. D, “Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena:Dil, Gelenek ve Yorum*, der.-çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

CARR, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

CASTORIADIS, Cornelius, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev.Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

CEVİZCİ, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Felsefe Tarihi Cilt 4, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.

_____, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

CIORAN, E.M., *Tarih ve Ütopya*, çev.Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

COLLINS, Randal, “Weber and Sociology of Revolution,” *Journal of Classical Sociology*, Sage Publications, London, Thousand Oaks and New Delhi, 2001, Vol 1(2): 171–194.

COMNIEL, George C., *Fransız Devrimini Yeniden Düşünmek*, çev. Ali Çakıroğlu, İmkan Yayınları, İstanbul, 2016.

COTTINGHAM, John, *Akılcılık*, çev.Bülent Gözkan, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2003.

CRANSTON, Maurice, “John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet,” *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. David Thomson.

_____, “The French Revolution in the Minds of Men,” *The Wilson Quarterly* (1976-), Vol. 13, No. 3 (Summer, 1989).

CRITCHLEY, Simon, *İmansızların İmanı/Siyasal Teoloji Deneyleri*, çev.Erkal Ünal, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2013.

_____, *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010.

CUST, Richard, “The Collapse of Royal Power In England,1637-1642”, *The Oxford Handbook Of The English Revolution*, ed. Michael J. Braddick, Oxford University Press, New York, 2015.

ÇIVGIN, Ayşegül, *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi*, Doktora Tezi, Bursa, 2014.

DAHL, Göran, *Radikal Conservatism and Future of Politics*, Sage Publications, London, 1999.

DAUVE, Gilles - Nesic, Karl, *Demokrasinin Ötesinde*, çev. İhya Kahraman, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.

DAVİES, Stephen, "Aydınlanma", çev. Atilla Yayla *Liberal Düşünce*, Cilt: 10 Sayı: 37, Kış 2005, ss. 5-10.

DELACAMPAGNE, Christian, *Filozof ve Tiran/Yanılsamanın Tarihi*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara, 2003.

DEMİR, Gökhan Yavuz, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.

DUMAN, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara,, 2010.

DUNN, John, *Halkın Özgürlüğü/Demokrasinin Hikayesi*, çev. Akın Emra Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

EAGLETON, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler-Bülent Gözkan vd., Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2010.

_____, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

EBENSTEIN, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2009.

ELLUL, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.

EPSTEIN, Klaus, *Genesis of German Conservatism Vol.2*, Princeton University Press, New Jersey, 1966.

EWALD, Oscar, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.

FERGUSON, Niall, *Uygarlık/Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin El Hüseyini, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

FERRARIS, Maurizio, *İmgelem*, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

FERRY, Luc, *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.

FORAN, John, *Theorizing Revolutions*, ed. John Foran, Routledge, London&New York, 1997.

FREEMAN, Michael, “Edmund Burke and the Theory of Revolution”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 3, August, 1978, ss. 277-297.

FURET, François, *Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimine Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

FURNISS, Tom, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender and Political Economy in Revolution*, Cambridge University Press, New York, 1993.

G. Robinson ve J.Rundell, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev.Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

GARAN, Mahmut, Rüzgar, Esen, vd., *Dünyayı Değiştiren Devrimler ve İhtilaller*, ed. Mahmut Garan, Fabulinus Kitap, Ankara, 2013.

GASSET, Ortega y, *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996.

GAUNT, Peter, *The English Civil War: A Military History*, I.B. Tauris, New York, 2014.

GAY, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, New York, 1969.

GENCER, Bedri, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.

GENTILE, Emilio , “Demokraside Halk Her Zaman Egemendir” (Yalan!), çev. Volkan Çandar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

GILLESPIE, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008.

GOODWIN, Jeff, “Devrimler ve Devrimci Hareketler”, *Siyaset Sosyolojisi*, ed.Thomas Janoski, Robert Alford, vd, çev.Ajdan Küçükçiftçi, Ahsen Yalvaç vd, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2010.

GORMAN, Frank, O., *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Routledge, London and New York, 2004.

GÖÇMEN, Doğan, “Immanuel Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Üzerine Gözlemler'i*” *FelsefeLogos*, no:42, 2011(3), ss. 251-273.

- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008.
- GRAY, John, *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, Ankara, 2007.
- GÜLER, E. Zeynep, “Muhafazakarlık:Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H.Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 115-158.
- GÜNGÖR, Celalettin, “Devrim Kuramları II,” *Muhafazakar Düşünce*, Yıl:2, Sayı:8, Bahar 2006, Ankara, ss. 169-198.
- GÜNGÖRMEZ, Bengül, “Siyasi Hayatın Huzursuz Kuzenleri: Liberaller ve Muhafazakarlar”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 18, Sayı 69-70, Kış-Bahar 2013, ss. 107-115.
- _____, Eric Voegelin/*İnsanlık Draması:Din-Politika İlişkileri*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- _____, *Modernite ve Kıyamet Henri De Lubac, Karl Lowith, Jacob Taube*, Kadim Yayınları, Ankara, 2014.
- GÜNŞOY, Funda, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta “Politik Olan,”* Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Polity Press, Cambridge, 1987.
- HAMPSTER-MONK, Ian, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi/Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. Necla Arat vd., Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- _____, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, London, 1987.
- HARRIES, Owen, “Muhafazakarlığın Anlamı,”çev. Metin Boşnak, *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, Bahar 2004, ss. 91-101.
- HARRIS, Ian, “Introduction,” *Edmund Burke: Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, ss. xvi-xxxiv.
- HARRIS, Tim, *Revolution: The Great Crisis of The British Monarchy 1685-1720*, Penguin Books, London, 2007.
- HAYEK, Friedrich A. von, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek,” çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, *Liberal Düşünce*, Sayı: 37, Kış 2005, ss.45-58.

_____, “Niçin Muhafazakar Değilim”, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Sayı:34, Bahar 2004, ss. 5-18.

_____, *Kölelik Yolu*, çev.Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arsan, Atilla Yayla, Liberte Yayınları, Ankara, 2014.

HAZAN, Eric, *Fransız Devrimi Tarihi*, çev. Nazlı Ceyhan Sümter, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev.Önay Sözer, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1995.

HEINE, Heinrich, *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

HILL, Christopher, *1640 İngiliz Devrimi*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005.

_____, *İngiltere’de Devrim Çağı: 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

_____, *The World Upside Down: Radical Ideas During The English Revolution*, Penguin Books, London, 1975.

HIMMELFARB, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, London, 2008.

HIRST, John, *Kısa Avrupa Tarihi*, çev. Mihriban Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

HOBSBAWM, Eric J., *Fransız Devrimi’ne Bakış İki Yıl Sonra Marseillaise’in Yankıları*, Türkçesi: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009.

_____, *Devrim Çağı: 1789-1848*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

<http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/KAFKASYALI-Muhammet-Savaş-DEVİRİM-TEORİLERİ-VE-“RENKLİ-DEVİRİMLER”.pdf>, Er.Tar.25.10.2017.

HUGHES, Ann, “1649 İngiliz Devrimi”, *Batı’da Devrimler ve Devrimci Gelenek:1560-1991*, ed.David Parker, çev.Kemal İnal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, ss. 52-75.

HUME, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009.

HUNGTINGTON, Samuel P., “Conservatism As An Ideology”, *The American Political Science Review*, Vol. 51, no.2, 1957, ss. 454-473.

HÜNLER, Hakkı, *Estetiğin Kısa Tarihi/Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.

IORDACHI, Constantin, “Tanrı’nın Seçilmiş Savaşçıları: Modern Romanya’da Romantik Yeniden Doğuş, Militarizm ve Faşizm,” *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*, Der., Constantin Iordachi, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

IŞIK, Sever, *John Locke ve Edmund Burke’ün Siyaset Felsefesinde İhtilal Olgusu*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Erzurum, 2015.

İNCE, Hilal Onur, *Muhafazakar İdeoloji Din-Siyaset*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2010.

J., W.D., Thompson, Cargill, “Martin Luther ve ‘İki Krallık’” *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed.David Thomson, çev.Ali Yaşar Aydoğan, Cengiz Şişman vd., Metropol Yayınları, İstanbul, 2006.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

_____, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul, 2010.

_____, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk vd., Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980.

_____, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.

KARATANI, Kojin, *Tarih ve Tekerrür*, çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

KAYA, Aysel, *Türk Romanında Jakobenzim/Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2012.

