

## Muhafazakârlık

Robert Nisbet

Çeviren: Erol Mutlu

### I

Gunnar Myrdal, *Bir Amerikan İkilemi*'nde muhafazakârlığın 19. yüzyıl başlarında sosyolojiye yaptığı büyük katkısı isabetle ortaya koyar. "Muhafazakâr kanadın kazancı" diye yazmaktadır Myrdal, "gerçekçiliğinden" olmuştur. Pratik çalışmalarında varolandan başka bir 'doğal düzen' hakkında lafazanlıktan kaçınmış; toplumu olduğu haliyle incelemiş ve modern sosyal bilimin fûlen temelini atmıştır".<sup>1</sup>

Muhafazakârlar (ki birazdan kimliklerini belirteceğim) sorunlara hiç de serinkanlı yaklaşmamışlar, yaklaşımları da fazla bilimsel olmamıştır. Hepsinde güçlü bir polemik ögesi vardı. Yaşadıkları dönemde başkalarının yargılarına göre tarihin hızla geride bıraktığı bir toplumsal düzen tipini açıkça destekleyen yazılar yazmışlardır. Fransız Aydınlanması ve Devrimi'nin doğal-hukuk bireyciliğine olduğu gibi, eşitlik, özgürlük ve halk egemenliği gibi öğretilere de şiddetle karşı çıkıyorlardı. Ama Myrdal'ın belirttiği gibi, muhafazakârlar doğal düzen felsefesinin tümüne karşı çıkma süreci içinde, kurumsal düzenin altını çizmeye yöneldiler. Ahlaki gerekçelerle bir geleneksel kurumlar kümesini –aile, din, yerel cemaat, lonca, toplumsal sınıf-savunma sürecinde de, muhafazakârlar bu kurumların tanınmasını –yani, bunların liberal, hatta radikal ideolojik düşüncenin, konumuzla en ilgili olarak da sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerin ampirik unsurları olabilmelerini sağlayacak şekilde düşünsel ölçünmenin (*contemplation*) önplanına çıkarmayı– başardılar. 19. yüzyıl boyunca lüsimlük, yerellik, mesleki dernek, toplumsal sınıf ve din gibi toplumsal kurumlara yönelik çeşitli biçimlerdeki yaygın ilginin tarihsel

<sup>1</sup> Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York: Harper and Row, 1944, yeni bast, 1962), cilt 2, s. 1047.

olarak anlaşılması için, muhafazakârların yüzyılın başında bu kurumlara ahlaki yücelik yükleyen yazılarına bakmak gerekir.

Karl Mannheim Alman muhafazakârlığı üstüne klasik incelemesinde, bu düşünsel hareketin Alman muhafazakârlığı kadar, Fransız, İngiliz, İsviçre ve İspanyol muhafazakârlığında da belirgin olan bir başka önemli yönüne dikkat çekmiştir.<sup>2</sup> Bu muhafazakârlığın üslubudur. Mannheim'ın işaret ettiği gibi, üslup kavramı sanat tarihiyle olduğu kadar düşünce tarihiyle de ilgilidir. Nasıl ki resim ya da yontu ya da müzik tarihinde üsluplar arasında ayırım yapıyorsak, siyasal, toplumsal ve ahlaki düşünceyi ele aldığımızda da üsluplar arasında ayırım yapmamız gerekir. Muhafazakârların üslubu, düzen ve özgürlük sorunlarını ele alırken, tıpkı romantizm üslubunun, diyelim ki, klasisizm üslubundan farklılığı kadar liberalizm ya da radikalizmin üslubundan farklıydı.

Muhafazakâr üslup çeşitli şekillerde nitelenmekte olup, bunların tümüne de bu bölümün daha sonraki bir yerinde değineceğiz. Şu an için sadece yöntembilgisi üsluba işaret etmek yeterli olacaktır. Bu üslup Aydınlanma'ya ve ondan önce de 19. yüzyıldaki Akıl Çağı'na egemen olan düşünce üslubunun tam karşı yüzüdür. Doğası itibarıyla kuvvetle Descartesçi (Kartezyen) olan bu üslup, Descartes'in şeylerin dolaysız ampirik gözlemlenmesiyle değil, geometridekilere benzer özenli, tümdengelimli işlemlerle ulaşılabilecek türden vargılara ve kendi adlandırmasıyla "açık ve yalın fikirler"e verdiği önemin ürünüdür. Vico 18. yüzyılın başlarında insanlık üzerine incelemeler söz konusu olduğu sürece bu Descartesçi yöneme kuvvetle, hatta hararetle karşı çıkmıştı. Bu karşı çıkış, Vico'nun unutulmaz yapıtı *Yeni Bilim* (1725)'in esasını oluşturur. Ama Vico ve fikirleri 18. yüzyılda pek dikkate alınmadı. Vico hak ettiği yere ancak 19. yüzyılda, muhafazakâr hareket iyice geliştiğinde ulaşacaktır.

Muhafazakâr üslup ya da yöntem ampirik ve tarihsel olup, olgusal olarak görülebilen ve betümlenebilen şeylerin gözlemlenmesine adanmıştır kendisini. Soyut anlamda insan değil, "doğal" insan değil, ister doğa halinde ister ideal bir toplum içinde öngörülebilen insan değil, tarihsel somutlukta insan, Fransız ya da İngiliz, köylü

---

<sup>2</sup> Karl Mannheim, "Conservative Thought", Paul Kecskemeti, der., *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York: Oxford University Press, 1953), s. 74-164. Mannheim'in yapıtı ilk olarak 1927'de Almanca kaleme alınmıştır. Yapıtın hemen tamamı 19. yüzyıl Alman muhafazakârlığıyla ilgilidir.

ya da soylu, kilise mensubu, işadımı, asker ya da devlet adamı olan insan: Muhafazakârların inceleme, risale, deneme ve felsefi yapıtlarının nesnesi budur. Muhafazakârların bakış açısına göre, tarihin, zamanın ve mekânın kendisine verdiği kimlikten soyulmuş olarak düşünülen soyut insana Aydınlanma'nın verdiği önem tamamıyla yanlıştır; daha da kötüsü, bütün muhafazakârların Batı toplumunu sardığını gördüğü korkunç çözümler dalgasının da sorumlusudur.<sup>3</sup>

Muhafazakârlığın bütün yüzyıl boyunca muhafazakârlar kadar liberal ve radikaller üzerindeki etkisi ışığında anılması gereken bir başka önemli özelliği vardır. Kısaca ifade edildiğinde bu, gelenekçi ve modernist tipolojisidir. Bu tipoloji çeşitli şekillerde ifade edilir: Sir Henry Maine'de "statü"ye karşı "sözleşme"; Tocqueville'de "aristokratik"e karşı "demokratik"; Marx'ta "feodal"e karşı "kapitalist"; Toennies'de "Gemeinschaft"a karşı "Gesellschaft"; Weber'de "geleneksel"e karşı "Ussal-bürokratik"; Simmel'de "kırsal"a karşı "kentsel"; vb. Yapısal olarak farklı ve tarihsel olarak birbirini izleyen iki toplumsal düzenin bu tipolojik karşılaştırılması kadar 19. yüzyıl sosyolojisine egemen olan çok az sayıda bakış açısı vardır. Bu tipolojiden bugüne kalan çok sayıda yardımcı kavram doğmuştur.<sup>4</sup>

Bu tipolojinin ortaya çıkışının gerisinde, muhafazakârların bir yanda güçlü ortaçağ kökleriyle ve esas olarak toprak, aile, sınıf, din ve loncaya dayanan örgütlenmesiyle *ancien régime* (Devrim-öncesi dönem) diğer yanda da devrim demokrasisi ile sanayicilik ikiz gücünün yüzyıl dönümünde Batı Avrupa'ya soktuğu çok daha bireyci, kişisellikten uzak ve sözleşmeye dayalı toplum türü arasında yaptıkları karşılaştırma yatar. Burke'den başlayarak, bu karşıtlık muhafazakârları büyülemiştir. Muhafazakârlar Batı Avrupa'nın çöküşünü esas olarak bu ilişki içinde görmüşlerdir. Yine de şunu söyleyebiliriz: Modern rejimi lanetleme ve feodal-kökenli *ancien régime*'i kutsama sürecinde muhafazakârlar bunlara yanlı da olsa açık kurumsal kimlik kazandırmayı becermişlerdir. Tipolojik biçimde 19. ve 20. yüzyılların sosyolojisinde öne çıkan bir kimliktir bu.

Daha sonraki bir kısımda muhafazakârlığın Batıdaki çeşitli ül-

<sup>3</sup> Mannheim, "Conservative Thought", s. 116-19. Aydınlanma ile muhafazakârlık arasındaki bu karşıtlığın kuvvetle altını çizer.

<sup>4</sup> Bkz. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1967), özellikle bu çok önemli tipolojinin daha kapsamlı olarak ele alındığı 1 ve 2. bölümler.

kelerde yaklaşık bir çeyrek yüzyıl boyunca şekillenen özgül temalarını ve bakış açılarını daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdi önce muhafazakâr hareketin önde gelen, belli başlı kişilerini, sonra da bu Aydınlanma-karşıtlığının şekillendiği ve etkili duruma geldiği çok önemli bağlamları ele almak istiyorum.

## II

Kimlerdi muhafazakârlar?<sup>5</sup> İlk ve birçok bakımdan yeni ufuklar açan sima Edmund Burke (1729-97)<sup>6</sup>tür. Burke'ün ölümünü izleyen otuz yıllık süre boyunca tanınmış gelenekçi ve muhafazakâr olanlar üzerindeki etkisi çok büyük olmuş ve Batı Avrupa'nın bütün ülkelerine ulaşmıştır. Gerçekten de, yüzyılın sonuna değin bütün Batı ülkelerinde, Burke'ün hukuk ve toplum hakkındaki fikirlerine çok şeyler borçlu olduklarını açıklayanlar bulunmaktaydı.

Burke kendisinin bir muhafazakâr olduğunu hiç düşünmemiş olabilir. Nihayetinde yalınlık duyduğu siyasal parti Tory değil, Whig'di. Geçen yüzyıldaki İngiliz Devrimi'nin anısına bağlı olup, bu devrimin İngiliz özgürlüğünün temeli olduğuna inanıyordu. Bundan da ötede, Amerikan kolonicilerinin davalarının güçlü bir destekleyiciydi (bununla birlikte onların İngiltere'ye savaş açmış olmalarını onaylamıyordu); Hindistan'ın geleneklerini ve tarihsel haklarını tahrir ettiğini düşündüğü için İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin amansız

<sup>5</sup> 1790-1830 muhafazakâr Aydınlanma-karşıtlığı üzerine tekbir sistematik yapıt yoktur; ne de Aydınlanma'ya ilişkin sayısız incelemeyle kıyaslandığında bu hareketi ele alan hiçbir şey; muhafazakâr hareketin dönemine ya da coğrafi dağılımına hakkını vermeye çalışan hiçbir şey; bu hareketin ana birleştirici fikirlerini baştan sona konu alan hiçbir şey bulunmamaktadır. Neyse ki, muhafazakarlığın –başta Fransa ve Almanya olmak üzere– tek tek ülkelerde ortaya çıkışına, hareketin başlıca simalarına ilişkin bazı yetkin yapıtlar bulunmaktadır ve sonraki notlarda bunlara yeri geldiğinde gönderme yapacağım. Mannheim, "Conservative Thought", Alman muhafazakarlığının en yararlı yorumudur. 1943'ten başlayarak ardı ardına bir dizi makalede Fransız muhafazakarlığını ele aldım; bunların hepsi, ayrıca esas ağırlığının Fransız ve İngiliz muhafazakarlığına verildiği Avrupa muhafazakarlığını sosyolojinin ortaya çıkışının bir temeli olarak ele alan Nisbet, *The Sociological Tradition* da belirtilmektedir.

<sup>6</sup> Burke'ün siyasal ve toplumsal düşüncesine ilişkin yapıtlar kuşkusuz çok boldur. Özgün ve ilginç son iki yapıt Ruth A. Revan, *Marx and Burke: A Revisionist View* (La Salle, Ill.: Open Court, 1973) ve David R. Cameron, *The Social Thought of Rousseau and Burke* (Toronto: University of Toronto Press, 1973). Gerald W. Chapman, *Edmund Burke, The Practical Imagination* (Cambridge: Harvard University Press, 1967)'a da başvurulmalıdır. Nihayet kusursuzluğu nedeniyle tavsiye edeceğim yapıt: B.T. Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

bir düşmanı ve nihayet İrlanda halkının İngiliz egemenliğine karşı direnişinin sadık bir sempatanıydı. Gerçekte, Dr. Johnson'un ölçülerine göre (Johnson'un hayran olduğu, aynı zamanda da sevdiği) Burke her yönden fazlasıyla liberaldi.

Ama büyüklerin rollerini uzun dönemde saptayan tarihtir. Whigci eğilimlerine karşın, Burke'ün modern siyasal ve toplumsal muhafazakârlığın babası olarak görülmesi gerekmektedir. Bu onun; özgülük değil, yıkıcı ve baskıcı mutlak iktidar şeklinde gördüğü bir olay olan Fransız Devrimi'ne ciddi saldırısının sonucudur. Dahası, Fransız Devrimi'nin dizginlenmemiş olsa, bir tek Fransız geleneksel toplumunu değil, bütün Avrupa'yı, en sonunda da tüm diğer toplumları yok edeceğini söylemiştir Burke. Zira altını çizdiği gibi, Fransız Devrimi tarihteki diğer bütün siyasal devrimlerden, tek bir ulusu değil, bütün insanlığı hedef almasıyla ayrılmaktaydı.

Burke kuşkusuz 'Fransız Devrimi'ne saldırısında yansız ve önyargısız değildi. Olguları dile getirirken zaman zaman yanlışlara düşmektedir. *Düşünceler*'deki kimi bölümler anlamdan çok duygusallığı açığa vurmaktadır. Ama Burke hakkında söylenmesi gereken şudur: Fransız Devrimi'nin Burke'ün liberal çağdaşlarınca kesinlikle görülemeyen bir niteliğini ilk o hissetmiştir; bu niteliği Jakobenler, *Düşünceler*'in yazılmasından bir yıl sonra bütün dünyaya ilan etmişlerdir: "Fransız Devrimi'nin evrensel misyonu", sadece Fransız halkını değil, zamanla her yerdeki bütün halkları geçmişin zincirlerinden kurtarına misyonudur. Burke'ün kavramış olduğu gibi, Fransız Devrimi'ne tarihteki büyük evrensel dinlerle bir yakınlık sağlayan işte bu oluydu.

Bana kalırsa, Burke'ü birçok ülkede, Fransa kadar Almanya'da, İngiltere'de, İsviçre'de ve İspanya'da da tomurcuklanan bir düşünce manzumesinin atası yapan işte bu olgunun algılanmasıydı.

Fransız Devrimi'nin gerçek misyonunu, gerçek karakterini ilk olarak hissetme konusunda Burke'ün hakkını Avrupalı muhafazakârların hepsi (çoğunluk tersini yapmakla birlikte) teslim etmez; ne ki bunların arasında yazıları Burke'ün yeni ufuklar açan etkisini yansıtmayan birini bulmak da zordur. Burke'ün 1790 yılında, şaşılacak kadar kısa bir sürede yazılan *Düşünceler*'i beş yıl içinde İngiltere'de olduğu kadar Kıta Avrupa'sında da en çok okunan kitaplardan biri haline geldi. Burke her nedense düşüncesinin liberal olduğuna inanmakla birlikte, modern Avrupa muhafazakârlığının gerçek atasıdır. Ayrıca Burke'ün siyasal, yasal, toplumsal ve ekonomik kurumların

incelenmesinde “tarihsel okul” olarak adlandırılmaya başlanan yaklaşımın yaratılmasında derin bir etkisi olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Burke’ten başlayıp, yüzyıl ortasında Henry Maine aracılığıyla Maitland, Vinogradov ve Pollock gibi daha sonraki düşünürlerin tarihsel-kurumsal incelemelerine uzanan düz –ve kabul gören– bir çizgi vardır.

Fransa’ya bakıldığında,<sup>7</sup> burada söz etmeye değer dört isim bulunmaktadır. Bunlar Fransız aristokrasisinin mensupları ya da bu aristokraziyle yakından ilgisi bulunan kişilerdi ve bir ölçüde Devrim’in yürürlüğe koyduğu yasaların mülkiyet ve statü üzerindeki etkisinden zarar görmüşlerdi. Hepsi Roma Katolik Kilisesinin üyesidiler. Nihayet, hepsi de demokrasiye ve modernitenin diğer unsurlarına koyu muhalif ateşli monarşistlerdi.

Joseph de Maistre (1754-1821)<sup>8</sup> bu dördünün en parlağı ve çok yönlüsüydü. Monarşinin olduğu kadar Kilisenin de hizmetkârı olduğunu açıkça söylüyordu ve parlak bir polemikçiydi; ardı ardına etkili kitaplar yazacak zaman bulmuştur. Bu kitaplar arasında *Fransa Üzerine Düşünceler* (1796), *Siyasal Bünyelerin Kaynakları Üstüne Bir Deneme* (1814) ve *Papalık Üstüne* (1819) bulunmaktadır.

Louis de Bonald (1754-1840),<sup>9</sup> Fransız Muhafazakârları arasında büyük olasılıkla en bilgilisi olduğu gibi, en derin filozoftu da.

<sup>7</sup> Roger Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1931) diğer türler arasında muhafazakâr siyasal ve toplumsal düşünceyi olasılıkla en başarılı şekilde işleyen yapıttır. Ayrıca bkz. J. F. Mertz, *History of European Thought in the Nineteenth Century* (London, 1914), özellikle 4. cilt. Émile Liaguët, *Politiques et Moralistes du Dix-Neuvième Siècle* (Paris, 1891-1900), 3 cilt. Bu yapıtta tek tek Fransız muhafazakârlarına ve onların fikirlerine ilişkin kimi ayrıntılı değerlendirmeleri bulabilirsiniz. Aynı şekilde; Charles Sainte-Beuve, *Couserets du Lundi* (Paris, 1885), 16 cilt. George Boas, *French Philosophies of the Romantic Period* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1925) paha biçilmez değerdedir. Oldukça yararlı son bir yapıt, J. McClelland, der., *The French Right* (London: Jonathan Cape, 1970) olup, muhafazakârlığın hikâyesini de Maistre’den başlayıp Charles Maurras’a kadar getirmektedir.

<sup>8</sup> Claude J. Gignoux, *Joseph de Maistre. Prophète du Passé. Historien de l’Avenir* (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1963) de Maistre üzerine yetkin bir incelemedir. Elisha Greifer’in etkili makalesine bkz: “Joseph de Maistre and the Reaction Against the 18<sup>th</sup> Century”, *American Political Science Review* (September 1961).

<sup>9</sup> Bonald üstüne en iyi tek, tam-boy inceleme hâlâ, Henri Moulinié, *Bonald* (Paris, 1915)’dir. Comte ve diğer sosyologlarla karşılaştırmalar mükemmeldir. Benim, “Bonald and the Concept of the Social Group”, *The Journal of the History of Ideas* (January 1944) adlı makalem Bonald’ın 19. yüzyıldaki daha genel toplumsal etkisini ele almaktadır. Bonald’ın düşüncesindeki dinsel temeli vurgulayan son bir önemli inceleme, Gianfranco Merli, *De Bonald: Contributo alla Formazione del Pensiero Cattolico nella Restaurazione* (Torino 1972)’dir.