KILCUP, Rodney W., “Burke’s Historicism” , *Journal of Modern History*, 49, September 1977, ss. 394-410.

_____, “Reason and the Basis of Morality in Burke”, *Journal of the History of Philosophy*, vol.17, no:3, 1979, ss. 271-284.

KIRK, Russell, “Burke and Natural Rights”, *Review of Politics*, Vol. 13, No.4, October, 1951, ss. 441-456.

_____, “Burke and the Philosophy of Prescription”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.14, June 1953, ss. 365-380.

_____, “Why Edmund Burke is Studied”, *Modern Age*, 30:3/4, Summer/Fall 1986.

_____, *Edmund Burke/A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle-New York, 1967.

KISHLANSKY, Mark, *A Monarchy Transformed: Britain 1603-1714*, Penguin Books, London, 1996.

KOCH, Adrienne, “Pragmatic Wisdom and American Enlightenment,” *The William and Mary Quarterly, Third Series*, Vol. 18, No. 3 (Jul., 1961), ss. 313-329.

KÖKTAŞ, Mümin, “Amerikan Aydınlanması: Bir Giriş Denemesi”, *Liberal Düşünce*, Yıl:19, Sayı:73-74, Bahar-Yaz 2014, ss. 109-137.

KRAMNICK, Isaac, “Introduction”, Burke, *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York, 1999, ss. ix-xli.

_____, *Edmund Burke (Great Lives Observed)*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, ed. Isaac, Kramnick 1974.

LANGFORD, Paul, “Modernite ve Muhafazakarlık: Sanayileşmenin Eşiğinde İngiliz Toplumunu”, *Neden Avrupa Tarihi*, der. Huri İslamoğlu, çev. Simten Coşar, Özgür Gökmen, vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 63-81.

LEE, Stephen, *Avrupa Tarihinden Kesitler*, çev. Ertürk Demirel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

LEFEBVRE, Georges, *Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, Hill Yayın, İstanbul, 2015.

LENİN, V.İ., *Seçme Yazılar/Devrim, Demokrasi, Sosyalizm*, çev. Sungur Savran, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.

- LEVİNAS, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, çev. Medar Atıcı, Melih Başaran vd., Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- _____, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.
- LİDDELL, Henry George, Scott, Robert, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- LİVESAY, Lewis, “Beyond in Heart of Darkness in Levinasian Face-to-Face as Reliable Narration”, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature (Analecta Husserliana)*, Springer, Dordrecht, 2005, ss. 91-118.
- LLOYD, Genevieve, *Erkek Akıl/Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- LOCK, F.P, *Edmund Burke, Vol I: 1730-1784*. Oxford University Press, New York, 1998.
- LOCKE, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme/Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2012.
- LÖWİTH, Karl, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- LÖWY, Michael ve Sayre, Robert, *İsyan Ve Melankoli/ Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden, Alfa, İstanbul,
- LÖWY, Michael, *Sürekli Devrim Teorisi*, çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- LUKACS, György, *Nietzsche: Emperyalist İrrasyonalizmin Kurucusu*, çev. Vural Yıldırım, Epos Yayınları, Ankara, 2014.
- LYOTARD, J.-F. ve Thébaud, J.-F., *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.
- MACINTYRE, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MACPHERSON, C. B., *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- MAINTENANT, Gérard, *Jakobenler*, çev. İsmail Yavuz, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2005.

- MANNHEİM, Karl, *Conservatism/A Contribution to the Sociology of Knowledge*, ed. David Kettler, Volker Meja vd., Routledge, New York, 1986.
- _____, *İdeoloji ve Ütopya*, çev.Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002.
- MARX, Karl, *Kapital*, Cilt I, çev.Alaattin Bilgi, Düzenleyen: Eriş Yayınları, 2003.
- MAZLİSH, Bruce, “The Conservative Revolution of Edmund Burke”, *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1958).
- MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- MERT, Nuray, “İdris Küçükömer ve ‘Düzenin Yabancılaşması’”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:2000, Sayı:11, Ankara, ss. 63-75.
- _____, “Sağ-Sol Siyaset Ayırımı ve Yeni Muhafazakarlık”, *Toplumbilim*,7/1997.
- MİDLARSKY, Raymond Tanter-Manus, “A Theory of Revolution,” *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 1967), ss. 264-280.
- MİSES, Ludwig von, *Sosyalizm*, çev.Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2007.
- MİTCHELL, W.J. T, *İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji*, çev.Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- MOLLAER, Fırat, *Türkiye’de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.
- MOORE JR., Barrington., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Şirin Tekeli-Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012.
- MORLEY, John, *Edmund Burke: A Historical Study*, Macmillan and Co., London, 1867.
- MOUFFE, Chantal, *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2001.
- _____, *Dünyayı Politik Düşünmek/Agonistik Siyaset*, çev. Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- 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 University Press, Princeton&New Jersey, 1997, ss. 3-32.