Ne var ki, Bonald'ın üslubu de Maistre'ninkinden farklı olarak insafsızca abartılmışlığı nedeniyle uzlaşmazlık eğilimi gösterir. Büyük olasılıkla, Bonald bütün muhafazakârlar içinde yazıları ilk Fransız sosyologlarının düşüncelerini en çok etkileyenidir, zira toplumsal düzenin yapısal unsurlarını en geniş şekilde o incelemiştir. Baş yapıtı, hiç değilse sosyolojik bakış açısından *Siyasal ve Dinsel Yetke (Otorite) Kuramı* (1796)'dır. Bonald'ın anılması gereken diğer yapıtları şunlardır: Doğal haklar ve doğa hali felsefesinin sık sık altüst edici delillerle çürütüldüğü *İlkel Yasalar* (1802); *Toplumsal Düzen'in Doğal Yasaları Üstüne Analitik Deneme* (1800) ve *Felsefi Araştırmalar* (1818).

Hugues Felicité de Lamennais (1782-1854)<sup>10</sup> her yönüyle en dramatik kişisel yaşamı olandır. Başlangıçta sofu bir rahip olan Lamennais'ye, söylendiğine göre, ilk yazılarından ötürü Roma'daki Kutsal Koleji'de bir kürsü önerilmiş, buna karşılık giderek güçlenen liberal ve laik görüşleri nedeniyle ilkin Kilisenin sansürüne uğramış, sonra da aforoz edilmiştir. Bununla birlikte, yaklaşık 1825'e kadar Lamennais tam bir muhafazakârdı: Kralcıydı, koyu bir gelenekçiydi ve Papa'nın yetkisinin mutlak olmasını isteyen bir Katolikti. Muhafazakârlık döneminde başlıca yapıtı *Dine Aldırmaçlık Üzerine Deneme*'dir (1817). Bu yapıt aynı zamanda hem tarih felsefesi, hem dinbilim (*teoloji*), hem de Katolik bilgi sosyolojisi olarak adlandırılabilir bir serimlemedir.

François René de Chateaubriand (1768-1848)<sup>11</sup> tek bir kitapla ün kazanmıştır: *Hıristiyanlığın Dehası* (1802). Bu kitap Chateaubriand'ın düşüncesinde liberalizm ve laikliğin başat öğeler olduğu bir kariyerin ardından Roma Katolikliğine yeniden dönüşten kısa bir süre sonra yazılmıştır. Burke'ün *Düşünceler*'inden kuvvetle etkilenen, ayrıca de Maistre ve Bonald'ın yapıtlarından daha dolaysız ve yakından etkilenmiş de olabilen bu kitap Roma Katolikliğinin 19. yüzyıl başında düşünsel olarak yeniden canlanışının kaynağı olup, dine ay-

---

<sup>10</sup> Bkz. Robert Nisbet, "The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais", *Journal of Politics* (November 1948). Peter N. Stearns, *Priest and Revolutionary: Lamennais and the Dilemma of French Catholicism* (New York: Harper and Row, 1967) Lamennais'in eşine az rastlanır tinsel ve düşünsel evriminin ve çağdaşları üzerindeki etkisinin büyüleyici ve önemli bir değerlendirmesidir.

<sup>11</sup> Chateaubriand'ın yaşamı ve düşüncesinin siyasal ve toplumsal yönlerine ilişkin en iyi tek inceleme, Charles Dedeyan, *Chateaubriand et Rousseau* (Paris, 1973)'dur. Yazar Chateaubriand konusunda, Rousseau konusundan daha başarılıdır.

dınların düşüncelerinde uzunca bir süre sahip olamadığı bir görkem kazandırmıştır. Chateaubriand'ın yaptığı, esas olarak itikat ve iman bakımından değil, daha çok cemaat olarak Hıristiyanlığı, özellikle de Roma Katolikliğini görüntülemektir. Chateaubriand, kitabın başından sonuna, dinin törenselleşmesi, Aşai Rabbani (*communion*) olarak, ayrıca da sanat, yazın ve toplumsal cemaat olarak tasarılanın muhafazakâr ve koruyucu niteliği üzerinde durur. Kitap yayınlanır yayınlanmaz çok-satar olmuş ve gerek Saint-Simon, gerekse de Comte'un kabul ettikleri gibi onların düşüncelerini bir hayli etkilemiştir.

Almanya'da hepsi de hukuk, kültür ve toplum incelemelerinde muhafazakâr fikirlerin gelişmesi ve yayılmasında önemli rol oynayan dört adın belirtilmesi gerekir.<sup>12</sup>

Burada kuşkusuz en önemli ve özgün etki sahibi olan, ayrıca da muhafazakâr felsefenin çok sayıda ilkesini dile getirmede Burke'ü önelediği söylenebilecek başlıca bir düşünür Justus Möser (1720-94)'dir. Goethe, Möser'in bir hayranı olup, bir yapıtta da onunla birlikte çalışmıştır. Möser'in birçok ciltlik denemeler derlemesi olan *Yurtseverlik Söylemleri* (1774-86) başlıca fikirlerinin bir antolojisi olup, bu fikirlerin arasında doğal-hukuk rasyonalizmine (usçuluk), analitik bireyciliğe ve görenekle geleneğin tarihsel olarak evrildiğine ilişkin ussal-yönergesel yasa inancına sistematik ve aman vermez bir saldırı; olumlu açıdan da herhangi bir ülkenin tek özsel yasaasının yazılı değil, tarihin ve kurumsal devamlılığın ürünü olduğu şeklinde açık bir kuramsal geliştirim bulunmaktadır.

Burke'ü çok erken keşfeden Adam Müller (1779-1829) Burke'ün temel fikirlerinin büyük bir hayranıydı. Müller'in *Devlet İdaresinin Öğeleri* (1810) genel fikirlerini en iyi biçimde dile getiren tek yapıt olup, ölümünden sonraki bir kuşak üzerinde de gerek felsefe, gerekse pratik siyaset bakımından büyük bir etkisi olmuştur.

Eski ve varlıklı bir Alman ailesine mensup olan Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) sınıfından saygın bir öğretmen ve düşünür olan ilk kişilerdendir. Ünü 1814'te, *Siyasal Yönetimde Tarihsel Geleniğin Savunulması* adlı yapıtının yayınlanmasıyla kökleşti. Bu kitap-

---

<sup>12</sup> Karl Mannheim, "Conservative Thought" Adam Müller ve Möser'in fikirlerinin sıradan çözümlemesine hayranlık uyandıracak şekilde yardımcı olmaktadır; Mannheim her ikisinin özelliğini başarıyla yakalamıştır ve Alman muhafazakâr düşüncesinin ana görüşüyle bağlantılandırmaktadır. Ayrıca, kuramsal sorunlardan çok, pratik siyasete yönelik olmakla birlikte, şu çalışmayı tavsiye ederim: David Y. Allen, *From Romanticism to Realpolitik: Studies in Nineteenth-Century Conservatism* (New York, 1971).



ta, doğal-hukuk düşüncesine yönelik eleştirinin yanı sıra, akademik çevrelerde büyük etki yaratan Roma hukukunun da bir eleştirisini ve hukuk ve hükümetin tek geçerli kaynağı olarak –Burke’ün her bir halkın tarihsel ruhuna verdiği önemden farkı olmayan– *Volkegeist*’in savunulmasını da buluyoruz.

Ne var ki Alman muhafazakârlığının gelişimindeki en etkili güç, kıyas kabul etmez şekilde, Georg Wilhelm Friedrich Hegel’dir (1770-1831).<sup>13</sup> Hegel gençliğinde, Fransız Devrimi’ne büyük hayranlık duyduğu liberal-radikal bir dönem yaşamıştır. Ne var ki, kariyerinin büyük bölümüne gelenekselcilik egemendir. Berlin Üniversitesi’nde profesörken yazdığı *Hukuk Felsefesinin Temelleri* (1821) özünde Burke’ünkünden (ki Hegel ona hayranlık duymaktadır) ya da Bonald’ınkinden pek farklı olmayan bir toplum görüşünü kapsamlı bir şekilde desteklemektedir. Bütün yüzyıl boyunca Hegel, İngiltere’de Burke gibi, ardında bir dizi hayran ya da hiç değilse düşünsel olarak derinden etkilediği düşünür bırakmıştır –ve bunlara, paradoksal olarak sağa olduğu kadar sola eğilim gösteren düşünürler de dahildir. Hegel’in diyalektik yöntemi, insanın tarihsel ve toplumsal doğası üzerinde ısrarla durması ve kurumlara duyduğu ilgi muhafazakârlara hizmet etmesine karşın, bu düşünce öğeleri Marx’ın tanıtlamış olduğu gibi, radikalizme hizmet edecek biçimde de yönlendirilebilir.

İsviçre’de adlarının anılması gereken iki muhafazakâr vardır. Bunların ilki olan Johannes von Müller (1752-1809)<sup>14</sup> filozof ya da ön-sosyologdan (*protosociologist*) çok tarihidir. Büyük Ranke üzerindeki etkisi belgelerle sabittir. Ama dindarlığı, ayrıca da orta çağlara duyduğu ödüün vermez saygının yanı sıra Paternalist Roma Katolikliğine hayranlığını sık sık dile getirmesi, düşüncesinin muhafazakâr özünü ortaya koyar. Müller bütün diğer muhafazakârlar gibi birey-ci-laik rasyonalizmden nefret etmektedir.

<sup>13</sup> Shlomo Avineri, *Hegel’s Theory of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) tavsiyeye değer. Raymond Plant, *Hegel* (Bloomington: Indiana University Press, 1975) de öyle. Genç Hegel’in ön veya potansiyel radikalizmini ve Marxizm üzerindeki etkisini vurgulamak mantıksaldır, ama Hegel’in çok daha uzun öğretmenlik ve yazarlık yıllarının olgunluğunda muhafazakâr olduğu ve Aydın Almanların hepsince böyle kabul edildiği unutulmamalıdır.

<sup>14</sup> Müller için bkz. Karl Mannheim, “Conservative Thought” ile tarihsel-toplumsal fikirlerinin daha ayrıntılı ele alındığı bir çalışma için, bkz. Karl Schueck, *Studien über Johannes von Müller* (Heidelberg, 1912). Ayrıca Karl Henking’in anısal incelemesi, *Johannes von Müller* (Stuttgart, 1909-28), 2 cilt.

Bununla birlikte sosyolojik olarak çok daha önemli isim Karl Ludwig von Haller'dir (1768-1854).<sup>15</sup> Koyu bir muhafazakâr, Burke'ün ve Fransız muhafazakârlarının ateşli bir hayranı olan Haller, başyapıtı *Sosyal Bilimlerin Restorasyonu*'nun (1816-34) kanıtlamış olduğu gibi yüzyılın gerçekten büyük sosyal bilimcilerinden de biriydi. Haller bugün sosyal bilimciler tarafından bile pek tanınmamaktadır. Yaşarken de hak ettiği kadar tanınmış değildi. Ne var ki, yüzyılın en özgün düşünürlerinden biri olarak ampirik malzemesinin çeşitliliği ve oylumuyla Frederick Le Play'i, kuramsal kavrayış ve tarihsel enginlik bakımından da Max Weber'i andırır. Haller gerçekten sosyal bilimci olmakla birlikte, felsefi ve siyasal ilke olarak iyice kökleşik bir muhafazakârdı.

Burada adı anılacak olan son iki muhafazakâr İspanyol'dur:<sup>16</sup> Juan Donoso y Cortès (1809-53) ve Jaime Luciano Balmes (1810-48). İkisi de düşünsel bakımdan diğer bazı Avrupa muhafazakârlarıyla –Burke, Bonald, Hegel, Haller– boy ölçüşemezler, ama yine de üstün düşün adamlarıdır ve İspanya'daki etkileri büyük olmuştur. İkisi de hiç kuşkusuz Roma Katoliği olup monarşiye ve Kiliseye sıkı sıkıya bağlıydılar; ama bu iki İspanyol düşünürünün bir hayli ayrıntılı olarak bildikleri Burke'ün çoğu yapıtında görülen türde liberal bakış açısını gerektiren genelde toplumsal kurumlara ve onların özerkliğine güçlü bir bağlılığa sahiptiler. Gerçekten de bu düşünürler, İspanya'daki Geç Ortaçağ konsillik hareketinin geleneği içinde görülebilirler. Donoso y Cortès'in başlıca yapıtı –büyük olasılıkla mahiyeti itibariyle genellikle sosyolojik olan ilk yapıtı– İs-

---

<sup>15</sup> Söylemesi bile üzücü, Haller'in dikkate değer toplumsal ve siyasal düşünce sistemi üzerine yeterli bir inceleme yoktur. *Restoration*'u –bildiğim kadarıyla, bölüm bölüm bile– tercüme edilmemiştir ve standart siyasal düşünce tarihlerinde ona kısaca değinilip geçilir. Haller hakkında bulabildiğim en iyi inceleme, W.H. von Sonntag, *Die Staatsauffassung Carl Ludwings von Haller* (Jena, 1929)'dur. Bulabildiğim en son inceleme Mario Sancipriano, *Il Pensiero Politico di Haller e Rosmini* (Milano: Marzorati, 1968)'dir. Nedir ki bu çalışma Haller konusunda belli bir düzeyi tutturamaz.

<sup>16</sup> Donoso y Cortès hakkında bkz. Carl Schmitt, *Interpretación a Donoso y Cortès* (Madrid: Rialp, S.A. 1964) ile *The Dublin Review* (Spring 1947)'de olağanüstü başarılı bir değerlendirmesi. Günümüzde Balmes hakkında iyi bir inceleme yapılmamıştır. Büyük olasılıkla bugüne kadar yapılan en iyi değerlendirme, yandaş ama aynı zamanda eleştirel bir anlayışla kaleme alınmış bir yapıt olan Ade de Blanche-Raffin, *Jacques Balmes, sa vie et ses Ouvres* (Paris, 1849)'dur. Gerek Donoso y Cortès, gerekse Balmes'in İspanya'daki hâlihazır liberalleşmiş muhafazakârlık eğilimleriyle ilişkisi verili olduğuna göre, bu iki yazara olan ilginin, özellikle de bunların toplu yapıtlarının İspanya'da kolayca elde edilebilir hale gelişinden bu yana, artmasını bekleyebiliriz.

panya'da Mutlak Monarşi Üstüne'dir. Balmes'in Katoliklikle Karşılaştırıldığıında Protestanlık'ı, Protestanlık ile yıkıcı ekonomik bireycilik arasında bağlantı kurar.

### III

19. yüzyıl muhafazakârlığının başlıca simalarını böylece saptadıktan sonra, bunların yaşamları ve felsefi kariyerlerinin görülmesi gereken –düşünsel, tarihsel ve toplumsal– bağlarla ilgili birkaç gözlem sunmak yararlı olacaktır.<sup>17</sup> Daha sonra kestirmeden muhafazakârlığın baskın temalarına geçeceğiz.

Daha önce muhafazakârlıktan Aydınlanma-karşıtlığı olarak söz etmişim. 18. yüzyıl Batı Avrupa'sında Aydınlanma olmasaydı, muhafazakârlar söz konusu oldukça, bir Aydınlanma'nın icat edilmesi gerekeceğini söylemek pek de abartma olmaz. Zira muhafazakârların başlıca fikir ve değerlerini Voltaire, Rousseau, Diderot gibi düşünürlerin ve 18. yüzyıl Fransa'sının diğer köktenci düşünürlerinin iddialarına karşı dolaysız tepkiler olmaları dışında anlamak olanaksızdır. Aydınlanma'da bulunan insan, toplum, din ve ahlak üstüne çok önemli bir önerme yoktur ki, muhafazakârlar doğrudan doğruya saldırmış olmasınlar. Sir Isaiah Berlin'in düşünce tarihinde kelebelerin kebek doğurduğu gibi fikirlerin fikir doğurmayıp, en son veya çağdaş düşünsel meydan okumalara karşı yanıtlar olduğu şeklindeki gözleminden daha iyi bir örneği başka bir yerde bulmak zordur. Aydınlanma'nın doğurduğu rasyonalist fikirler muhafazakârların yanıt vereceği iddiaların çoğunu sağlamıştır.

Ama fikirler öykünün ancak bir bölümüdür. Siyasal, ekonomik ve toplumsal sahnede olaylar ve değişimler de vardır. Bunlar arasında, Burke, Bonald, Haller ve diğerleri söz konusu olduğunda en üstte Fransız Devrimi bulunmaktadır. Belirtmiş olduğum gibi, muhafazakârların hepsi ya bizzat Devrim'in 1791'den sonra bir dar-

<sup>17</sup> Bu bağlamların daha geniş bir değerlendirmesi, özellikle ilk iki bölümde, ama tümünde de olmak üzere, Nisbet, *The Sociological Tradition*'da bulunabilir. Muhafazakârlığın doğduğu düşünsel ve toplumsal sahneye ilişkin farklı ama dükkate değer bir değerlendirme için, bkz. Raymond Williams, *Culture and Society: 1789-1950* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1960) ve E.R. Hobsbawm, *The Age of Revolution* (New York: Mentor Books, 1964). Almanya'daki sahne için bkz. Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton: Princeton University Press, 1966). Fransa için, bkz. Stanley Mellon, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restoration* (Stanford: Stanford University Press, 1958).

beyle çökerttiği Katolik-monarşik-aristokratik bileşkenin parçasıydılar ya da bu bileşkenin inançlı destekçileri olmuşlardı. Bugün tarihçiler için, Devrim'in Fransa'da aslında uzun zamandır inanıldığı kadar kurumsal farklılık yaratıp yaratmadığı sorununu tartışmak kolaydır. Büyük olasılıkla Fransa zaten mülkiyet, hukuk, hükümet ve dinde büyük değişiklikler geçiriyordu ve sonradan bu değişiklikler tek başına Devrim'e atfedildi. Nihayetinde Devrim'in en büyük tarihçisi –kendisi de önemli ölçüde muhafazakâr düşünceden etkilenmiş– olan Tocqueville 1789 Devrimi'nin Fransa'da birkaç yüzyıllık tarihsel eğilimlerin sonucundan başka bir şey olmadığını söylemiştir.<sup>18</sup>

Bütün bunlar hiç değilse bir ölçüde kabul edilebilir. Ama hasır altı ya da göz ardı edilemeyecek olan gerçek aydınlar dahil çok sayıda insanın Fransız Devrimi'nin büyük önemine inanmakla kalmayıp Burke'ün deyişiyle, düşünce ve toplum üzerindeki etkisi konusunda tarihte o zamana değin benzeri olmadığına da inanıyor olmalarıdır. Muhafazakârların hepsi için –bu, Fransız kadar Alman, İsviçreli, İspanyol ve İngiliz Muhafazakârları için de geçerlidir– Devrim kozmik bir olaydan geride kalmamaktadır. Koyu dindar Bonald onu Tanrı'nın insanoğluna, Reformdan sonra Avrupa düşüncesinin bir parçası haline gelen tüm sapkınlıkların benimsenmesi yüzünden verdiği dolaysız bir ceza olarak görüyordu. Devrim Aydınlanma'nın, diye iddia ediyordu Bonald, dolaysız sonucu ve Tanrı'nın Aydınlanma'ya lânetidir.

Muhafazakârların tümüne göre, Devrim'in Terör Dönemi daha büyük bir olayın kusursuz özetidir: yaşamın, mülkiyetin, yetkenin (otorite) ve adil özgürlüğün kuvvet yoluyla ilgası. Bu görüşteki abartmaya karşın, muhafazakârlar konusunda, onların Burke'le başlayarak Devrim'in *yaşamaya ilişkin* yönlerine ilk doğrudan değinenler olduğu belirtilmelidir. Sözümlü ettiğim siyasal, dinsel, ekonomik ve toplumsal yaşamın hemen her yönüne değinen yasaların ardına çıkartılmasıdır.<sup>19</sup> Burada lafı fazla uzatmamam gerekiyor. İlk

---

<sup>18</sup> Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1955), *passim*. Dengeli değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Norman Hampson, *A Social History of the French Revolution* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), ayrıca da, Franklin F. Ford, "The revolutionary-Napoleonic Era: How Much of a Watershed?", *American Historical Review* (October, 1963).

<sup>19</sup> Devrim'in bu can alıcı yönüne ilişkin en iyi yapıtlar hâlâ şunlardır: Philippe Sagnac, *La Législation Civile de la Révolution Française* (Paris, 1898) ve Etienne Martin Saint-

kez boşanmayı resmileştirerek, erkek çocuklara yirmi bir yaşında babalarından bağımsızlık sağlayarak ve eski veraset ve büyük evlat hakkı yasalarını kaldırarak aileyi derinden etkileyen yasalara; aristokrasiyi ilga edip tüm mesleklerin bireysel yeteneklere açılması ünlü ilkesini koymak, böylelikle yasa önünde fırsat eşitliğini emretmek suretiyle toplumsal statü yapısını etkileyen yasalara; Kiliseyi önce kayıt altına alan, sonra millileştiren, nihayet 1793-94 kararnameleleriyle Hıristiyanlığı bütün kurumlarıyla ortadan kaldıran yasalar; 16. yüzyıldan beridir en despot Fransız krallarının değme çabalarından bile paçayı kurtarmış bir başarı olan sanayide loncaları kaldıran yasalara; orta çağlardan arta kalan ağırlıklar, ölçüler ve standartların çokluğu yerine günümüze değin süren ve dünyanın diğer yörelerine yayılmış, yayılmayı da sürdüren birleşik bir ondalık sistemi koyan yasalara; tüm eğitimi, Fransa'nın her yanındaki ilkokullardan sistemin kapaktaşı olan Paris Üniversitesi'ne kadar hükümetin ellerine teslim ederek eğitim sistemini dönüştüren yasalara; dili, ahlak düzenini ve hiç de küçümsenmemesi gereken Gregorian takvimini yeniden-biçimlendiren yasalara; nihayet, Fransız hükümet yapısını en küçük yerleşim biriminden bütün Fransız siyasal yaşamının kadiri mutlak merkezi olduğu kabul edilen Paris'e kadar baştan başa bir yeniden-yapılandırmaya çalışan yasaları anmak yeterli olacaktır.

Bu yasaların bazıları yürürlüğe konduysa bile bunlar çok azdır. Bunların çoğu Devrim sona ermeden önce, Devrimci Fransa'nın diğer Avrupa ülkeleriyle Devrim konusu yüzünden girişmek zorunda kaldığı büyük çaplı savaşın kayıpları olarak ortadan kalktı. Diğerleri ancak Napoleon kendi iyice bürokratik, despotik hükümet tarzını kurduktan sonra gerçekten etkinlik kazandı. Kilise oldukça kısa süre içinde, yasal olmasa bile ekonomik ve tinsel bir töz olarak kendisini yeniden kabul ettirdi; çok sayıda aristokrat ellerinden alınan toprakları yeniden ellerine geçirdiler ve Devrim'den sonra Fransa'daki hayat birçok yönden Devrim'den öncesiyle aynı gibiydi. Belli bir süre sonra monarşi, aristokrasi ve kilisenin nüfuzu *ancien régime*'deki düzeyine yeniden ulaştı.

Ama bütün bunlar bir yana Devrim'in fikirler üzerindeki etkisi çok büyük olmuştu. Zaten biz de fikirlerle ilgileniyoruz. Radikal veya liberal olduğu kadar muhafazakâr eğilimde olan Batı Avrupalı

---

Leon, *Histoire des Corporations de Métiers* (Paris, 1898), Bu bağlamda, Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled* (Princeton: Princeton University Press, 1941) de yararlıdır.

birçok aydının gözünde Fransa'daki Devrim etkisini bütün Batı dünyasında hissettiren, çağ açıcı bir olaydı. Büyük olasılıkla daha sonraki Rusya'da gerçekleşen Bolşevik Devrimi dışında hiçbir modern olayın Fransız Devrimi kadar –siyasal, toplumsal ve ekonomik olduğu kadar felsefi ve edebi– fikirler üzerinde yoğun ve uzun süreli etkili olmamıştır. Aynı biçimde, muhafazakârlığın ilkelerini anlamaya çalışırken diyebiliriz ki, bir Fransız Devrimi olmasaydı, bir Fransız Devrimi'nin icat edilmesi gerekcekti.

Hemen hemen aynı şeylerin, 18. yüzyıl sonundaki diğer büyük devrim için de, yani sanayi devrimi için de söylenmesi gerek.<sup>20</sup> Fransız Devrimi ve Aydınlanma kadar, esas olarak İngiltere'de sahneye çıkan yeni ekonomik yaşam biçimleri de, Burke, Bonald, Hegel ve Donoso y Cortès gibi düşünürlerin koyu gelenekselciliğine aykırı düşüyordu. İstikrarlı, köklü ve hiyerarşik bir toplumun havarileri, insanı –aile, köy ve kiliseyle başlayan ama toplumsal sınıf ve diğer küçük bir araya gelme biçimlerini de içeren– ilkel toplumsal bağlamlarından ayırma eğilimi gösteren bütün bireycilik biçimlerinin düşmanı olarak muhafazakârın yalnızca fabrika sistemine değil, 19. yüzyılın başında Batı toplumunun fazlasıyla dönüştürdüğü görülebilen yeni ekonomik düzenin –toplumsal düzendeki eski statü ve otorite esaslarının yerine giderek para, kredi, hisse senedi ve genellikle parasal konumun geçmesi gibi– diğer dışavurumlarına da olumsuz bakmaları belki kaçınılmazdı.

Demek ki, muhafazakârlık ekonomik modernliğe, yeni endüstriciliğe ve mali kapitalizme karşı büyük bir nefreti içermektedir. Muhafazakârların yazılarında sosyalizmi andıran herhangi bir şey ne görülebilir ne de çıkarılabılır, ama bu yazılara kapitalist olarak düşündüğümüz bütün bir ekonomizm anlayışının baskınlaşan yeni finans modellerinin ve yeni ekonomik girişimlerin savunusunu ya da haklılamasını yüklemek de çok komik olur. Muhafazakârlar için kapitalizm halk demokrasisinin ekonomik yüzünden başka bir şey değildi. Her ikisinin de geleneksel toplumu bozacağı, böleceği ve parçalayacağı düşünülüyordu.

Muhafazakârlığa sık sık bir tür köktencilik görünüşü kazandı-

---

<sup>20</sup> Sanayi Devrimi'nin yazımsal ve toplumsal düşünce üzerindeki, özellikle İngiltere'deki etkisi hakkında bilhassa çok başarılı bir yapıt: Williams, *Culture and Society*. Ayrıca bkz. Ronald Walter Harris, *Romanticism and the Social Order. 1780-1830* (New York: Barnes and Noble, 1969), bu konuyla ilgili yararlı bir değerlendirmedir.

ran işte bu niteliğidir. Nihayetinde 19. yüzyıl toplumsal düşünce ve toplumsal eyleminin en önemli tek konusu ekonomik sistem olup, onun hemen ardından da ulusal devlet geliyordu. Bu yeni sistemin bir sürü savunucusu bulunmaktaydı. Ama Burke, Bonald, Haller ve Donoso y Cortés gibi muhafazakârlar bunların arasında değildi. Bunların “geçmişin peygamberleri” olarak adlandırılmaları boşuna değildir.

#### IV

Bu noktada, muhafazakâr düşüncenin en iyi durumundaykenki kapsamını ve çeşitliliğini, keza şu ya da bu şekilde sosyolojide kendilerine yer bulan daha belirgin bazı görüşlerini anımsatarak, başlıca muhafazakârlardan birinin fikirlerini ayrıntısıyla incelemek aydınlatıcı olacaktır. Bence en iyi seçim Bonald olacaktır. Muhafazakârların tartışmasız en bilgisi oydu; Comte’un diğer bütün Fransız muhafazakârlarından çok Bonald’a hayranlık duyar gibi olması, burada onu seçmemizin isabetli olduğunu göstermektedir.

Hemen her önemli konuda Bonald, Rousseau’nun tam bir karşısavıdır (antitezidir). Bonald da bu olgunun farkındadır. Rousseau, Bonald’ın yapıtlarının sayısız sayfasında Demokles’in kılıcı gibi sallanan hayaletür, düşünceye dalmış yüce bir doruktur. Daha 1796’dan, başlıca yapıtlarından ilkinin yayınlanmasından başlayarak Bonald, Rousseau’nun düşünsel boyutunu, bunun nice kötü olduğunu düşünse de kabul edecek kavrayışa sahipti. Rousseau bireyciliğin, halk egemenliğinin, çeşitliğin öğelerinden ya da değerlerinden siyasal ve toplumsal bir teori inşa etmiş; insan doğasına ilişkin bir öngörü ve hiçbir şeyin “kanun koyucunun ruhu” olarak adlandırdığı şeyi toplumun ve insan doğasının kökten ve eksiksiz biçimde yeniden kurmaktan alıkoymaması gerektiği inancından oluşan bir kurum oluşturmuştur. Proudhon ve Marx’a gelineye değin, Avrupa toplumsal düşüncesinde Rousseau kadar köktenci bir düşünür görülmemiştir.<sup>21</sup>

Bonald’ın toplum felsefesinin Rousseau’nunkinden nerede ay-

---

<sup>21</sup> Moulinić, *Bonald*, Bonald ile Rousseau ve Aydınlanma’nın diğer üyeleri arasındaki bu karşılığı bir hayli ayrıntılı olarak ortaya koyar. Bu aynı karşılık için ayrıca Harold Laski’nin Bonald üzerine incelemesine bkz.: *Authority in the Modern State* (New Haven: Yale University Press, 1919), böl. 2.

rıldığını belirlemek çok önemlidir.<sup>22</sup> Bonald'ın çıkış noktası birey değil toplumdur – doğrudan Tanrının yarattığı toplum. Bireyi biçimlendiren toplumdur, birey toplumu biçimlendirmez. Toplumsal yaşamın temel amacı bireysel özgürlük değil, otoritedir; ancak aile, yerel cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında refaha ulaşabilir insanlar. Toplumsal bağın özü hiyerarşidir ve eşitlikten söz etmek aylaklıktır, günahkârlıktır. Siyasal devletin otoritesinin kaynağı tek başına dünyanın egemeni olan Tanrı'dır; devletin otoritesinin doğa halindeki bireyler arasında bir sözleşmeden kaynaklandığını söylemek mantık bakımından saçma olduğu kadar, tarihsel kayıtlar bakımından da temelsizdir. Toplumsal kurumların devrimde olduğu gibi, bireysel aklın esiniyle zor gücüyle değiştirilmesi felaket getirir ve uzun dönemde kendi kendisini hezimete uğratar. Zira gerçek değişme insan aklının tarihte kendisini açmadığı ağır, uzun-sürelili süreçlerin sonucudur. Doğal haklar fikri asılsız ve abestir; bireylerin –aileye, kiliseye, cemaate ve diğer gruplara karşı– ödevleri vardır.

Bonald'ın düşünce sistemindeki daha olumlu bakış açıları arasında gördüklerimiz bunlar. Bu bakış açılarının ortaçağa uzanan kökleri ortadadır. Zaten Bonald da ortaçağa duyduğu hayranlığı gizlemeye çalışmamıştır – “iki kılıç öğretisi”nden kaynaklanan çoğulculuğu; başlıca her grup ya da kurumun başka bir etkenin karşı gelme hakkına sahip olamayacağı bir amaca hizmet ettiği inancından kaynaklanan organik işlevselciliği; yerellekle evrenselliği birleştirerek, ulusal-laik devletin iktidarını zayıflatması; toplumsal sınıf ve mertebeye derin saygısı; özgürlük ve bireycilikten çok ödev ve üyeliğe verdiği büyük önem. Bonald orta çağlara hayranlık duymakla kalmaz, Batı toplumunun ancak ortaçağ toplum ilkelerine dönerek kendini kurtarabileceğini, hastalığını sağaltabileceğini de söyler. John Morley'in muhafazakârlara ilişkin yazdıkları özellikle Bonald için geçerlidir:

Kendini hissettiren sorun Batı Uygarlığı tarihinde yeni değildi. 19. yüzyılın başında önde gelen kişileri allak bullak eden bağların çözümlüğü olgusu, onlardan öncekileri de 5'ten 8. yüzyıla kadar şaşkına çevirmişti... Her iki durumdaki pratik sorun aynıydı: Yaşamlarını güvenceye alabilen ve herkesin rızasını alan ilkelere dayalı is-

---

<sup>22</sup> Aşağıdaki bütün alıntı ve göndermeler şu yapıttandır: Bonald, *Oeuvres Completes* (buradan itibaren, O.C. şeklinde gösterilecektir), Abbé Migne, der. (Paris, 1859-64), 3 cilt.



tikrarlı bir toplumsal düzen nasıl kurulmalı.. Birçok kişi, Hıristiyan ve feodal fikirler büyük başarılarını niye yinemesin ve kendilerine karşı gözü kapalı bir başkaldırının acıklı ve yok edici bir kargaşaya attığı sistemin yeniden-kurulmasında aracı olmasın ki, diye kendi kendilerine soruyordu.<sup>23</sup>

Demek ki, buradan hareketle, Bonald'ın toplumsal düzen ve bireyin bu düzenle ilişkisine dair çözümlemesinin gerisinde, orta çağların uygarlığın gelişimindeki üst nokta, Reform, Akıl Çağı, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ise Batı toplumunun ortaçağ doruklarından düşüşündeki bölümler olduğu şeklindeki bir tarih felsefesinin yattığını akılda tutmakta yarar var. Şimdi Bonald'ın insan ve toplum üzerine özgül önermelerine göz atalım.

Sosyolojik anlamda Bonald'ın çıkış noktası bireyciliğe yüklenmesi ve toplumu öncelikli konuma yükseltişidir. İnsan ancak toplum için varolur; toplum onu kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirir. Bonald'ın toplumsal kuramının temel düşüncesi budur. 18. yüzyıl toplumunun insanı dürtülerinden, tutkularından ve aklından yoksunlaştırma eğilimi göstermesine karşın, Bonald toplumu bireyin oluşum ve gelişmesinin (Tanrı tarafından yaratılan) ilksel gücü ve yaşamsal bağlamı olarak görmektedir. “Bir tek bireyin toplumu oluşturduğu yanlış olmakla kalmaz; bireyi toplumsallaşmayla (*par l'education sociale*) oluşturan toplumdur.”<sup>24</sup> Birey kendi başına çaresizdir, hiçbir katkıda bulunamaz. Birey hiçbir şey yaratmaz, bulgularamaz. “Hakikat insan gibi ve toplum gibi, çağların ve insanların art arda gelişi içinde serpilip büyüyen bir tohum olup, başlangıçlarında hep kadim, sonraki gelişmelerinde hep yenidir.” İnsan yaşamı, toplum onu nasıl yapmışsa ancak o olabilir; toplum bir ana gibi, “yetenek tohumlarını doğadan alır; onları geliştirerek üyelerini sanatçı, şair, hatip, ahlakçı, bilim adamı yapar.”<sup>25</sup>

Bonald bireyin önemsizliğini ve toplumun kadiri mutlaklığını kanıtlama arzusuyla bize uzun ve karmaşık bir dil kuramı sunar.\*

<sup>23</sup> John Morley, *Critical Miscellanies* (London, 1888) cilt II, s. 303. Bonald'ın orta çağlara hayranlığının ve bu çağın kendi çağının yeniden-inşasında bir model işlevi görmesi gerektiği inancının tipik örnekleri olarak, bkz. Bonald, *O.C.*, cilt I, s. 248, 262, 723 ve 1336-39. Bonald'ı “skolastiklerin sonuncusu” olarak adlandırılan l'aquet'di: *Politiques et Moralistes*, cilt I, s. 70.

<sup>24</sup> Bonald, *O.C.*, cilt I, s. 123.

<sup>25</sup> Bonald, “Reflections sur l'histoire de Bossuet”, *O.C.*, cilt III, s. 983.

\* Bonald'ın topluma verdiği önem en ufak noktasına kadar Durkheim'in kiyle eş kap-

Bireyde doğal olarak ne sözcükler, ne de fikirler vardır. Fikirler ve simgeler ancak toplumda bulunur ve bunlar bireye iletilir. Fikirler, diye iddia etmektedir Bonald, ancak düşünen bir varlıkta olanaklıdır, ama düşünce dilden ayrı olamayacağına göre dilin kendisi olmaksızın dil düşüncesinin de olamayacağı açıktır. Hareket kuramını (*gesture theory*) olduğu kadar, diye devam eder, fikirlerin gülme, ağlama, sevmeye ve nefret etmeden kaynaklandığı inancını da bir yana itebiliriz. Hiçbir *fikir* bu tarzda iletilmez ya da iletilemez –ancak heyecanlar iletilir. Dil ancak *düşünmeden* doğmuş olabilir. Ama dilsiz düşünce olanaksız olduğuna göre, onun icadı – konuyla ilgili 18. yüzyıl kuramcılarının göre– ölümlü bireyin iktidarı için de değildi. Toplumun bireyler üzerindeki biçimlendirici, eğitici ve oluşturucu etkisinden ayrı olarak sözcükler ve fikirler bile tasavvur edilemez. Toplumun yazarı Tanrı’dır. Ama insanın yazarı toplumdur. Çözumsuz düşünce ve dil paradoksu –biri olmadan diğersinin de mümkün olmaması– toplumun bireyden önce geldiğini ve toplumun varolması için egemen yaratıcı bir Tanrı’nın bulunması gerektiğini kesin biçimde kanıtlar. “Tanrı varolmasaydı, bu büyük kavram (dil) insanların zihnine verilmiş olamazdı; ve kanıtlandığı üzere insanın bireysel iktidarıyla icat edemeyeceği bu dil... insandan üstün bir varlığın mevcudiyetinin kesin kanıtıdır.”<sup>26</sup>

Bonald’ın teolojik-sosyolojik dil kuramı kendi başına bir amaç değil, sadece her tür bireycilikle savaşmak için bir çeşit paradigmatır. Bonald filolojik çözümlemesini ahlakı da kapsayacak şekilde genişletir. Bütün ahlakın kaynağı bireysel içgüdü veya akılda değil, toplumda ve toplumun birey üzerindeki özdenetimlerinde yatar. İnsan ahlakının insan doğasında yatan özgecilik veya sevecenlik gibi güçlü duygulardan çıkarılabileceğine inanmakla Aydınlanma hata ediyordu. Ahlaki otoritenin kısıtlamalarına önceden maruz kalmaksızın insanda ne özgecilik, ne de sevecenlik mümkündür. Kısaca, dilde olduğu gibi ahlakta da toplumun ve Tanrı’nın zorunlu önceliği vardır.<sup>27</sup>

Keza, otoritenin de önceliği vardır. Daha önce belirtmiş olduğum gibi “otorite” Bonald’ın düşüncesinde hiç kuşkusuz temel

---

samdadır. Ne var ki Bonald toplumun önceliği ve kadiri mutlaklığının ancak Tanrı sayesinde mümkün olduğu inancını bize daima hatırlatır. Söylemesi bile gereksiz ki, Durkheim Tanrı’yı var saymaz.

<sup>26</sup> Bonald, “Economie Sociale”, O.C. cilt I, s. 115.

<sup>27</sup> Bonald, “Legislation Primitive”, O.C. cilt I, s. 1074-75.

kavramdır. Bonald ve diğer muhafazakârlar için de, başka hiçbir şey 19. yüzyıl başında görenekleri, inançları ve kurumları bakımından Avrupa toplumu kadar sarsılmış olan bir uygarlıkta otoriteyi yeniden kurmak kadar önemli olamazdı. Bonald'ın düşüncesinin aslı, işte bu otorite sorununun Aydınlanma ve Devrim'in ürettiği yapay ve yanlış fikirlerin yerini alarak, yeni bir otoriteye duyulan gereksinimin fark edilmesidir. Zamanın hiç de gelenekçi istekleri olmayan diğer düşünürlerinin –Saint-Simon, Comte, Fourier– yazılarında da böyleydi bu. Bonald'ın Comte'a en çekici gelen yanı, onun Avrupa'nın bunalımı olduğuna inandığı şeyi, yani bireyciliği belirgin şekilde açığa çıkarmasıdır. Bireyciliği “Batı dünyasının illeti” olarak adlandıran Comte'du, ama bu deyiimi dolaysızca Bonald'dan almış olabilir.