MURRAY, Edward L., *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, çev.Yusuf Kaplan, Açılımkitap, İstanbul, 2008.

MUTLU, Sinan, “Totalitercilik ve Fransız Devrimi”, *Demokrasi İçin Toplumcu Düşün*, Sayı:7, Şubat 1979.

NEİMAN, Susan, *Ahlaki Açıklık/Yetişkin İdelistler İçin Bir Kılavuz*, çev. Nagehan Tokdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

NİCHOLSON, Peter P., “Kant, Devrim ve Tarih”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der.Hakan Çörekçiöglü, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 151-171.

NİSBET, Robert, *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*, çev. M.Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007.

_____, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013.

O’BRIEN, Conor Cruise, *Edmund Burke: The Great Melody*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.

O’HARA, Kieron, *Conservatism*, Reaktion Books, London, 2011.

O’KEEFFE, Dennis, *Edmund Burke, Major Conservative and Libertarian Thinkers*, ed. John Meadowcroft, Volume 6, The Continuum International Publishing Inc., New York&London, 2010.

O’NEİLL, Daniel Irvin, “Establishing a Discursive Paradigm: What Was the Scottish Enlightenment?”, *A Revolution in Morals and Manners: Burke-Wollstonecraft Debate*, University of California, Los Angeles, 1999, ss. 426-439.

OAKESHOTT, Michael, “Muhafazakar Olmak Üzerine”, çev.İsmail Seyrek, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl 1, Sayı 1, Yaz 2004, ss. 59-85.

_____, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London, 1962.

OKUTAN, Cevat, *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.

OUTRAM, Dorinda, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2007.

ÖZİPEK, Bekir, Berat *Muhafazakarlık: Akıl, Toplum ve Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.

ÖZLEM, Doğan, “Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 19.03.1999 tarihli, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Konferans Metni.

PAİNE, Thomas, *İnsan Hakları*, çev. Mehmet Osman Dostel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

_____, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev. Faruk Gültekin, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013.

PAPPİN III, Joseph L., “Burke and Thomistic Foundations of Natural Law” *An Imaginative Whig: Reassessing The Life and Thought of Edmund Burke*, (ed.) Ian Crowe, University of Missouri Press, Columbia-London, 2005, ss. 203-228.

_____, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York, 1993.

PARETO, Vilfredo, *Demokrasinin Dönüşümü*, çev. Kadir Zeki Tezer, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.

PARKİN, C.W., “Burke ve Muhafazakar Gelenek”, çev. Ali Yaşar Aydoğan, *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. David Thomson, Cengiz Şişman vd., Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 155-171.

PATNAİK, Prabhat, “Historicism and Revolution,” *Social Scientist*, Vol. 32, No. 1/2 (Jan. - Feb., 2004).

PİEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

PİNCUS, Steve, *1688 The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven&London, 2009.

POPPER, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M. Tunçay ve H. Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara, 2013.

_____, *Tarihsiciliğin Sefaleti: Diyalektik Materyalizm Adı Verilen Nifak Teorisinin Eleştirisi*, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2008.

PORTER, Roy, *English Society in Eighteenth Century*, Penguin Books, London, 1982.

PRICE, Roger, *Fransa'nın Kısa Tarihi*, çev. Özkan Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012.

PRIOR, James, *Life of The Right Honourable Edmund Burke*, London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854.

RICHARDS, Michael D., *Dünya Tarihinde Devrimler*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004.

ROBERTS, J. M., *Dünya Tarihi/ 18.Yüzyıl ve Sonrası*, çev. İdem Erman-Tansu Akgün, İnkılap Kitabevi, 2013.