Bonald'ın otorite sosyolojisi temelinde çoğulcudur. Değil mi ki egemenlik tek başına Tanrı'nın mülküdür, yeryüzündeki hiçbir tekil kurum egemenlik iddiasında bulunamaz – siyasal devlet bile. “Otorite”, diye yazar Bonald, “bütün toplumlarda kendisini aile ve devlet, din ve hükümet arasında ikiye böler ve bir yandaki aşırılık diğerinin zararınadır.”<sup>28</sup> Doğal olarak aile, kilise ve diğer kurumlarda bulunan otoritelerin tek başına devlet tarafından üstlenmesi, diğer bütün muhafazakârlar gibi, Bonald için de Fransız Devrimi'nin siyasal habisliği olmuştur.

Bonald'ın otorite üzerine başlıca yapıtı Otorite Kuramı'dır.<sup>29</sup> Kitap üç eşit bölümden oluşur: “Siyasal Otorite”, “Dinsel Otorite” ve “Toplumsal Eğitim” adını verdiği bölüm. Sonuncusu ailenin, okulun, loncanın ve benzeri cemiyetlerin (*association*) bireyler üzerindeki otoritelerini ve toplumsallaştırıcı etkilerini kapsayan genel bir kategoridir. 1796'da yayımlanan bu kitap büyük olasılıkla Bodin'in *Republique*'inden (1576) sonra yazılmış ilk önemli çoğulcu yapıttır; nedir ki Bodin'in ailelerin, cemaatlerin, loncaların ve diğer toplumsal grupların haklarına özen göstermesine karşın, kitabı, mutlak egemenliği açıkça ulusal devlete veriyordu. Bonald'ınki gibi, mutlak egemenliği tek başına Tanrı'ya vererek yola çıkıp, sonra yeryüzündeki otoriteyi siyasal hükümet, kilise, aile ve diğer cemiyetler arasında

<sup>28</sup> Bonald, “Pensées sur les divers sujets”, O.C., cilt III, s. 1281.

<sup>29</sup> *La Théorie du Pouvoir*. Bonald, O.C., cilt I, s. 134-950'de bulunmaktadır. Siyasal iktidar, s. 134-456, dinsel iktidar, s. 458-719, toplumsal eğitim de s. 742-950'de ele alınmaktadır.

bölme konusunda direten bir otorite sosyolojisi bulmak için orta çağlara dönmek gerekiyor. Bonald'ın laik ulusal devlete ve onun egemenlik iddiasına karşı saldırısındaki temel dürtünün Roma Katolik Kilisesi olduğu doğrudur. Papanın mutlak otoritesini savunan Katolikliğin, yalnızca Roma'dan yönetilen ve herhangi bir ulusal egemen tarafından denetlenmeyen Katolikliğin yıldızının yeniden parlamasını görmek Bonald'ın –ve diğer Fransız muhafazakârlarının– arzusuydu. Ama dürtü ne olursa olsun, sonuçlar Bonald'ın kuramında aynıdır: Paylaşılmayan siyasal egemenlik fikrine eleştirel saldırı ve toplumdaki otoritenin çoğulculuğunda diretme. Otorite, demektir Bonald, normal olarak ve meşru olarak kendisini birçok biçime ayırmaktadır.

Bonald'ın düşüncesinde yapısalcılığın kökenleri bulunmaktadır. Bunlar onun –ister toplumsal, ahlaki, isterse analitik– bireyciliğe yönelik amansız uzlaşmazlığından doğal bir şekilde çıkar. Analitik bireycilik özellikle önemlidir. “Toplum kendi tarafından oluşur”. Ögeleri bireyler olamaz, toplumsal olmalıdır – yani bunlar da keza toplumlar olmalıdır. “Ögeleri ‘doğal toplumlar’ yani aileler olan, bireylerin ise sadece üyeleri olduğu bir gövdedir”.<sup>30</sup> Böylelikle Bonald'da Aydınlanma veya Akıl Çağı'nın analitik bireyciliğinin zerresi bile bulunmaz. Sir Ernest Barker'in gereğince belirttiği gibi, bu çağlarda, “Bireyler tek başına gerçekliğe sahipti; başka her şey gelip geçiciydi; kurumlar gölgelerden başka bir şey değildi.”<sup>31</sup> Bonald' da ise böyle değildir. Toplum bireylere ayırıştırma çalışmak, canlıyı ölüye, uzamı çizgilere, çizgileri noktalara ayırıştırma kadar saçmadır. Comte toplumsal olanın bireysele indirgenemeyeceği konusundaki ısrarını –gerçekte her biçimdeki bireyciliğe karşı kendi iyice olgunlaşmış husumetini– büyük ölçüde Bonald'dan esinlenecektir.

Bonald'ın gerek siyasal devlete, gerekse bireye yönelik eleştirel tutumu, ilgisini aradaki cemiyetlere (*intermediate associations*) yönelir. Devrim bireyle devlet arasında aracılık yapan kilise, lonca ve diğer cemiyet biçimlerini sert bir biçimde olumsuz olarak etkilemişti; kardeşlik adına yapılmıştı bu; kardeşlik Jakobener için *siyasal* kardeşlik anlamına geliyordu ve Jacobener Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'deki (1762) tavsiyesine uyup varolan ara kümeleri kaldır-

---

<sup>30</sup> Bonald, O.C., cilt I, s. 163.

<sup>31</sup> Barker'in Otto van Guericke, *Natural Law and the Theory of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 2 cilt, s. XLIX çevirisine yazdığı girişe bakın.

rak, sonra da yenilerini yasaklayarak bu kardeşliği katksız biçimde sürdürmeyi kararlaştırmışlardı (Loncaları kaldıran Haziran 1791 tarihli aynı yasa on altı kişiden çok sayıda insanı bir araya toplayan yeni ekonomik dernek biçimlerini yasaklayan bir hüküm içeriyordu).

Ama Bonald'a göre insan ile devlet arasında cemiyet (*association*) katmanları bulunmadığı takdirde "yasal" –yani meşru– toplum olanaksızdır. Bu tür ara toplumsal –ekonomik kümeler (ki Bonald için bunların modeli ortaçağ loncasıdır) siyasal hükümetin iktidarının sınırları olmakla kalmazlar, "bunların insanlar servet ve statü belirsizliğine mahkûm edildiğinde üyelik duygusu verme ve birlik halinde insanlara yaşamda önemli olma duygusu sağlama gibi bir başka üstünlüğü vardır".<sup>32</sup> Durkheim yüzyılın sonunda Bonald'ın- kine çok benzeyen bir önermeye –önce *İntibar*'ın son sayfalarında öne sürülen, son olarak da *İşbölümü*'nün ikinci basımına önsözde yeniden belirtilen "mesleki cemiyetler" önermesine– tamamıyla laik anlatımını kazandıracaktır.

Bonald tipik olarak hükümette bölgesel bir temsil sistemini reddetmektedir. Tam bir ortaçağcı olarak daha işlevsel temsil sistemini, toplumsal düzenin daha büyük cemiyetlerinin –tabakalar (*estates*), kilise, loncalar, üniversiteler ve diğer başlıca toplumsal yapıların– parlamentoda siyasal temsilin dayanakları olduğu bir sistemi yeğlemektedir. Bu yapılara üyeliği istikrar ve devamlılık için kalıtımsal yapmayı açıkça istemekle birlikte, bireyciliğin modern yaşam ve düşünceye müdahalesi verili olduğundan bunun olanaksızlığını duyumsar. Bununla birlikte Bonald için önemli olan, toplumsal yönlerden anlamsız olma eğilimi gösteren ve hükümette temsil edilmenin dayanakları olarak işlev görmeye başlayan geniş bölgesel bireyin kümelerini kökünden söküp atmaktır. Öyleyse, büyük korporasyonların her biri derhal siyasal, toplumsal, eğitsel ve ahlaki olacaktır. Her birinin "korporasyonun devlete karşı, ailenin korporasyona karşı, bireyin aileye karşı görevlerini uygun bir şekilde düzenleyecek kendi *constitution particulier*'i (özgül yasa) olacaktır."<sup>33</sup> Açık- tır ki Bonald'ın ideal toplumu, küçükten büyüğe sıralanan bir top-

<sup>32</sup> Bonald, *O.C.*, cilt. I.

<sup>33</sup> Bonald "Théorie du Pouvoir", *O.C.*, cilt I, ss. 262 ff. Ayrıca, Bonald'ın işlevsel korporasyonların bireysel üyelerine toplumsal ve psikolojik katkılarını ele aldığı "Mélanges", *O.C.*, cilt III, s. 1279 ve mesleki-aracı cemiyetlerin değeri üzerine daha ayrıntılı gözlemleri için de "Economie Sociale", *O.C.*, cilt I, s. 1040.

lumlar toplumdur. Bireyciliği ima eden her şeyi yasaklar; bireycilik onun toplumun gereklilikleri söz konusu olduğu sürece tamamıyla hastalıklı (*patolojik*) olarak gördüğü bir koşuldur.

Söylemeye gerek yok ki, Bonald'ın yazılarında dine –kuşkusuz kastedilen Roma Katolikliğidir– ilişkin çok şey vardır. Bonald'ın her biçimiyle Protestanlıktan nefret ettiği su götürmez bir gerçektir. Batı toplumunun hastalıklarından çoğunun kaynağı olarak Reformu görür; bunlar arasında dinin devlet iktidarına boyun eğdiği siyasal mutlakçılık –ayrıca da bütün bir bireyciliğin değerini yükseltme, açgözlülük anlayışı ve tinsel olanın maddi olana kurban edilmesi– vardır. Elbette ki, Protestanlığın yükselişi ile ticaret etliğinin yayılması arasındaki tarihsel ilişkiyi ilk gören Bonald değildir; ne var ki daha önce bu ilişkiyi Bonald'dan daha kapsamlı –ve tüm acılığıyla– gören olmamıştır.

Devrim'in tek en kötü bireysel özelliği Kiliseyi kendi çıkarına kullanıp sonra talan etmesi olmuştur. Halk egemenliğinden kaynaklanan siyasal devletin kiliseyi yönetmeye ehil olduğu fikri Devrim'in himayesinde serpilip gelişmiştir. Ne var ki Bonald için bu sapıncın daha kötüdür; koskoca bir salaklıktır. “Devleti din tesis etmemelidir; devletin dini tesis etmesi eşyanın tabiatına aykırıdır.”<sup>34</sup> Bonald teokrasiyi savunacak kadar ileri gitmez, ama bunu karşıtına yeğleyeceği açıktır. En azından Kilisenin devlet içinde mutlak özgürlüğü, birlik olma özgürlüğü üzerinde dırdır. Dahası bir tek ailenin katılmasıyla toplumsal düzendeki tek eğitim aracı Kilise olmalıdır, zira eğitimin düşünsel olduğu kadar ahlaki olması gereğini sadece Kilise yerine getirebilir. Bonald *éducation* (eğitim) ile *enseignement* (öğretim) arasında bir ayırım yapar ve devletin ikincisini –yani salt teknik öğretimi– en iyi şekilde becerebileceğini belirtir. İlahiki eğitim din ve aileden ayrılamayan nitelikleri ve bağlamları gerektirir.

Bonald'ın dini ele alışının toplumsal, hatta sosyolojik biçimi okurun dikkatini çekmiş olmalıdır. Din inançtır, evet ama daha önemlisi o bir toplum, bir cemaat biçimidir. Bonald, “din” sözcüğünün “birbirine bağlanmak” anlamına gelen Latince *religare* fiilinden türediğini belirtir. Protestanlığın günahı, diye iddia eder, dini, toplumsal örgütten ayrı olduğunda her zaman eğreti olması gereken bireye, onun inancına yerleştirmeye çalışmasıdır. Bonald için din başta da, sonda da ve her zaman bir toplum biçimidir; toplum biçiminin ta

<sup>34</sup> Bonald, “Economie Sociale”, O.C., cilt I, s. 1260.

kendisidir; toplumsal olan başka herşey, gereğince kurulmuş olduğunda dinin imgesinde şekillenir. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak Bonald'ın temel dinsel kümeler –dinsel cemaatlere (*parish*), kiliselere ve manastırlara kuşkusuz, ama bunların yanı sıra Kilise doruktayken gelişmiş olan adli, eğitsel, yardım ve sanatçı gruplarına da– çok önem verdiğini görüyoruz.<sup>35</sup> Hiç kuşkusuz, Chateaubriand'a esin veren, belki de onu eski haline döndüren, keza hemen hemen kesin olarak, dinde estetik olan kadar, cemaate ilişkin ve yapısal olanla ilgili bir yapıta, *Hristiyanlığın Dehası*'na yol açan, Bonald'ın –1796'da yayımlanan, dinin toplumsal-kültürel mahiyetiyle ilgili zengin araştırmaların yer aldığı– otorite incelemesidir.

Aile en az kilise kadar ahlaki ve sosyolojik bakımdan Bonald'ın dikkatini çeker. Bonald'a göre toplumun molekülü ailedir, birey değil. Protestanlığa karşı en ciddi suçlama Bonald için, Reformun boşanmayı meşrulaştırmasıdır. Boşanmayı meşrulaştırarak, boşanma hakkını vermeyi siyasal devletin iktidarına bırakarak ve sonuçta evliliğin kutsal öz yapısını yıkarak, Luther ve Calvin aileyi ve böylelikle toplumu zayıflatmıştır. Reformun başlattığını Aydınlanma, sonra da Devrim sürdürdü. Bonald, Devrim'in büyük evlat hakkını ve bir mülkün başkasına ferag edilmemek koşuluyla belirli bir kimseye ya da mirasçılara bağışlamayı –kendi sözleriyle aile istikrarının canalcı ekonomik siperlerini– kaldırmasından ve erkek evladı, yirmi bir yaşındaki bütün erkeklere siyasal bağımsızlık vermek suretiyle, aileden ayırmasından beklenebilecek sonuçları değerlendirirken de çok umutsuzdur.<sup>36</sup>

Bonald kendi yönünden ailenin savunucusu olduğu kadar uzmanıdır da. Aile toplumunun siyasal ve ahlaki doğası üzerine çözümleneleri Comte'un çözümlenelerinin açıkça habercisidir. Frederick Le Play'in aileye ilişkin anıtsal çalışmasının büyük bölümü, bu tartışmasız muhafazakâr düşünürün Bonald'dan okuduklarından sağladığı içgörüler, çerçevesine dayanan karşılaştırmalı bir belgelemeden fazla bir şey değildir. Bonald'ın aile üzerine başlıca gözlemleri, ailenin toplumsal düzendeki zorunlu yapısal özerkliğiyle, daha da önemlisi devletten işlevsel bağımsızlığıyla ilgilidir. Model olarak

---

<sup>35</sup> Bonald, "Pouvoir Religieuse", O.C., cilt I, s. 458-719'daki "Théorie du Pouvoir" kesimi.

<sup>36</sup> Bonald, "Principe Constitutif de la Société", O.C., cilt I, s. 39-50, ayrıca "Economie Sociale", O.C., cilt I, s. 993 vd. ve "Divorce", O.C., cilt II, s. 97.

aldığı ataerkil (patriarkal) aile, gerçekte ortaçağın ailesidir. Normalde bütün otorite babanıdır ve bu otoritenin ancak ölümle ortadan kalkacak şekilde daimi (*perpétuel*) olması gerekir. Çocuk, ana babasının otoritesine tabi olmalıdır her zaman – “*mineur dans la famille, meme lorsqu’il est majeur dans l’Etat.*” Kadim *droit d’ainéssé* (büyük evlat hakkı) mülkiyetin miras olarak bırakılması söz konusu olduğunda hüküm sürmelidir; değilse, kendisi toplumsal parçalanmanın habercisi olan ailenin ekonomik parçalanması söz konusu olacaktır. Çocuk ile ana baba arasındaki bağ, iyi olur düşüncesiyle esinlenmiş olsa bile, devletin eylemiyle koparılmamalıdır, çünkü aile toplumsal eğitimin en eski ve en başarılı okuludur. Bonald aileyi açıkça monarşi gibi tasarlamaktadır: Kral rolünde baba, *le sujet* (uyruk) olarak da çocuk. Özetle aile kendi başına bir küçük toplumdur; tıpkı devletin aileleri korumak için varolan bir toplum olması gibi “aile bireylerin üretimi ve gelişimi için var olan bir toplumdur.”<sup>37</sup>

Bonald aile konusunda tartışmaya elverir (ve geçmişe dönüklüğüyle romantik) olmakla birlikte, toplumsal bir düzende ailenin canlılığını koruması için hem ekonomik, hem de yapısal koruyuculara gerek duyduğunu açıkça gördüğü yadsınamaz. Devrimin *droit d’ainéssé* (büyük evlat hakkı)’nı kaldırıp *égalité du partage* (eşit paylaşım) yasasını zorunlu kılması, aile birliği ve otoritesini parçalamakta ve dağıtmakta dolaysız etkide bulunmuştu. Bonald, Devrim’in nefretlik zorunlu askerliği, ancak ailenin özerkliğinin daha önce zayıflamış olmasıyla olanak kazanmıştır görüşünde ısrarlıdır. Zorunlu askerliğin bütün yükünün, gerek ekonomik, gerekse toplumsal dayanışmanın en güçlü olduğu yerlerdeki ailelerin omuzlarına yıkıldığını belirtir. Ailenin, dolayısıyla da genelde toplumsal düzenin yeniden eski haline getirilmesi, ekonomik özgürlüğün –yani özerkliğinin– aileye yeniden kazandırılmasına bağlıdır.

Belirtmiş olduğum gibi Bonald aile kurumunu savunmakla kalmıyordu, bu konuyla ilgili çalışmalar da yapmıştı. Bu, onun olağanüstü kavrayış gücünü sergileyen denemesi, “*Tanrı ve Sanayi Ailesi Üstüne*”de en belirgin şekilde görülmektedir.<sup>38</sup> Bu deneme sonraları

---

<sup>37</sup> Bonald, “*Mélanges*”, O.C., cilt III, s. 1282-83. Bonald –Devrim’de Jakobenlerle başlayan bir uygulama olan– devletin askere alma hakkına, aile yönetiminin ve ataerkil üstünlüğün ihlali olarak karşı çıkar.

<sup>38</sup> Bu ilginç ve özgün deneme Bonald, O.C., cilt II, s. 238 vd. de bulunmaktadır. Bonald’ın sanayiciliği, özellikle İngiliz sanayiciliğine en güçlü saldırılarından biri, “*Mélanges*”, O.C., cilt III, s. 1336-39’dadır.



köy-kent sosyolojisi diye adlandırılan disiplinin bir öncüsü olarak kabul edilebilir. Elbette denemenin başından sonuna muhafazakârca bir yanlılık apaçık görülmektedir. Bonald ne sanayicilikten, ne de kentçilikten hoşlanır; demokrasi ve liberalizm gibi, bu güçlerin de toplumsal örgüyü çözeceğini düşünür. Ama birçok okurun belirttiği gibi, Bonald'da ortada olan bu yaklaşım, kırsal ve kentsel cemiyyet bağlarını ele alan (Avrupa'da olduğu kadar Birleşik Devletler'deki) daha sonra yayınlanmış bir dizi yapıtta üstü örtük bir hal alır.

Kentlerin ve fabrikaların ailenin düşmanları olduğuna inanır Bonald. Hareketliliğin artışı, ücret sisteminin narin yapısı ve insanların bir araya yığılması aileye ve ailenin özsel köklerine zarar verir. Fabrika sisteminin neden olduğu gibi, aile üyelerini ekonomik bakımdan birbirlerinden ayırmak, aile içindeki uyumu önler ya da aşındırır. Kentsel aile, istikrarsız ekonomik temelleri yüzünden toplumsal bakımdan zayıflama eğilimi gösterir. Kırsal aile, yaralanma veya ölüme olduğu gibi fiziksel olsun, kıtlık veya afette olduğu gibi coğrafi olsun ya da savaş zamanında olduğu gibi siyasal-askeri olsun, rastlantısal koşullara karşı daha güvencededir. Bonald'ın bireylerin bir kentte veya işlikte olduğu gibi salt bir araya toplanmaları ile onların gerçek anlamda birlik oluşturmaları arasındaki farklılıklarla ilgili incelikli bir görüşü vardır: Sanayi ve ticaret, diye yazmaktadır Bonald, insanları gerçek anlamda birleştirmeksizin bir araya toplar; diğer yandan köy hayatı insanları birbirlerinden ayırır, ama onlara birbirlerine daha fazla bağlılık duymalarını sağlar.

Nihayet Bonald'ın istikrarlı aile sistemlerinin siyasal bağlarına ilişkin nice yanlı da olsa, akıllıca bir görüşü olduğunu belirtmemiz gerekir. Demokrasiye yönelik suçlamaları arasında ilk yeri, yığınsal seçmenleri ve çekirdek-yurttaşlarıyla demokrasinin aile üzerindeki gerçekte genel olarak toplumsal düzen üzerindeki bireyleştirici etkisiyle ilgili suçlama alır. Monarşiyi tercih ettiğini açık sözlülükle ve kararlılıkla belirtir, çünkü monarşi büyük olasılıkla bireyin toplumsal, özellikle de aile bağlarına, demokrasiden daha fazla saygı göstermektedir. "Monarşi insanı toplumla olan bağlarıyla birlikte düşünür; cumhuriyet ise insanı toplumla ilişkilerinden soyutlanmış olarak ele alır."<sup>39</sup>

Gelgelelim Bonald'ın savunduğu, merkezi, despot bir monarşi

<sup>39</sup> Bonald, "Théorie du Pouvoir", O.C. cilt I, s. 358.

değildir. Otoriteye ve otoritenin Avrupa'da yeniden kurulmasının gereğine derinden inanmakla birlikte mutlak, merkezi devletin –monarşi dahil– toplumsal bağlar üzerinde yaratabileceği yıkıcı etkileri görmüştür. Âdem-i merkeziyet gereklidir ve bu ancak güçlü yerel yönetimler sayesinde olanaklıdır. Bonald için yönetimin en uygun dayanağı tarihsel *commune*'dür. Devrim, Fransa'nın siyasal yapısını bütünüyle yeniden-oluşturma çabaları sırasında, bu tarihsel yerel birimi yıkmanın eşiğine kadar gelmiştir. Ama *commune* esastır. Hakiki siyasal ailedir o.<sup>40</sup> Nihayet, Bonald'a göre Fransa'da düzeni yıkma konusunda özgürlük kadar etkili olan bürokratik merkeziyetçilik ortadan kaldırılacaksa, bu yerel birime gerek bulunmaktadır. “Merkezileşme”, diye uyarır Bonald, “yönetim için yıkıcı, siyaset (*polity*) için mahvedicidir.”<sup>41</sup>

Geçmişin peygamberi: Bonald kesinlikle buydu. Emile Faguet daha sonraları Bonald'ı “skolastiklerin sonuncusu” olarak adlandırmıştır. Bonald'ın düşünsel içeriği olsun, tarihsel dürtüsü olsun ya da sadece yazılarının üslubu olsun, bu nitelermeyi tartışılmaz hale getirmektedir. 19. yüzyıl modernitesi sularında sürüklenen bir ortaçağ skolastiği – Bonald'ı en iyi böyle betimleyebilirim. Yine de Bonald'ın, katı antikacılığın pek sahip olamadığı bir etkiye, hatta geçerliliğe sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Diğer muhafazakârların yanı sıra, Saint-Simon'un ve Comte'un Bonald'a ne kadar hayran olduğunu daha önce belirtmiştik. Avrupa'da, Avrupa'nın yaşamında ve düşüncesinde belirleyici olmasa bile önemli etkisi görülen Ortaçağcılığın 19. yüzyıl başındaki yeniden-doğuşunda besbellidir ki önemli bir kişiydi Bonald. Sözcüğün gerçek anlamıyla bir gerici olarak, din ve dinin siyasal alandan bağımsızlığının gerekliliği üzerine, aile ve ailenin siyasal müdahaleden özerk olmasının gerekliliği üzerine, ayrıca sağlam bir ekonomik temelin vazgeçilmezliği üzerine yazıları; Bonald'da diğer her şey kadar ortaçağa ait olan, yerellik ve âdem-i merkeziyetçiliğe verdiği önem; bütün bunların yüzyılın liberal, hatta radikal fikirleri olanlar üzerinde fark edilir etkileri olmuştur. Bonald'ın *société* (toplum)'nin analitik bakımdan bölünmezliği ve bireye ve psikolojik olana göre önceliği üzerinde ısrarla durması, esas olarak Tanrı'nın varlığının ve egemenliğinin bir kanıtı olarak öne sürülmüş olabilir, ama böylesi bir önerme, fikirler tarihindeki

---

<sup>40</sup> Bonald, “Sur les Elections”, O.C. cilt II, s. 1319.

<sup>41</sup> Bonald, “Discours Politiques”, O.C. cilt II, s. 1074.

önermelerin çoğunlukla olduğu gibi kendi başına bir güç kazanmıştır—Durkheim sisteminin gerçek temeli haline gelen bir güçtür bu. Bireyciliği etik, siyasal ve ekonomik gerekçelerle—ama ayrıca, burada konuyla en ilgili olarak yöntembilgisel-analitik gerekçelerle—karşı çıkışı, sosyolojik geleneğin, özellikle Fransa’da ama bir ölçüde Batı dünyasının başka yerlerinde de temel özelliğidir. Bonald’ın ve muhafazakârlığının sosyolojik düşünce üzerindeki etkisi hakkında ileride daha fazla söyleyeceklerimiz olacak. Şimdilik yalnızca Bonald’ın düşüncelerinin çoğundaki sosyolojik—yanı sıra polemik-gerici—içeriği açıkça ortaya koymak yeterlidir. “Skolastiklerin sonuncusu” olabilir Bonald, ama toplumsal hareketler tarihi kadar fikirler tarihi de görünürde yeni olan patlamaların altında çoğunlukla bir tür yeneden doğuşun yattığını öğretmektedir bize.

## V

Önde gelen muhafazakârlardan birinin fikirlerini bir ölçüde ayrıntısıyla inceledikten sonra, şimdi muhafazakârların yazılarında gördüğümüz ve sosyolojinin gelişimini en belirgin şekilde etkileyen insan ve toplum üzerine daha geniş tema ve önermelerden bir kısmını ele alalım.<sup>42</sup> Bundan sonraki kesimde, bu önermelerin ya da bunlarda yapılan değişikliklerin Avrupa sosyolojisinin anayoluna nasıl girdiğini somut olarak görme olanağımız olacak.

### Toplumsal Olanın Önceliği

Muhafazakârların tek önemli katkısı belki de budur. Bu kuşkusuz onların Aydınlanma ve Devrim’in bireyciliği üzerine amansız saldırılarından kaynaklanmaktadır. Burke’ün 1790’da *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*’i yazmasından sonra, kendimizi tamamen bireycilik-karşıtı fikirlerle karşı karşıya buluruz. Burke’e göre, bireylerin varsayılan haklarından ya da rasyonel sözleşme yaparak bir si-

---

<sup>42</sup> Hem muhafazakârlık hem de ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisinde görülen bu ve diğer temaları ayrıntısıyla, Nisbet, *The Sociological Tradition*’da ele aldım. Bu oluşturucu temaların yer aldığı muhafazakâr yapıtların başlıcaları şunlardır: Burke, *Reflections on the Revolution in France*; Bonald, *Oeuvres Complètes*; Lamennais, *Essay on Indifference*; Chateaubriand, *The Genius of Christianity*; Hegel, *Philosophy of Right*; Haller, *Restoration of the Social Sciences* ve de Maistre, *Considerations on France*. Bunların hepsi ve diğer yapıtlar bu bölümün ikinci kısmında daha açık şekilde belirtilmektedir.

yasal düzeni gerçekleştirebileceği varsayılan yetilerinden kaynaklanan bir toplumsal düzen kurmaya çalışmak, ahlaka olduğu kadar akla da aykırıdır. Şayet bir sözleşme varsa, diyerek lafını tamamlar Burke, kurumların tarihsel gelişiminden ayrılamaz olan, bütün zamanlar için geçerli bir sözleşmedir bu. Toplum Burke için bir “ortalık”tır, ama ölmüşlerin, yaşayanların ve daha doğmamışların bir ortaklığıdır bu. Bonald, de Maistre ve genç Lamennais, toplumsal olanın bağımsız gerçekliği üzerinde daha da ısrarla dururlar. Gördüğümüz gibi, Bonald toplumun asli varlığını dile getirir. Hiçbir zaman doğa hali diye bir şey olmamıştır; insanal varlıkların bir “doğa hali”nden çıkıp siyasal veya başka tür bir toplum haline getirdikleri toplumsal sözleşme hiçbir zaman olmamıştır. Toplum, insan varolduktan bu yana varolmaktadır. Toplum ebedidir. Bonald’ın gayet açık ifadesiyle, “İnsan toplumu yaratmaz; insanı yaratan toplumdur.” Bizim bildiğimiz bireyler, başlangıçtan beri var oldukları gibi aile, klan, cemaat ve cemiyetin biçimlendirici toplumsal bağlamlarından ayrılamazlar. Pope’un ünlü vecizesinin ters yüz edilmiş haliyle belirtildiğinde, insana ilişkin en uygun inceleme insanlıktır—ya da Bonald ve diğer Fransız muhafazakârlarının sözüyle *société*’dir. Birey, diye yazar genç Lamennais, bir düşlemden, bir düşün gölgesinden başka bir şey değildir. Hegel de aynı şekilde, bireyci-rasyonalist çabaları, toplumsal olanı salt bireysel itkilerin veya akıl edimlerinin sırasına indirgemekle eleştiriyordu. Böylelikle muhafazakârlar Aydınlanma’ya ve Devrim’e duydukları nefret ve karşı çıkışlarının olanca şiddetiyle, metafizik gerçekliğin, ayrıca da toplumsal olanın önceliğinin temel alındığı, bireycilik-karşıtı bir toplum görüşünü formüle etmeye yöneldiler.

### **Toplumsal Unsurların İşlevsel Karşılıklı-Bağımlılığı**

Bütün muhafazakârlara organizmacı (*organismic*) bir toplum görüşü yüklemek yanlış olmasa bile aşırı olur. Ama onlara bütün toplumsal öğeleri şu ya da bu ölçüde birbirleriyle ilintili gören bir bakış açısını yüklemek ne aşırıdır, ne de yanlış; ayrıca bu toplumsal öğelerin her birinde sıradan gözlemlerle saptanması nice güç olsa da, gerçek bir işlev ya da amaç bulan bir bakış açısıdır bu. Kuşkusuz muhafazakârların bu tepkisi, geleneksel kurumlar üzerinde at koşturun Devrim’in yasalarının yarattığı manzaradan kaynaklanıyordu. Kendilerinden önceki *philosophes* lar gibi devrimciler için de görenek,

inanç ve kurum biçiminde varolan bir sürü şey akıl adına gözden çıkarılabiliirdi. Burke bu tutumu çok çirkin bulur ve bu meseleyi sistematik tarzda ele almaya çalışmamakla birlikte, yazılarının büyük bölümünde, kendi adlandırmasıyla “önyargıların” ve kurumların altında yatan hikmete olan inancı kendisini açıkça gösterir. İngiliz kamu hukuku adına Hint ve İrlanda göreneklerinin bozulmasına karşı çıkmıştır; insanlık veya akıl adına geleneksel Fransız âdetlerinin bozulmasına da aynı şekilde karşı çıkar.

Almanya’da, tarih üzerine hüküm vermeye soyunan modern rasyonalist felsefeyle yüz yüze kalan Möser şunları yazmıştır; “Modern akıl yürütme biçimlerine uymayan bir eski görenek ya da eski alışkanlıkla yüz yüze geldiğimde, buna makul bir neden buluncaya değin ‘nihayetinde atalarım da aptal değildi ya’ fikrini dolaştırırım kafamda...”<sup>43</sup> “Ahlaki Bakış Açısı” başlıklı bir denemede, Möser bir toplumsal yapı ya da inancın gerçek değerinin doğal-hukuk felsefesinden çıkarılan soyut, genel ilkeleri kullanarak saptanamayacağını tanıtlar. Her şey hakim amaç ve işlevini kendi içinde taşır. Şeylerin birbirine bağlılıkları kuşkusuz Hegel’in –toplumsal olduğu kadar doğal– felsefesinin temel ilkelerindedir. Hegel’in rasyonalizmi, Akıl Çağı’ninkinden veya Aydınlanma’ninkinden farklı olarak, çoğunlukla fark edilmemekle birlikte, bizzat tarihte ve tarihin ürünleri olan kurumlarda yatan akla dayanır. Bu nesnel veya işlevsel rasyonalizmin ölçüsü muhafazakârdan muhafazakâra değişir. Ama tarihin ürettiği toplumsal biçimlerin yararına, bu yararı bireysel gözlem saptayamadığında bile, bir ölçüde inanmayan tek bir muhafazakâr yoktur. Bu tutum uyusuk gelenekçiliğin ya da basit antikacılığın sonucu da değildir. Bundan çok daha pozitifdir; tarihin olaylar, edimler ve kişilerin rasgele bir dizilişinden daha fazla bir şey olduğu –aslında kendisini görenek ve uyuşumlarda (*convention*) dile getiren ve ağır ağır evrilen bir akıl biçimi olduğu– inancından kök alır. Muhafazakârlar bireysel aklın varlığından kuşku duymuyorlardı; sadece aklın akıl-öncesi temelleri onları daha çok etkiliyordu ve bu temeller muhafazakârlar için kayıtsız şartsız toplumsaldı.

---

<sup>43</sup> Alıntılanan Karl Mannheim, “Conservative Thought”, s. 140, 143.

## Kutsal Olanın Gerekliliği

Konuyla ilgili birçok tarihçinin de öne sürmüş olduğu gibi, Aydınlanma'nın özü Hıristiyanlığa ve bir ölçüde bütün dinlere karşı sistematik bir saldırıysa, muhafazakârlığın özünün ya da bu özün büyük bölümünün hiçbir toplum, cemaat veya grubun bir çeşit dinden ayrı olarak varolamayacağı inancına dayandığını söylerken haksız olmuyoruz. Voltaire, Diderot, Rousseau ve 18. yüzyılın diğer düşünürlerinde gördüğümüz Hıristiyanlığa karşı nefret, uygun karşılığını 19. yüzyıl başlarında ve ortasındaki büyük dinsel yeniden-doğuşta bulmakta olup, bu yeniden-doğuş, inançların basitçe yeniden canlanışından (*revivalism*) Lamennais, Döllinger ve Newman'ın gelişkin teolojilerine kadar çeşitli şekiller almıştır. Dine duyulan ilginin bu yeniden-doğuşu da muhafazakârların yazılarıyla yakından bağlantılıdır. Burke'ün *Düşünceler*'inde Hıristiyanlığın Avrupa kültürünün gelişmesinde oynadığı rol üzerindeki ısrarından, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde siyasetle dinin tamamlayıcı rolünü belirten ölçülü saptamalarına kadar, dinin birey yaşamında canalcı bir gereklilik olduğu yolunda ortak bir inanç bulunmaktadır.

Dahası, muhafazakârlar inanca destek sağlayan dinin yapısal ve simgesel öğelerine karşı büyük bir ilgi duymaktadırlar. Chateaubriand'ın Hıristiyanlık üzerine incelemesi bunun uç bir örneği olmakla birlikte, muhafazakâr görüşün dinsel simgeciliğe ve topluma verdiği ağırlık açısından, hiç de olağandışı değildir. Muhafazakâr görüş açısından Reform'un suçu, bireysel imanı yalıtıma çalışması ve onu dinsel cemaat ve otoritenin –görünen cemaat ve otorite– destekleyici bağlarından koparıp almaya çalışmasındandır. Lamennais'in "*Aldırmaçlık Üstüne Deneme*"si, işte bu tema hakkında yazılmıştır; aynı biçimde, Lamennais'in aynı yapıttaki Protestanların bireyi Kilise disiplininin koparmasının modern siyasal despotizme yol açtığı şeklindeki görüşü bununla yakından bağlantılıdır. Hükmeden bir kutsal duygusu olmaksızın toplum olamaz; toplum olmaksızın da kutsal olan duygusunun kalıcılığı mümkün olmaz. Bu muhafazakârların din görüşünün tam bir nitelenimidir.

### Aracı Cemiyetler (*Associations*)

Burada birey ile toplum arasında dolayımı sağlayan grupları ve cemaatleri kastediyorum. Aydınlanma ve Devrim felsefi metinlerde

ve çıkardıkları yasalarda acımasızca yüklendiğine göre, muhafazakârların bu cemiyet alanına eğilmemesi garip olurdu. Filozofların yazılarında aile, geleneksel köy, manastır, lonca ve orta çağları ve *ancien régime*'i hatırlatan diğer öğelere karşı kin ve nefretten başka bir tutuma rastlamak zordur. Rousseau devletteki “kısmi cemiyetler”e karşı güvensizliğini ortaya koymuş olan rasyonalistlerden yalnızca biridir. Bu filozofların çoğu, böylesi grupları bireysel özgürlüğü kısıtlayıcı, eşitliğe karşıt oldukları kadar devletin herhangi bir rasyonel siyasal otoritesinin dile getirilmesine de zararlı olduğunu düşünüyorlardı. Belirtilmiş olduğum gibi, Devrim’in somut yasalarının çoğu –ataerkil aile, kadim komün, loncalar vs. üzerine yasaların çoğu– bu toplumsal bütünlüklere yöneliktir.

Ne var ki muhafazakârların görüşüne göre toplumsal düzende aracı cemiyetlerin ortadan kaldırılması veya aniden sayılarının azaltılması bir yandan atomize yığınların, diğer yandan da giderek merkezleşen siyasal iktidar biçimlerinin yaratılmasını ifade etmektedir. Burke, Devrim’in yasa koyucularının tarihsel kümeleri ve cemiyetleri kaçınılmaz olarak yerinden eden veya atomize eden “geometrik” sistemine güvensizliğini açıkça belirtmiş olup, Burke’e göre bu kümeler ve cemiyetler insan ruhunun “hanları ve dinlenme yerleri”dir. Merkezinde mutlak bir Paris’in bulunduğu ve Fransız toplumsal, ekonomik, eğitsel ve kültürel yaşamının tüm ayrıntılarında hüküm sürmeye çabalayan bir yönetim sistemini alaya almıştır Burke. Burke’ün başlattığını, istisnasız diğer bütün muhafazakârlar devam ettirmiştir. Bonald loncaların, ayrıca da eski vilayetlerin ve tarihsel komünlerin yeniden-tesisi için çağrıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra gördüğümüz gibi, güçlü bir aile sistemini ve Kiliseyi hararetle destekliyordu. Lamennais, Kilisenin hâlâ sadık bir hizmetkârıyken Montalembert ve Lacordaire ile birlikte *L’Avenir* adında bir gazete kurmuştu; gazetenin açıkladığı amaçları arasında ilk olarak yerel komünlerin yeniden-tesisi; ikinci olarak tam bir cemiyet oluşturma özgürlüğü; üçüncü olarak da Fransa’da yönetimin âdem-i merkezleştirilmesi bulunmaktaydı. Aracı cemiyetlere Hegel’in de büyük önem verdiğini görmekteyiz. Aile, evlilik, kasaba ve “korporasyon” adını verdiği (geleneksel loncaya benzeyen) cemiyet türünü vurgulayan *Hukuk Felsefesi*’nde Hegel’in “uygar/sivil toplum”u işleyişi bütünüyle bu ilgiyi yansıtmaktadır. Haller eski paha biçilmez aracı cemiyetlerin yeniden canlandırılmasıyla kalmayıp yenilerinin oluşturulmasını da savunduğu sosyal bilimlerin reformu üzerine anıtsal

yapıtında bu konuya bir hayli önem verir. İspanya'da Donoso y Cortés bir dizi yapıtta zaman zaman sendikalist programdan ayrılması güç olan çoğulcu-cemiyetçi bir devlet yapısı önerir.