ROSE, Margaret A, *Marx'ın Kayıp Estetiği*, çev. Aydın Çavdar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul, 1994.

RUDE, George, *Fransız Devrimi*, çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

RUSSELL, Conrad, *Unrevolutionary England, 1603-1642*, The Hambledon Press, London, 1990.

SABİNE, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2: Yeni Çağ*, çev. Alp Öktem, Sevinç Matbaası, 1969.

SAMONS II, Loren J., *Demokrasinin Nesi Var?*, çev. Yosun Erdemli, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

SARITAŞ, İbrahim, *Muhafazakar Devrim/Alman Muhafazakarlığı ve Devrim*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2017.

SARTORİ, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996.

SARTRE, Jean Paul, *İmgelem*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.

- SCHELER, Max, *Phenomenology and Theory of the Feeling of Sympathy and of Love and Hate*(1913), *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value* (Birinci kısım, 1913, İkinci kısım, 1916).
- SCHMITT, Carl, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev.A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- _____, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev.Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- SCHUMPETER, Joseph A., *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev.Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2012.
- SCRUTON, Roger, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. çev. Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
- SHAPİN, Steven, *Bilimsel Devrim*, çev.Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.
- SHAW, Philip, *The Sublime*, Routledge, London-New York, 2006.
- Shopenhauer, Arthur, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- SKOCPOL, Theda, *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S. Erdem Türközü, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- SOBOUL, Albert, *Fransız Devrimi'nin Kısa Tarihi*, çev.İsmail Yarkın, İnter Yayınları, İstanbul, 1989.
- SPARKS, Chris and Isaacs, Stuart, *Political Theorists in Context*, Routledge, London&New York, 2004.
- SPINNER, Jeff, "Constructing Communities: Edmund Burke on Revolution", *Polity*, Vol. 23, No. 3 (Spring, 1991), ss. 395-421.
- STANLİS, Peter, J., "Introduction", *Selected Writings and Speeches*, ed.Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington D.C., 1997, ss. 1-43.
- _____, *Edmund Burke: Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick&London, 1993.

_____, *Edmund Burke and Natural Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, London, 2009.

STRAUSS, Leo *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

SUROWIECKI, James, *Kitlelerin Bilgeliği*, çev. Osman Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009.

SWIFT, Graham, *Su Diyarı*, çev. Aslı Biçen, Metis Yayıncılık, 2007.

SWINGWOOD, Alan, “Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 21, No. 2 (Jun., 1970), ss. 164-180.

_____, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

SWISHER, Clarice, *The Glorious Revolution*, Lucent Books, California, 1996.

TAYLOR, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2006.

TEPE, Harun, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: ‘Etik’ Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:1, Sayı:4, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 4. Baskı, 2007, ss. 11-29.

TILLY, Charles, *Avrupa’da Devrimler 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2005.

_____, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Phoneix Yayınevi, Ankara, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *Amerika’da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

_____, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

TOPAKKAYA, Arslan, “Aristoteles’te Adalet Kavramı”, *The Journal of International Social Research*, vol. 2/6, Winter, 2009, ss. 628-633.

TOULMİN, Stephen, *Kozmopolis/Modernitenin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

TRASK, Scott, “Fransız Devrimi’nin Gerçek Sebebi Neydi”, *Liberal Düşünce*, Aydınlanma, Kış 2005, ss. 79-86.

- TRAVERSO, Enzo, *Savaş Alanı Olarak Tarih/20.Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, çev.Osman S. Binatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- _____, *Yahudi Modernitesinin Sonu/Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, çev.Zeynep Bursa, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- TÜRK, Duygu vd., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, (ed.)Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- TÜYSÜZ, Zekeriya, *Siyaset Teorisinde Mükemmeliyetçilik*, Liberte Yayınları, Ankara, 2009.
- UTLEY, T. E., "Edmund Burke", *British Writers*, ed.Ian Scott-Kilvert, Charles Scribner's Sons, New York, 1980, ss. 193-207.
- VİNCENT, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- WALİCKİ, Andrzej, *Rus Düşünce Tarihi/Aydınlanma'dan Marksizme*, çev.Alaeddin Şenel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- WHITE, Stephen K., *Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik*, çev. Mihriban Şenses, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- WILLIAMS, Raymond, *Kültür ve Toplum:1780-1950*, çev.Uygun Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- WOLLSTONECRAFT, Marry, *A Vindication of the Rights of Man and A Vindication of the Rights of Woman*, ed.Sylvana Tomaselli, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- WOOD, Neal, "The Aesthetic Dimension of Edmund Burke's Political Thought", *Journal of British Studies* 4 (1964), ss. 41-64.
- YAYLA, Atilla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002.
- _____, Mahçupyan, Etyen, *Liberallik Demokratlık Tartışması*, Liberte Yayınları, Ankara, 2008.
- _____, *Siyaset Teorisine Giriş*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2012.
- ZİMMERMAN, Michael E., *Heidegger/Moderniteyle Hesaplaşma:Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Mihriban		Şenses
Doğum Yeri ve Yılı	Kırcalı		1983
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
Eğitim Durumu	Başlama- Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1997	2000	Bakırköy Lisesi
Lisans	2001	2006	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2006	2009	Uludağ Üniversitesi
Doktora	2009	2018	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurumlar	Başlama Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1. GFK Araştırma Hizmetleri A.Ş.	2003	2003	
2. Uludağ Üniversitesi	2006	–	
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	<p>Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler</p> <p>Şenses, Mihriban, “Devrim, Binyılcılık ve Ütopya”, <i>U.Ü Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi</i>, Yıl:20, Sayı:31, Şubat 2016, ss.229-240.</p> <p>Ulusal Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler</p> <p>Şenses, Mihriban, “Eko Logos mu, Eko Logic mi”, <i>Muhafazakar Düşünce</i>, Yıl:13, Sayı:50, Nisan 2017, ss.11-30.</p> <p>Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan ve Bildiri Kitabında Basılan Bildiriler</p>		

	<p>Şenses, Mihriban, "Human Being, Patient, Illness and Human Rights", <i>International Conference, "Ecology-Interdisciplinary Science and Practice"</i>, (25-26 October), Sofia, 2012.</p> <p>Yazılan Uluslararası Kitaplarda Bölümler</p> <p>Şenses, Mihriban, " 'Male Reason', Women, and Feminism," <i>The Science and Education At The Beginning of The 21st Century in Turkey</i>, St.Kliment Ohridski University Press, Sofia, 2013, ss. 962-969.</p> <p>Yazılan Ulusal Kitaplar</p> <p>Şenses, Mihriban, <i>Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar/Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması</i>, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.</p> <p>Çeviriler</p> <p>White, Stephen, K, <i>Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik</i>, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2014.</p> <p>Versluis, Arthur, <i>Yeni Engizisyonlar: Heretik Avı ve Modern Totaliteryenizmin Entelektüel Kökleri</i>, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, Aralık 2014.</p> <p>Derleme-Çeviri</p> <p>Şenses, Mihriban, Derleme ve Tercüme, <i>Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar/Bilim Sosyolojisi Tartışmaları</i>, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012.</p> <p>Diğer Yayınlar</p> <p>(Ed. Mihriban Şenses,) Barnes, Barry, <i>T.S Kuhn ve Sosyal Bilimler</i>, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.</p> <p>(Ed. Mihriban Şenses,) Proctor, Robert N, <i>Kanser Savaşları/Siyaset Kanser Hakkında Bildiklerimizi ve Bilmediklerimizi Nasıl Şekillendiriyor</i>, çev. Ömer Faruk Birpınar, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.</p>
<p>Diğer:</p>	<p>Yakın Dönem Türkiye Tarihinde İktidar Dönüşümleri Sosyoloji Sempozyumu Oturum Başkanlığı, Kasım 2008.</p> <p>Asiste Edilen Dersler</p>

	Kurumlar Sosyolojisi Hukuk Sosyolojisi Aile Sosyolojisi Siyasi Düşünceler Tarihi I Siyasi Düşünceler Tarihi II Türk Sosyologları
İletişim (E-posta):	mihrisenses@gmail.com
	Tarih 25.04.2018 İmza Mihriban Şenses Adı-Soyadı

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Mihriban Şenses
Tez Adı	Edmund Burke: Yüze, Etik ve Devrim
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Genel Sosyoloji ve Metodoloji
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	<i>Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ</i>
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 27.03.2018

İmza :