Gerçekten de ileriye, Avrupa'nın birçok yerinde 19. yüzyıl sonlarında gelişen anarşist-sendikalist ve birçok lonca-sosyalizmi türünden programlara bakıldığında, muhafazakârlardaki belli bir modernist karakteri –aracı cemiyetleri ve bunların hükümetteki rolü– vurgulamamak elde değildir. Ama gerçekte, bütün muhafazakârların güdülerinde modernlik, olsa bile çok azdır. Önerdikleri şeyin ortaçağcıl niteliği çok daha ortadadır. Nihayetinde orta çağlar, görece zayıf merkezi devlet iktidarı, ayrıca da belirsiz bir birey ve hakları kavramı sayesinde, aracı cemiyetler bakımından çok zengin olup, bu cemiyetler, ataerkil aileden köy cemaati, lonca, manastır ve üniversite ile güçlü bir siyasal devletin yokluğunda güç kazanan çok sayıda karşılıklı-yardım kümelerine kadar uzanıyordu. Özetle, başka yerlerde olduğu gibi burada da muhafazakârların temel güdüsü gelecekten değil, geçmişten kaynaklanmaktadır.

## Hiyerarşi

Muhafazakâr düşüncede eşitlik ruhunun izi bile bulunmadığını vurgulamaya gerek yok. Belki Burke ile Haller dışında, muhafazakârlar yasal eşitliğe veya herkese açık olan mesleklerde yetenekli kimselerin eşitliği olarak bilinen şeyi bile itibar etmezler. Kendisi toplumsal sınıfa, özellikle toprak sahibi sınıfa derinden inanan Burke, alt tabakaların üyesi bireylerin yetenekleri elverdiğince yükselmelerine olanak sağlayan makul ölçüde hareketliliği savunmaya istekliydi. Ama bu hareketliliğin başıboş olmaması gerektiğini öne sürüyordu. Ve iş toplumda siyasal eşitliğin kurulmasına gelince, “aynı düzeye getirmeye çalışanlar, asla eşitlemezler” şeklindeki inancına sıkı sıkıya sarılıyordu.

Kendisini özde organik, feodal bir topluma adanmış olan Bonald'a göre, herhangi bir eşitlik düşüncesi söz konusu bile olamazdı. Toplumsal sınıflar gerçek olmalı, onlarda güçlü bir miras unsuru bulunmalıdır. Bonald'ın görüşüne göre işlevler, otoriteler ve bireysel statüler hiyerarşisi, tıpkı insan bedenindeki nörofizyolojik işlevlerin “hiyerarşisi” gibi, “yasal olarak gelişmiş” veya “meşru” bir toplumun önemli bir parçasıdır. Bonald, eski Yunanlılarca düşünülen ve Hıristiyan-Ortaçağ düşüncesinde büyük önem verilen Batı



nın eski ilkesi “büyük varlık zinciri”nden yararlanarak evrende varolan en küçük organizmadan, egemen Tanrı’ya kadar kaçınılmaz kertelenimlere işaret eder.

Bu konuda Bonald kadar dogmatik olmamakla birlikte, Hegel de, toplumda toplumsal sınıfların değerine ilişkin bir hayli gelişmiş bir görüşe sahiptir. Uygar/sivil toplumun farklı katmanlar halinde alt-bölgümlere ayrılışı, diye yazar Hegel, kaçınılmazdır. “Aile, devletin ilk ön-koşulu olmakla birlikte, sınıf ayrımları da ikincisidir.”<sup>44</sup> *Devlet İdaresinin Öğeleri*’nde Adam Müller tam on yıl önce toplumsal sınıflara istikrarlı bir düzen için zorunlu olduklarını düşünerek ve Reform’dan kaynaklanan ve Batı toplumunun toplumsal temellerini tehdit eden bireycilik türüne karşı siper olarak büyük değer vermiştir.<sup>45</sup>

Muhafazakârların toplumsal sınıfa verdikleri değer in iki başka nedeni daha bulunmakta olup, bunların her birinin salt gelenekçiliğin ötesinde bir önemi vardır. İlki Burke’ün düşlemindeki “tutunumsuz, şaşkınlık içindeki kalabalık” olan “yığınlar”dan duyulan korkuda yatmaktadır. Burke, bütün muhafazakârlar gibi, “aşağı düzeydeki cemaati bir arada tutan ilişkileri parçalamaya ve bu cemaati dağıtarak toplumsal-olmayan, sivil-olmayan, bağları olmayan bir temel ilkeler kaosu haline getirmeye” çalışan reformculardan ve devrimcilerden tiksiniyordu. Muhafazakârların ancak tam olarak biçimlenmiş toplumsal sınıfların ve diğer aracı cemiyetlerin yokluğunda gelişebilen yığınlara dayanan dolaysız, merkezi, her şeye gücü yeten türde iktidara karşı duydukları korku, yığınlardan ve onların potansiyel düzensizliklerinden duyulan korkuyla yakından bağlantılıdır. Gerçek toplumsal karşılıklı-bağımlılık salt yatay değil, dikeydir de: Bu ödün verilemez bir muhafazakâr ilkedir.

---

<sup>44</sup> Hegel, *Philosophy of Right*, çev.: T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1942), s. 271. Hegel, 154. sayfada, Bonald’ın daha önceki yaptığını anımsatan ve Simmel’inkini de haber veren bir pasaj yazmıştır: “Kent, sivil iş yaşamının bulunduğu yerdir. Burada düşünce kendine döner ve atomlaştırıcılık görevini yerine getirir... Diğer yandan kır doğaya ve aileye yaslanan etik bir yaşamın bulunduğu yerdir. Böylelikle kır ve kent iki an, iki ideal an oluşturur; bunların hakiki temeli devlettir, ne var ki devlet bunlardan kaynaklanır.”

<sup>45</sup> Bkz. Mannheim, “Conservative Thought”, s. 157 vd.

## Toplumsal Düzensizlik Hayaleti

Toplumsal ve ahlaki köklerin sarsılmasından kaynaklanan düzensizlik türünü ilk değerlendirenlerin Saint-Simon, Comte, aynı zamanda bir ölçüde de Fourier olduğunu düşünürüz genellikle. Üstelik hiç kuşku yok ki, bu insanların yazılarında toplumsal düzensizlik görüşü ve kuramı bulunmaktadır. Saint-Simon'un Yeni-Hıristiyanlığı ve Comte'un Pozitivizmi –ve o sırada yeni icat ettiği “sosyoloji”si– Batı Avrupa’da toplumun ve insan zihninin en gizli yerlerine gün be gün nüfuz ettiğini düşündükleri anarşik güçleri defetmekte gerekli araçlar olarak yaratılmıştır.

Ama birçok başka örnekte olduğu gibi burada da ilk olma hakkı muhafazakârlara verilmelidir. İlk olarak onların tarih felsefeleri bulunur. Bir Bonald, bir Haller veya bir Balmes için modern tarih ilerleme değil, gerileme sinyalleri vermektedir. Rönesans, Reform, Akıl Çağı – bunlar bu gerilemedeki birçok adım ya da evreden başka bir şey değildir. Tarih, aynı biçimde düşünen birçok düşünür arasında yalnızca ikisinin adını anacak olursak, Concordet ile Kant'ın ona yüklediği düzenleyici, ilerlemeci bir karaktere sahip olmak bir yana, gerçekte çürümeye ve karışıklığa, düzensizliğe çok duyarlıdır. Devrim, muhafazakârlar için Batı Avrupa’da ortaçağ sonlarından başlayarak sahneye çıkan düzen bozucu güçlerin dramatik, dehşet dolu sonucundan başka bir şey değildi. Saint-Simon tüm tarihi “organik” ve “kritik” dönemlere ayırabilecekti. Ona göre ortaçağ toplumu organik bir toplumdur. Ne var ki ortaçağ ile çağdaş dönemler arasına giren her şey, düzensiz, olumsuz ve hatta nihilistik anlamına gelen “kritik”ti. Saint-Simon'un açıkça kabul ettiği gibi bu tarih görüşünün kökleri dolaysız olarak da Maistre, Bonald, Chateaubriand ve Fransa’daki diğer “gelenekselciler”in yazılarına dayanmaktadır.

Düzensizliğin görülmesi yeni değildi. Nihayetinde, Rousseau için *Söylevler*'inde ya da Concordet için *İnsan İlerlemesi Üstüne Tazlak*'ta, onları çevreleyen rejim insan adaletsizliğinin, boş inancının ve bilgisizliğinin yol açtığı düzensizlikten başka bir şey değildi. Derhal rasyonel, siyasal otoriteye ve bireyin *ancien régime*'in eziyetinden kurtulmasına gerek duyuluyordu. Ama Devrim'den sonraki muhafazakâr yazılarda –gerçekte 1790'da Burke ile başlayan– oldukça farklı bir şey buluyoruz; bu, ailenin, cemaatin, sınıfın ve kutsal olanın katgaşaya düşmesinin, modernliği savunanların talep ettikleri her şe-

yin, kent, endüstri, teknoloji, demokrasi ve eşitliğin ayrılmaz yoldaşı olduğu görüşüdür. İster iyi, ister kötü olsun, ister doğru, ister yanlış olsun, muhafazakârların yazılarında insan ve insanın sorunlarıyla ilgili daha derin, daha trajik bir tasarıma vardır. 19. yüzyılda ileri yaşında Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, yüzyılımızda Spengler, Berdyaev ve Sorokin ile devam eden bir çizgideki düşüncülerle bağlantılandığımız karamsarlık bütün tarihi düzenin bozulması süreci olarak gören bir tarih anlayışıyla temellenen bir karamsarlıktır.

Muhafazakârlar Fransız Devrimi'ni izleyen dönemde nereye baktırsa, hepsi istisnasız Aydınlanma liberalizminin ve Devrim demokrasisinin sonuçları olan hısnalık bağlarının kökünden sökülüp atılmasını, cemaatlerin çözülüşünü, sınıfların ve tabakaların (*estate*) sarsılmasını ve ahlaki değerlerin yıkılışını gördüler ya da gördüklerine inandılar. Muhafazakârların iyimserliğe kapılmayı göze aldıkları tek yer, Bonald, Haller ve Hegel'in yapıtlarında olduğu gibi, modernliğin zararları ve hasarlarıyla yıkılan ya da zayıflayan bu kurumların yeniden kurulması için önerdikleri olumlu çözümler olmuştur.

## Tarihsicilik

Muhafazakârların yazılarından ele almayı istediğim en son tema yukarıdaki bölümlerde bir ölçüde üstü örtük olarak bulunmaktadır. Yine de burada ayrı olarak belirtilmeye layıktır bu tema. Ne çare ki, "Tarihsicilik" çok açık bir sözcük değildir. Bu sözcük 19. yüzyılda kendilerini zaman, kişiler ve mekânın tam olarak anlatılmasına adanmış olan Ranke, Mommsen, Motley ve diğerlerince yazılan türde katı tarih-yazımından, daha genel olarak uzun dönemli ilerleme veya iyileşme uzantılarına ilişkin değerlendirmeler olsun ya da olmasın toplumsal gelişmecilik adını verdiğimiz yaklaşıma kadar hemen her şeyi kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Popper ve diğerleri "tarihsicilik" sözcüğünü kullandıklarında, bu sözcüğe zorunluluk ya da gerekircilik niteliği eklenmiş oldu. Nitekim Popper'in görüş açısından Hegel de, Marx da "tarihsici"dirler.<sup>46</sup> Popper ikisinin de

---

<sup>46</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1945), cilt 2. Ayrıca, Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (New York: Harper Torchbooks, 1964); ayrıca bkz. Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969), özellikle son üç bölüm.

geçmiş, şimdiki ve bir ölçüde de geleceği, ister (Hegel’de olduğu gibi) tinsel, ister (Marx’da olduğu gibi) maddi güçlerin zorunlu kıldığı, içkin, belli bir yönü olan insanlığın gelişimsel olarak oluşumunu ortaya koyan bir şema olarak kullanmış olduklarını söylemektedir. Demek ki, bu oldukça geniş ve esnek bakış açısından, “tarihsicilik” yönüne göre muhafazakâr, liberal ya da radikal olarak değerlendirilebilir.

Nedir ki, bu sözcük toplumsal düşünce tarihlerimizde, çoğunlukla muhafazakârlara, hiç değilse şimdinin köklerini geçmişte bulmaya çalışanlara yöneltilmiş gibidir. Diyelim ki, Alman ekonomisinde, 19. yüzyılın “tarihsel okul”undan söz ettiğimizde soyut Ricardocu iktisattan oldukça uzaklaşan, Ricardocuların insan doğasındaki soyut, ebedi güçlerle açıklama eğiliminde oldukları ekonomik sistemin tarihsel-gelişmeci doğasını göstermeye çalışan yazarları kastederiz. Aynı şekilde, İngiltere’de, önde gelen kişileri Maine, Maitland ve Vinogradov olan “tarihsel hukuk okulu” modern siyasal egemenliğin ve ona eşlik eden yasal sistemin, insanların ayrılmaz parçası olan doğal haklar veya evrensel çıkarlar ya da psikolojik güçler aracılığıyla yeterince anlaşılamayacağını, tarihsel gelişme açısından görülmesi gerektiğini ispat etmeye çalışmıştır. Yani, geçmişin anlaşılması şimdinin açıklanması için fevkalade önemlidir.

Muhafazakârlarla en ilgili olan nokta, işte bu tarihsel geçmişe yüklenen önemdir. Çünkü daha önce görmüş olduğumuz gibi muhafazakârlığın özü geçmişe ve geçmişten kalan kurum ve değerlere duyulan derin saygıdır. Muhafazakârlar, Aydınlanma’da, özellikle Fransa’da serpilip gelişen ve toplumsal reform ve toplumsal yeniden-yapılanma bakımından geçmişin kalıtının gerçekte önemsiz olduğunu öne süren rasyonalist görüşe, hararetle, hatta sertçe karşı çıkıyordu. Burke’ü başka hiçbir şey, mantıksal ve tümevarımsal olarak ilerleyen aklın tek başına bir devleti –veya herhangi bir büyük toplumsal yapıyı– yeniden yaratmaya veya biçimlendirmeye yeterli olduğu görüşünden daha fazla kışkırtabilirdi. Burke’ün –istisnasız bütün muhafazakârları kapsayan– bakış açısına göre, geçmiş ile şimdi, ek yeri olmayan bir örgüdür. Biz esas olarak tarihsel geleneğin ürünüyüzdür. Değişme olanaksızdır, arzulanın da değildir; bununla birlikte İngiltere’de 1688 Devrimi olmuştur ve Burke’ün hayranlık duyduğu bir devrimdir bu. Ama katıksız siyasal niteliktedir bu devrim; toplumsal, ahlaki ve tinsel bağların düzenini bozmayı veya yıkmayı amaçlamamıştır; dahası bu devrim İngilizlere,

bir zamanlar sahip oldukları ama “iktidarı keyfî olarak” kullananlarca ellerinden alınan hakları yeniden kazandırarak kendisini meşrulaştırmıştır.

Özetle, muhafazakârların tarihsiciliği budur: Geçmişî tanımayan bir yana, şimdii anlamının veya geleceği önceden kestirmenin olanaksız olduğu gerekçesiyle bu geçmişe saygı, hatta geçmişî kut-sama... Doğal haklar diye adlandırılan her şeyi, doğa durumuna benzeyen herşeyi reddetmeleri yüzünden ve bireysel aklın toplumlari veya devletleri bina etme kapasitesi konusundaki derin kuşkularından dolayı, muhafazakârların tarihe ya da daha çok geçmiş ile şimdii birleştiren devamlılık ve gelenek çizgilerine başvurmaları kaçınılmazdır. Muhafazakârlar bunu ahlaki-siyasal gerekçelerle yapmışlardır. Temel güdüleri kesinlikle bunlar olmuştur. *Ancien régime*'i, ondan önce de orta çağları yüceltirler. Ama şurası yadsınamaz ki, muhafazakârlar, ahlaki-siyasal hedeflerin ardında koşmalarının, “geçmişin peygamberleri” rolünü oynamalarının yanı sıra, daha sonraları muhafazakâr eğilimleri daha az belirgin olan başka düşünürlerce de kullanılabilir, hatta kullanılan bir yöntem bilgisinden, insan davranışını geçmişteki kurumsal köklerine dayanarak ele alan bir çerçeveden de sorumludurlar. Haller'in, Burke'ün ve Bonald'ın ekonomik, yasal ve siyasal alanlardaki kurumsal köklere ve devamlılıklara açıkça ilgi göstermeleriyle Maine, von Gierke ve Fustel de Coulanges tarafından yüzyılın daha sonralarında bu sorunlara duyduklarını gördüğümüz bilgince ilgi arasında ahlaki ve teknik bakımdan elbette farklar vardır. Ama yine de ilk gruptan ikincisine dündüz bir çizgi uzanır.

## VI

Şimdi muhafazakârlığın 19. yüzyılda sosyolojinin doğuşu ve gelişmesi üzerindeki tanıtlanabilir etkilerinden bazılarını gözden geçirelim. Bu etkiler esas olarak sosyolojinin Batı Avrupa'da en erken geliştiği iki ülke olan Fransa ve Almanya'da görülmektedir. Kısmen sosyoloji kabul edilen, sistematik ve kimliği belirli bir disiplin olarak ilk kez Fransa'da ortaya çıktığı için, kısmen de Karl Mannheim'ın yapıtları sayesinde elimizde zaten Alman düşüncesine ilişkin kolayca erişilebilen bir yapıtlar bütünü bulunduğundan burada Fransa üzerinde duracağız.

Gerek Saint-Simon, gerek Comte, Comte'un “geriye dönük

okul” olarak adlandırdığı düşünürleri – yani Bonald’ı, de Maistre’i, Lamennais’yi ve Chateaubriand’ı hararetle övmüşlerdir. Bu “ölüm-süz okul”, der Comte, “Pozitivistlerin şükran ve hayranlığını hep hak edecektir.” Comte, muhafazakârların, Avrupa’da Batı toplumunun üstüne çöken bunalımın gerçek mahiyetini ilk değerlendirenler olduğunu belirtir. Bunlar –özellikle felsefi dorukları olan Bonald– fiilen Pozitivizmin ilkelerini kullanmışlardır, demektedir Comte ve “toplumsal statikler”in (Comte sosyolojisinin iki büyük bölümünden biri olup, diğeri de “toplumsal dinamik”tır) kökeninin Bonald’ın toplumsal düzen ve istikrar çözümlerinde bulunduğunu cömertçe ekler.<sup>47</sup>

Comte’un bütün bu övgülerinin boş olmadığı hemen tanıtılabilir. Onun çözümlerinin, gerçekte tarih felsefesinin esasında nasıl Bonald’ın, de Maistre’nin ve genç Lamennais’inkini izlediğini görmek için, 1820’lerde, devrim-sonrası dönemin ahlaki bunalımını ciddi ciddi ilk kez düşünmeye başladığında yazılan gençlik *Denemeler*’ini okumak yeterli olacaktır. Bunalımın kökenleri Comte için de Reformun devreye soktuğu ve Akıl Çağı’yla Aydınlanma’nın bunalım noktasına getirdiği bireycilikte (“Batı dünyasının illeti”nde<sup>48</sup>) yatmaktadır. Comte’un *Denemeler*’inde, Aydınlanma ve Devrim’in temel ilkelerine (Comte’un onları adlandırışıyla, “dogmalar”a) karşı –Devrim’in yasa koyucularının çıkardıkları yasaların ve *filozoflar*’ın yazılarının büyük bölümünü oluşturan halk egemenliği, eşitlik, bireysel özgürlük ve aile, din, yerel cemaat ve aracı cemiyetlerle ilgili olumsuz görüşe karşı– eleştirisi açıkça dile getirilmektedir (Bu eleştirisi Comte’un sonraki yapıtlarında yeniden dile getirilecektir).<sup>49</sup>

Açıkçası, gününün standartlarına göre liberal değildi Comte; radikal hiç değildi. Bu konulardaki görüşleri tüm yaşamı boyunca ünlü ve çok övgü alan yapıtı *Pozitif Felsefe* (1830-42) ve daha az ilgi uyandırmış olsa da sıradışı ve tutkulu yapıtı *Pozitif Siyaset*’te (1851-54) esas olarak değişmeyecektir. Birkaç yazarın yapmış olduğu gibi

<sup>47</sup> Auguste Comte, *Système de Politique ou Traité de Sociologie*, 4. bası (Paris, 1912), cilt III, s. 605, 614. Ayrıca bkz. *Système*’e bir ek oluşturan *Opuscules* (ilk denemeler), s. 157. Comte’un Bonald ve Fransız muhafazakârlarına ilave methiyesi *Système*’de, cilt I, s. 64; cilt III, s. 615 ve cilt II, s. 178’de bulunmaktadır. Fransız muhafazakârlarının devam eden geleneğinde yer alan muhafazakârların, değişmeksizin Comte’a methiyeler düzmesi, hem de Comte onların benimsedikleri Roma Katolisizmini resmen inkâr ettiği halde, şaşırtıcı değildir.

<sup>48</sup> Comte, *Système*, cilt III, s. 551-52.

<sup>49</sup> Comte, *Système*, cilt I, s. 361, 159 ff.

Comte'un Aydınlanma'ya ve Devrim'e karşı hoşnutsuzluğunu dile getirişini, yaşamının son yıllarında Mesihçilik duygusunun gözle görülür biçimde artması bir yana, orta yaş döneminin ilk yıllarındaki kısa süren zihinsel çöküşüyle, ilk evliliğinin korkunçluğuyla, daha sonra da Clothilde de Vaux ile aralarındaki sadıkane platonik birliktelikle açıklamaya çalışmak, bu hoşnutsuzluğun düşüncesindeki erkenden ortaya çıkıp kesintisiz devam ederi yerini göz ardı etmek olur.

Comte kuşkusuz başlıca iki yönden muhafazakârlardan ayrılmaktadır. İlk Katolik değildir. Dinine bağlı bir katolik ve kralcı ailenin evladı olmakla birlikte, Comte erken bir yaşta Katolik inancını bırakmıştır (nedir ki, kısmen pozitivist bir ütopyanın inşa edildiği *Pozitif Siyaset*'inin bir eleştirmen tarafından oldukça haklı olarak "Katoliklik eksi Hıristiyanlık" diye adlandırılması insanın yaşamındaki ilk inancın gücünü göstermektedir). Fransa'daki muhafazakârlar Batı toplumunu feodal-Katolik ilkeleri canlandırarak yeniden inşa etmeyi savunmuşlardır. Aynı bunalımı gören Comte, bunun yerine yeni bir düşünsel-tinsel ilkeler bütünü –pozitivizmin kileri–savunur. Ama Katolikliğin orta çağlar için yaptıklarını, pozitivizmin modern dünya için yapacağını belirtirken samimidir ve birçok yerde, Pozitivistlere, "yeni" ilkeleriyle Pozitivizmin gelecek için yapabileceklerinin yapısal bir modeli olarak Katolik orta çağlara bakmalarını emreder.

Comte'la muhafazakârlar arasındaki ikinci fark, Comte'un Aydınlanma'nın hiç değilse iki yönden değerli olduğunu kabul etmesinde yatmaktadır: Comte bir yerde onları "*docteurs en guillotine*", bir başka yerde de fikirlerini "*sauvage anarchie*" olarak adlandırdığı<sup>51</sup> Rousseau, Voltaire ve onların *filozof* dostlarından hoşlanmamasına karşın, yine de onlara zorunlu bir olumsuz değer yükler. Onların "metafizik-çelestirel" ilkeleri –gerçekten istikrarlı bir toplumun olası dayanakları olarak güvenilmez olmakla birlikte bu ilkeler– olmasaydı, can çekişen Katolik-feodal sistem yıkılmaz, böylelikle meydan Pozitivizmin ilkelerine kalamazdı. Comte "toplumsal statik"ini Bonald gibi devrim-sonrası muhafazakârlarına borçluysa, ikinci büyük sosyoloji ayrımı olan "toplumsal dinamik"i de Turgot ve Concordet gibi Aydınlanma düşünürlerine borçlu olduğunu açıkça belirtmiş olup, bu konudaki ısrarı Aydınlanma'ya ilişkin yukarıdaki

---

<sup>51</sup> Comte, *Système*. cilt I, s. 74.

olumlu değerlendirmesine koşutluk göstermektedir.

Son olarak da, Comte sosyolojinin Aydınlanma'nın fikirleriyle muhafazakârların fikirlerinin bir alaşımına dayandığını düşünüyordu. Bir ölçüde kesinlikle doğrudur bu. Ancak *Pozitif Siyaset*'in çok az sayıdaki okuru –ki bu çalışmayı Comte'un kendisi başyapıtı saymaktadır ve “sosyoloji üzerine bilimsel inceleme” alt başlığını sadece bu kitaba vermiştir– Comte'un düşüncesinde muhafazakâr-Katolik değerlerin sonunda üstün konuma geçtiğini düşünmekten kendini alamazlar. Bu konuda, 19. yüzyılın tümünde, 20. yüzyılın da başlarında, Comte'un Katolikliği resmen reddetmesine karşın, Charles Maurras dahil Fransız siyasal muhafazakârlarının en çok alıntı yaptıkları, gözde bir yazar olduğunu yinelemekte yarar vardır.

Nedir ki burada daha önemli olan Comte'un *Pozitif Siyaset*'te aile, evlilik, yerellik, toplumsal sınıf, din ve işlevsel cemiyet konularını ayrıntısıyla işleminde muhafazakâr fikirlerin, özellikle Bonald'ın fikirlerinin etkisinin açıkça görülmesidir. Dilin doğasını bireysel gelişme üzerinde toplumsallaştırıcı etki olarak ele alış Bonald'ınkiyle çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Bonald için olduğu kadar Comte için de, aile –hakiki, meşru aile– ataerkil nitelikte olmalıdır; boşanmaya yer yoktur. Paris, demektir Comte, gelecekteki Pozitivist insanlığın tinsel başkenti olarak Roma'yı izleyecektir. Din –yani Pozitivizm– bireyler üzerindeki iki üstün güçten biri olarak siyasal iktidarla birlikte varolacaktır. Toplum en üstte düşünsel-bilimsel-dinsel katman, onun tam altında iş-meslek katmanı, bu ikisinin altında da geniş halk kesimlerinin bulunduğu, açık ve seçik işlevsel olarak yönlenen toplumsal sınıflar halinde yapılaşacaktır. Comte'un düzeninde ne çeşitlik göstermeciliği, ne de bireysel özgürlük göstermeciliği söz konusudur. Toplumsal örgütlenme ve hükümet sorunlarında bireysel özgürlük, matematiksel alanlardaki bireysel özgürlük düşüncesi kadar saçmadır. Kimse iki kere ikinin dört ettiğine inanmakta “özgür” değildir, diye yazar Comte. Pozitivizmin, sosyolojinin ilkeleriyle, iyice eğitilenlerin, en bilge olanların hükümlerine altına girdiğinde insan toplumu için de aynı durum geçerli olacaktır. Nihayet Comte'a göre, toplum *Le Grant Etre* (Büyük Varlık)'dir!<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Comte'un *Pozitif Siyaset*'i, daha önceki *Pozitif Felsefe*'sinden daha eleştirel ve ayrıntılı şekilde okunmalıdır. İlk yapıt gerçekte bilime, toplumun bilimine bir çağnydı ve bir bilimin gerçekleştirilmesi için gerekli yöntembilgisi ve kuramsal adımlarla doludur.



Eğer delil olarak bir tek Comte'un yapıtları olsaydı bile, muhafazakârların Fransa'da ve Avrupa'nın diğer ülkelerinde sosyoloji üzerindeki etkisi yeterince önemli görülebilirdi. Çünkü mizacından kaynaklanan bütün tepkileri ve saplantıları bir yana, Comte, tüm yüzyıl boyunca şu ya da bu yönden kendisini eleştirmelerine karşılık John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi büyük düşünürler için çok saygın bir isim olarak kalmıştır. Gerçekten de uzun bir süre "Comte'un bilimi" sosyolojiyle anlamdaş bir sözcük olmuştur. Comte'un temel kategorileri olan toplumsal statü ve toplumsal dinamik kalıcılık kazanmışlardır ve 19. yüzyıl sonunda Durkheim ve izleyicileri Comte'un belli başlı fikirlerinin, özellikle Bonald'dan devraldığı, toplumun mutlaklığı ve indirgenemezliğini, bunun yanı sıra da bütün bireysel fikirlerin önemsizliğini olumlayan fikirlerinin devam eden etkisini ve geçerliliğini belirtmişlerdir.

Ama muhafazakârların yarattıkları etkinin, bir yerde daha gizli kanallarla da olsa, Comte'da gördüklerimizden başka delilleri de bulunmaktadır. İşte 19. yüzyılın en ihmal edilen sosyolojik düşünürlerinden biri olan Frederick Le Play'in yapıtları. Le Play, kendisini bir sosyolog olarak adlandırmamış, sosyolog olarak görmüştür, çünkü bu sözcüğe, onun –Karl Marx gibi– hiç hoşlanmadığı Comteçuluk damgasını vurmuştur. Ama Le Play'in anıtsal yapıtı *Avrupalı İşçiler* (1855) Avrupa aile sistemleri –ve cemaat ile sınıf

---

Ama *Pozitif Siyaset* çok daha karmaşıktır. Özenli bir okur bu yapıtta, aile, din, eğitim, toplumsal sınıf ve hükümetin yapısına, işlevlerine ve temel süreçlerine ilişkin dirayetli çözümler bulacaktır; ama bunlar hemen hiç değişmezcesine –günümüzde yeni bir insanlık dininden, Le Grand Être olan topluma tapınmadan daha fazla bilim olarak kabul göremeyecek olan– pozitivistizmin neredeyse mesahi bir değerlendirmesi geniş bağlamına oturtulmaktadır. *Siyaset*'te pozitivist liturjinin alması gereken tam biçimine ilişkin bir ahit ile insan yaşamında ritüel ve liturjinin gelişkin bir teşrihi yan yana bulunmaktadır. Genelde, *Pozitif Siyaset*'in alt başlığı "sosyoloji üzerine bir risale" olmakla birlikte, bu sosyoloji dinine ait, *millenializm*den (binyılcılık) esinlenen bir yapıttır. Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*, s. 292-93, bana öyle geliyor ki, Comte'un yapıtının Katolik-yeniden canlanmacı köklerini vurgularken abartma yapmamaktadır. "Pozitivistizm az çok yeni ve dünyevi dille ifade edilen Bonald-Maistre türü Katolisizmdir... Bonald ve Maistre'nin fikirlerinin sözde teyidini Kilisenin öğretilerinde bulması, buna karşılık Comte'un doğrulamasını sadece gözlemler bulması ancak biyografik önem taşıyan bir rastlantıdır." Söylediğim gibi, Comte'la ilgili değerlendirmesinde –*Pozitif Siyaset*'in Comte'una ilişkin değerlendirmesinde kesinlikle haklı görüyorum, ama yine de, Comte'un Durkheim'da zirveye ulaşan bir sosyologlar ardişıklığı üzerinde derin etkisini gözlememenin olanağı bulunmamaktadır.

içinde onları çevreleyen bağlamlar– üzerine o zamana dek kaleme alınmış ilk ampirik, nicel ve karşılaştırmalı incelemedir. Bu çalışma bütçeye yönelik araştırma yöntemi ve verilerini Avrupa’da ampirik olarak gözlemlenebilen ve çözümlenebilen şeylerle sınırlaması sayesinde, Avrupa’nın her tarafında hemen hemen dolaysız bir etki yaratmıştır.

Her ne olursa olsun, Frederick Le Play’in muhafazakâr düşünceli olmasından kuşku duyulamaz. Yazın eleştirmeni-tarihçisi Saint-Beuve onu “yeniden-canlanmış, ilerlemeci ve bilimsel bir Bonald”<sup>52</sup> olarak adlandırmıştır ve bu niteleme Le Play’e gayet iyi uymaktadır. Bir bakış açısından Le Play’in yıllarca süren geniş araştırması Bonald’ın daha önce belirlemiştir olduğumuz, kırsal ve kentsel aileler ve bunların toplumsal bağlamlarının toplumsal karşıtıklarına ilişkin öngörülü denemesinde içerilen fikirlerin ampirik olarak genişletilmiş, ayrıntılı gerçekleştiriminden fazla bir şey değildir. Le Play’in Avrupa’nın kentsel ve kırsal işçi sınıfı ailelerine ilişkin incelemesinin her bölümünün gerisinde; aile tiplerine ilişkin “ataerkil”, “kök” (*stem*) ve “kararsız” şeklindeki ünlü ayırımının gerisinde, Bonald ve Maistre’ninkilerden –belki Le Play’in öncellerinden farklı olarak yalnızca bir tür yapısal feodalleşmeye tabi olma kaydıyla kabul ettiği sanayi ve fabrika sistemi dışında– ayrılması çok zor bir ahlaki-siyasal ilkelere kümesi yatmaktadır. Le Play koyu bir monarşist, Roma Katolığı ve ahlaki felsefe bakımından da tamamıyla gelenekçidir. Le Play’in çok sayıda okur bulan –kendisinin de özellikle daha önceki Avrupa aile örgütlenmesi üzerine incelemesinden çıkan sonuçlara dayandığını söylediği– yapıtı *Fransa’da Toplumsal Reform* (1864)<sup>53</sup> sosyolojik bir klasik kadar muhafazakârdır. Le Play’in önerilerinde, Bonald’ın daha önceki önerilerindeki gibi, kuvvetli özerk bir kilise; istikrarlı, köklü bir aile; boşanmanın kaldırılması; belirgin bir yönet-

<sup>52</sup> Charles Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis* (Paris, 1867), cilt IX, s. 180.

<sup>53</sup> Bu, hiçbir kuşkuya yer vermezcesine, Le Play’in toplumsal ve siyasi düşüncesinin bütününe bulunduğu en iyi yapıttır. Amaç olarak kural koyucu olmakla birlikte, çok miktarda betimleyici-çözümleyici yazılar bulunmaktadır ve yöntem üzerine ilk bölümler hayranlık uyandırıcıdır. Le Play’in –Carle C. Zimmerman ve Merle L. Frampton’un *Family and Society* adlı bir kuşaktan daha uzun zaman önce yayımlanan yapıtındaki bazı uzun kesimler dışında –hiç çevrilmemiş olmasını veya– *The Sociological Review* (1946)’nın 38’inci cildinin ikinci kısmı olarak yeniden basılan, Dorothy Herbertson’un, “The Life of Frederick Le Play” başlıklı kısa çalışmasının içerdiğinden daha fazla kapsamlı, eleştirel bir incelemeye konu edilmemiş olmasını şaşırıcı görüyorum.

sel âdem-i merkezîyetçilik; yerellik ile feodalizmin bir birleşimi; merkezi siyasal iktidarın tüm toplumsal örgütlenme alanlarından geri çekilmesi ve ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarda *individualisme*'in en aza indirilmesi üzerinde sıkı sıkıya durulmaktadır. Le Play, Aydınlanma'nın fikirlerine, gerçekte bütün zihinsel yapısına karşı en az Bonald ve Comte kadar antipati duymaktadır. Orta çağlara hayranlığı da öncellerininki kadar büyüktür.<sup>54</sup>

Muhafazakârların merkezi devlete karşı güvensizliklerinin ve zengin bir aracı cemiyet çeşitliliğinin yeniden-kuruluşunu görme arzularının aynısı Le Play'de de bulunmaktadır. "Devletin bütün müdahalelerinin bastırılması... toplumsal reformun kalkış noktası olmalıdır."<sup>55</sup> Bu bir anlamda Le Play'in sosyolojik önerilerindeki başat temadır. Sağlıklı, istikrarlı bir toplum için çok gerekli olan aile, din ve yerel yaşamın yeniden canlanmasının ancak böylesi bir bastırma ile gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Aracı cemiyetleri iki büyük kümeye ayırır Le Play: Cemaatler (*communautés*) ve loncalar (*corporations*).<sup>56</sup> Bunları ailenin ekleri olarak öngörür. Bu cemiyetlerin ilki orta çağların ve de birçok kadim toplumun loncalarına eşdeğerdir. Le Play bunları aile yeniden-biçimlendiği, endüstri de bireylerden daha çok bir aileler kompleksi olarak düşünüldüğü için endüstriyel toplumda yararlı olarak görmez. Ne var ki *corporation* ların çağdaş toplumda bir yeri vardır. Bunların yoksullar arasında karşılıklı-yardım ve hayırsever derneklerden yazınsal ve bilimsel derneklere kadar çeşitlilik gösteren, hiç değilse olasılık olarak birçok türü vardır. İkinci tür cemiyetlerin serpilip gelişmesi, canlı, yaratıcı bir toplumun işaretidir.

Muhafazakârlığın Alexis de Tocqueville üzerindeki etkisi tartışmasız olmakla birlikte, o, muhafazakârlardan herhangi biriyle arasında özgül bir bağ bulunması konusunda çok ihtiyatlıdır ve kendisini politik uygulamalarında bir muhafazakârdan çok bir liberal

---

<sup>54</sup> Frederic Le Play, *La Réforme Sociale*, cilt I, s. 55 vd. Le Play orta çağların hayran olduğu hakiki feodalizmi ile onun monarşik *ancien régime* altındaki yozlaşmış hali arasında bir ayrım yapar. Bonald, de Maistre, hatta Burke'ün tersine bu ikisini birbirine karıştırmaz.

<sup>55</sup> Le Play, *La Réforme*, cilt II, s. 371. Önemli olan bütün bakımlardan Le Play siyasette merkezîyetçiliğe karşıttır ve çoğulcudur. Kökü iyice derinlerde olan Katolik gelecekselciliğine karşı, toplumsal grupların siyasal iktidarla ilişkisine geldiğinde Proudhon'la ortak birçok yönü vardır.

<sup>56</sup> *Communautes* ile *corporations* arasındaki ayrımı için bkz. Le Play, *La Réforme*, cilt II, böl. 12.

olarak görür.<sup>57</sup> Gerçekten de *Amerika'da Demokrasi*'sindeki (1835, 1840) giriş sözleri *ancien régime*'in bir şekilde yeniden-kurulabileceğini düşlelemeye devam eden muhafazakârlara yöneliktir. Tocqueville'in görüşüne göre demokrasi ve eşitlik modern Avrupa tarihinin gelgit güçleridir; bunlar zapturapt altına alınamazlar, ancak umudu odur ki, bunlar özgürlüğü yıkmayacak bir şekilde yönlendirilebilirler. Tocqueville, Yasama Meclisi'nde, Ocak 1848'de yaptığı ünlü bir konuşmada, Fransa'da kısa bir süre sonra patlayacak olan devrimi fiilen öngörmüştür ve Anayasa Komisyonu'nda bir liberal olarak önemli bir rol oynamıştır. Önerilen daha radikal sosyal demokrasi biçimlerini kabul etmemiş olmakla birlikte, aşırı sağ ile de bağlaşıklık kuramamıştır.

Muhafazakârlığın Tocqueville'in düşüncesi üzerindeki etkisi, hem *Amerika'da Demokrasi*'de, hem *Eski Rejim ve Fransız Devrimi*'nde, hem de en son çalışması olan *1848 Devrimi üzerine Anılar* dahil, diğer yapıtlarında ve *Defterler*'inde besbellidir. İlk eşitlik ve eşitliğin özgürlük üzerindeki gizil güç olarak yıkıcı etkisine olan saplantısı vardır. Bonald ve de Maistre gibi muhafazakârlardan daha serinkanlı, daha ılımlı ve belki de düşüncesi ikiye bölünmüş olan Tocqueville sırası geldiğinde eşitliğin iyi yanlarını görebilmekte ve övebilmektedir. Ama Tocqueville uzmanlarının hepsinin bildiği gibi, eşitliğin uzun dönemde özgürlük üzerindeki etkisine ilişkin çok karamsar görüşüyle dengeyi kurar. Eşitliğin başka kurumsal güç-

---

<sup>57</sup> Tocqueville'in düşüncesindeki muhafazakâr-liberal çatışması biz okurları için olduğu kadar bizzat kendisi için de açık değildir. Dostlarına yazdığı mektuplardan, 1848 Devrimi'ne ilişkin anılarından ve Devrim'e bizzat katılmasından bildiğimiz kadarıyla bütün yaşamı boyunca kabul edilebileceği bir parti ya da bilinen bir ideoloji bakımından güvenilir bir yer bulamamasından istrap çekmiştir. Tocqueville'in dostu ve İngilizce çevirmeni Henry Reeve'e 1837'de (*Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci bölümünün yayımından önce) yazdığı mektupta şöyle diyordu: "İnsanlar bana strayla aristokratik ya da demokratik önyargılar yüklüyor. Başka bir dönemde ya da bir başka ülkede doğmuş olsam, bunlardan biri olabilirdim. Ama bu haliyle doğmuş olmam kendimi ikisine karşı korumamı da kolaylaştırmıştır." Tocqueville'i muhafazakârdan çok liberal geleceğe koymak olasılıkla daha iyi olur. Ama 1848 Devrimi'nin sonundan itibaren güçlenmekte olan sosyal demokrat harekete konması kesinlikle mümkün değildir. Tocqueville'in önceki Fransız Devrimi'ne ve bu devrime yol açan düşünce dönemine ilişkin değerlendirmesinin muhafazakâr aratonları çok açıktır. Demokrasinin ve demokrasinin kültür, düşünce, okuryazarlık, deha, ayrıca uzun dönemde özgürlük üzerine yıpratıcı etkilerinin *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci kısmını oluşturan uzun ve derinlemesine eleştirisi ortadadır. Söylediğim gibi Tocqueville'i, otoritenin daha baskın kavram olduğu muhafazakârlardan ayırt eden en önemli özelliği, onun özgürlük tutkusudur.

lerle sürekli denetlenmemesi halinde, yavaş yavaş herkesin aynı düzeye gelmesine, farklılaşmamış bir yığınin yaratılmasına ve totaliter nitelikte bir despotizm biçimine yol açacağını düşünmektedir.

Muhafazakârların siyasal devlete, özellikle merkezi devlete güvensizliği, Tocqueville'de de açık seçik görülmektedir. Muhafazakârların endüstriyalizm, fabrika sistemi ve teknolojik olarak temellenen işbölümünden duydukları korkuyu da paylaşır Tocqueville. Olumlu yandan da, muhafazakârların aileye, yerel cemaate, bölgeciliğe, siyasal iktidarın bölünmesine, toplumun zorunlu temeli olarak dine, dinin devletten tam olarak özerkliğine ve her şeyden önce de çok sayıda isteğe bağlı aracı cemiyete gösterdikleri saygıyı tam anlamıyla Tocqueville'de bulmaktayız. Tocqueville'e göre devletin giderek yayılan iktidarının üzerindeki tüm denetimlerin hiçbiri tam bir cemiyet oluşturma özgürlüğünden daha önemli değildir. Belirtmiş olduğum gibi, muhafazakâr Lamennais, Tocqueville Birleşik Devletler'e unutulmaz gezisini yapmadan yıllarca önce kurulan dergisi *L'Avenir*'in politikasındaki temel unsurlar olan güçlü yerel yönetim ve yönetimin adem-i merkezizetinin yeniden-kurulmasıyla birlikte, bu cemiyet özgürlüğü üzerinde ısrarla durmuştu.<sup>58</sup>

Tocqueville'in Aydınlanma ve *filozoflar* hakkındaki tutumu, muhafazakârların yapıtlarında görülenden daha ılımlı olmasına karşın, yine de eleştirel, hatta çok serttir. Bu, özellikle Fransız Devrimi ve devrimin tarihine ilişkin incelemesinde fark edilmektedir. Burada, Devrim'in yasa koyucularının ve *filozoflar*'ın fikirleri hakkında Burke'ün 1790'da belirttiği --Tocqueville'in de tamamıyla aşına olduğunu bildiğimiz-- aynı genel görüşleri buluruz. Tocqueville onları doğal-hukuk ilkelerinden gelişen toplumsal gerçekliği aşırı basitleştirmekle; normal olarak din yayıcılarında görüldüğünü söylediği siyasal bir gayretkeşlikle ve genel fikirler ve soyut ilkeler tutkusunun sonucu olarak yaşam deneyiminin kurumsal karmaşıklıklarına burun kıvırmakla suçlar.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> *Amerika'da Demokrasi*'nin muhafazakâr öğeleri, bu yapının birinci kısmında çoğunluktan ve kamuoyundan duyduğu korkuyu açık açık dile getirisinde ve ikinci kısmında eşitliğin ve çoğunluk tapıcısının kültür, bireysel psikolojik istikrar, çoğulculuk ve özgürlük üzerindeki yıkıcı etkilerine ilişkin çözümlerinde, bunların yanı sıra teknoloji ile sanayinin işçi üzerindeki olumsuz etkilerini değerlendirisinde, ayrıca, paraya ve paranın ürettiği toplumsal sınıf türüne ilişkin aristokratça yazılarında görülmektedir.

<sup>59</sup> Bkz. Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*. özellikle s. 140 ve devamı.

Özetle, salt özgürlüğe kendisini ödünsüz olarak adanmışlığından da olsa, Tocqueville büyük olasılıkla “liberal” olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Bu değer Tocqueville için devlete ve topluma ilişkin tüm değerlendirmelerin denek taşıdır. Ama liberalizminin, Aydınlanma’nın bireyci düşüncesiyle veya yine Aydınlanma’da bulduğumuz toplumu yeniden kurmak adına merkezi siyasal iktidarın dolaysız kullanımı fikrinin onay görmesiyle ortak hiçbir yönü yoktur. Tocqueville’in liberalizmi açıkça muhafazakârların otorite, cemaat ve hiyerarşiyi gerçekten özgür olan herhangi bir siyasal topluma göre öncelikli görmeleriyle yumuşatılmaktadır. Tocqueville’in özgürlüğün dayanaklarına ilişkin görüşüyle, Aydınlanma sırasında *filozoflar*’ın görüşleri arasında varsa bile çok az bir ilişki bulunmaktadır.

Sözcüğün sistematik anlamında sosyolojiye geri döndüğümüzde, Fransa’da 19. yüzyılda esas olarak Comte tarafından iletilen muhafazakâr kavramların canlılığını görmemek olanaksızdır. Comte’den Durkheim’a kadar, Fransa’daki en nüfuzlu, ayrıca da sivrilmiş tek sosyoloji okulu, toplumun bireye göre önceliğine ve bireysel kişiliğin ve kültürün bütün özsel karakteristiklerinin toplumsal düzenden türediği görüşüne dayanan okuldur.<sup>60</sup> Rusya’da doğup Alman eğitimi gören Eugène de Roberty (1843-1915) Fransa’da yıllarca yaşamış ve *Sosyoloji*’si (1880) –kendisi müritlerinden oluşan bir okul kurmayı asla başaramamış olmakla birlikte– alanı bir hayli etkilemiştir. Başlıca yapıtında bir tek Comte’un fikirlerine değil, Bonald’inkilere de çok sayıda göndermeler bulunmaktadır.

---

<sup>60</sup> Fransız Sosyolojisindeki bu geleneği ilişkin en iyi değerlendirmeler şunlardır: Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (New York: Harper and Brothers, 1928)–“sosyolojizm” üstüne olan bölüme bkz: Émile Benoit-Smullyan, *The Development of French Sociological Theory and Its Critics* (1938, mikrofilm olarak, University of Wisconsin Library, bildiğim kadarıyla ne yazık ki hâlâ basılmış değildir) ve Howard Becker ve Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science* (New York, 1938), 2 cilt, 2. ciltteki Fransız sosyolojisi hakkındaki bölüme bkz. Roberty ve Espinas gibi sosyologların Fransa’da sosyal bilimler üzerine gerçekleştirdiklerinden daha fazla etki sağlayamamaları, öğrenciler arasında izleyici bulamamaları –ve buna karşılık diğerleri arasında Émile Durkheim’ın bu çizgide belirgin bir başarı sağlamış olması– Terry N. Clark’ın yapıtının konusudur: *Prophets and Patrons: The French University and The Emergence of the Social Sciences* (Cambridge: Harvard University Press, 1973). Bütün bunlara karşın, yine de bence 19. yüzyıl Fransa’sındaki “sosyolojist” diye adlandırılan geleneğe ilişkin en çarpıcı tek olgunun devamlılığı olduğunu, Bonald ve arkadaşlarının teolojik-siyasal kitaplarında ve risalelerinde varlık kazandığı dönemden Durkheim ve onun Mauss, Fauconnet, Davy, Halbwachs ve diğerleri gibi parlak öğrencilerine kadar hemen hemen hiç ara vermeden kesintisizliği olduğudur.

Ayrıca Durkheim-öncesi sosyologların en göz ardı edilmişlerinden biri olan Alfred Espinas'ın da adını anmak gerekir. Gerek Bourdeaux'ya atanmada, gerekse Sorbonne'a atanmada olsun Durkheim'i incelemekle birlikte, Roberty gibi o da kalıcı bir okul kurmayı başaramamıştır. Bonald'la Comte'un, toplumun önceliği ve toplumsal davranışı bireyden ya da (Tarde'ın yapmaya çalıştığı gibi) bireylerin dolaysız karşılıklı-etkileşimlerinden kaynaklanan güçler ve süreçlerle açıklamanın olanaksızlığı üzerinde ısrarla durmaları –bütün bunlar Espinas'da tekrar tekrar karşımıza çıkar. Espinas'ın *Hayvan Toplulukları Üstüne* (1877) adlı yapıtında görülen insan-altı türlerin toplumsal örgütlenmelerine duyduğu ilgi, insan toplumunun bütün özsel niteliklerinin– dayanışma, toplumsal bağın bireysel iradeye baskınlığı, doğal dünyaya karşı bireysel tepkilerin toplumsal temeli vb.– hayvanların toplumsal örgütlenimlerinde de bulunduğunu göstermek arzusuna dayanır.

Espinas bireyciliği gerek ahlaki, gerekse yöntembilgisi gerekçelerle tamamen yadsımaktadır ve yeğlilik ve bütünlük bakımından bu konuda Bonald'dan da, Comte'dan da geri kalmaz. Dikkate değer çalışması *Teknolojinin Kökenleri*, bireysel icatların mahiyeti bakımından toplumsal olan bağlamsal, hatta sonradan meydana gelen etkilerle karşılaştırıldığında görece yararsızlığını tanıtlar. Aynı yıl Durkheim'in *İntihar*'da gösterdiğini –intihar olayında toplumsal olanın bireysel olana galebe çalışını– Espinas teknoloji ve icat bakımından tanıtlar. Espinas'ın *On Sekizinci Yüzyılda Toplumsal Felsefe ve Devrim* (1898) başlıklı çalışması, Aydınlanma bireyciliğinin o zamana değin kaleme alınmış ve kapsamlı ve de derinlikli eleştirisidir. Muhafazakârlara olan borcu çalışmanın her yanında açık ve seçik olarak kendisini gösterir.

Burada Durkheim'a kısaca değineceğim, zira onun düşüncesi bu kitabın ayrı bir bölümünün konusudur.<sup>61</sup> Batı Avrupa'da muha-

---

<sup>61</sup> Durkheim'in sosyolojik muhafazakârlığıyla, Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974)'te uzun uzadıya ilgilendim; ayrıca bkz. Nisbet "Conservatism and Sociology", *The American Journal of Sociology* (September 1952) ve Nisbet, "The French Revolution and the Rise of Sociology." Steven Lukes, ünlü bibliyografik incelemesi, *Emile Durkheim: His Life and Work* (New York: Harper and Row, 1972)'de, 546'ncı sayfada Durkheim hakkında şunları söyler: "O birçok yönden hem ahlaksal bir muhafazakâr, hem de çoğu tanıma göre sıradan bir sosyalist olarak nitelenebilecek radikal bir toplumsal reformcuydu. Muhafazakârlığı sosyolojik olarak temelleniyordu, ama nihayetinde insan doğasının sınırlama ve ahlaksal disiplin gereksiniminde olduğu görüşüne yaslanıyordu." Bununla birlikte,

fazakâr Aydınlanma-karşıtlığının patlak vermesinden tam bir yüzyıl sonra yazmaya başlayan Durkheim, bu patlamanın içerdiği fikirlerin gücü kadar, devamlılığının ve dayanıklılığının da kanıtıdır. Siyasal-ahlaki yanlılık bakımından Durkheim bir muhafazakâr değildi. Bir Dreyfusçuydu ve Yüzbaşı Dreyfus'un Fransız ordu sırlarını Almanlara vermekle suçlanıp tutuklanmasından sonra onun davasına kayıtsız şartsız kendini adanmıştı. Durkheim'in yazılarında veya kişisel yaşamında muhafazakâr hareketlerden herhangi birine duyduğu en ufak bir sempatiyi bile ima eden hiçbir şey yoktur. Durkheim düşünce olarak gayet laik, apaçık bir inansızdır; siyasal sempatipleri bakımından liberaldir ve çağının polemikçilerindeki kralcı-aristokratik-kiliseci görüşlere karşı uzlaşmaz bir tutum içindedir.

Gelgelelim, Durkheim'in belli başlı sosyolojik ilkelerine baktığımızda iş değişir. Durkheim ilk önemli yapıtı *İşbölümü*'ne (1893), tıpkı muhafazakârlar, sonra da Saint-Simon ve Comte gibi, Fransızların olduğu kadar Batının ahlakında ve toplumsal örgütlenmesindeki bunalımla başlar. Bu ahlaki bunalım duygusu, yaşamının sonuna değin Durkheim'in düşüncesinde tıpkı bütün toplumsal olguların esas olarak ahlaki olduğu ilkesi gibi, canlılığını korumuştur. Gerçek reform ancak yeniden sağlanacak bir düşünsel dayanışmayla birleşen bir oydaşmanın, ahlaki oydaşmanın yeniden kurulmasıyla gerçekleşebilir. Bir yüzyıl önce yaşamış öncelleri gibi, Durkheim için de ahlaki bunalımın delilleri gittikçe artan siyasal ve ekonomik iş çatışma, ayrıca da anomie oranlarında görülmektedir.

Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895) sosyolojik bir ilke olarak toplumun bireye göre önceliğine, Bonald'ın dahi bir şey ekleyemeyeceği kadar önem verir. Toplumsal olanın bireysel olan üzerindeki zorlayıcılığı, kolektif tasarımların bireysel olanlara önceliği ve ne bireysel ne de psikolojik, ama daima toplumsal olan sosyolojik açıklamaların gerekliliği –ilk olarak muhafazakârların dü-

---

muhafazakârlığın Durkheim üzerindeki gerçek etkisi, Durkheim'in çağdaş siyasal bağlamlardaki birey ve topluma ilişkin tutumlarıyla okluğundan çok sosyolojisinin *olusturucu kavramlarıyla* ilgilidir. *Kollektif vicdan*, toplumun bireye göre mutlak önceliği, toplumsal disiplinde din ve ahlakın temel olması, birey ile devlet arasında dolayımı sağlayan meslek grupları, dinin işlevsel olarak bütün toplumsal yaşam biçimlerine gerekli olduğu görüşü, toplumsal olguların dışsallığı, devletin *toplumsal dayanışmayı* yıkıcı rolü ve gözden kaçırılmaması gereken, her tür bireyciliğe karşı amansız antipati gibi fikirler – bu tür fikirler yüzyılın başlarında, polemiksel-siyasal bağlamda elbette, muhafazakârların yazılarında çiçeklenmeye başladı; bunlar Durkheim sosyolojisinin de temel öğeleridir.



şüncesinde ortaya çıkan bu önermeler– Durkheim’ın yöntembilgisi savlarına tam olarak esasını oluşturur.

*İntihar* (1897), *Kurallar*’da öne sürülen iddiaları sürdürür ve belgeler. Lamennais, hâlâ Katolik bir muhafazakâr iken, intihar üzerine bir denemede (1819) insanın toplumsal düzeni yitirmesinin dayanılmaz bir sancıya ve yabancılaşmaya yol açacağını yazmıştı. “Eğer ortasında bir başına insan hiçliğe doğru koşar ya da daha çok koşmaya çalışır”. İki on yıl sonra Tocqueville aynı fikri *Amerika*’da *Demokrasi*’de dile getirerek, Fransa’da artan intihar eğilimini hazcı (*hedonist*) bireyciliğin tahribatı altında, yakın cemaat bağlarının yıkılması olarak açıklar. Durkheim’ın *İntihar*’daki olağanüstü yöntembilgisini kabul edelim etmesine, ama bu yapıt yine de Lamennais’in 1819’da ileri sürdüğü bireyin toplumla organik ilişkisi görüşüne dayanmaktadır.

Nihayet Durkheim’ın başyapıtı *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* (1912) var. Dinin toplum yaşamında kaçınılmaz bir öge olduğu, toplumsal temel için işlevsel bakımdan yadsınamaz olduğu önermesine adanan bu kitap, ne garip bir rastlantıdır ki, inançsız olduğunu açıkça belirten, tek gerçek tutkusu bilim ve toplumsal olguların bilimsel çözümlemesi olan birisince yazılmıştır. Durkheim’ın din yorumunun, Fransa’da Bonald ve Chateaubriand gibi düşünürlerce başlatılmış olan din çözümlemesi akımının ağırlıkla etkisinde kalmış olması tarihin cilvesidir. Durkheim dinin tözünü, kökenini bireysel imanda, inançta veya bir ‘Tanrı’yla olan bağlantıda bulmaz. Din –yani kutsal olan– toplumdaki ayrı düşünülemez, aynı şekilde toplum dinin diğer yüzüdür. Bonald’ın buna –ya da Durkheim’ın Protestanlığa ve Protestanlığın bireysel insanın asıl olduğu yolundaki tarihsel ısrarına yaptığı düşmanca göndermelere– ekleyebileceği bir şey yoktur. Durkheim en güçlü darbelerinden bazılarını –dinsel boşınandan, usdışılıklardan ve diğer tümüyle zihinsel görüngülerden (*fenomenlerden*) türetme çabaları nedeniyle– rasyonalist din araştırmacılarına yöneltir. Dine ilişkin bir işlevsellik, bir cemaat tekli, bir üyelik duygusu vardır ve bu gerek birey, gerekse bizzat toplum için can altıcıdır.

Durkheim’ın bireyciliğe duyduğu antipati öylesine yoğundur ki, hatta Bonald’ın yapmış olduğu gibi, dilin, bizzat zihnin ve onun düşünce kategorilerinin kökeninin bireysel düşünceden çok toplumdaki kaynaklandığını tanıtlamaya çalışır. Durkheim, Bonald gibi, “toplumun *sui generis* (kendine özgü) bir gerçeklik olduğunu; kendi

özgül karakteristikleri bulunduğunu, bunların evrenin geri kalan kısmında yine aynı biçimde karşımıza çıkamayacağını” yazabilmiştir. Dine ilişkin incelemesinde kolektif tasarımlardan söz eden, Durkheim yerine Bonald veya Burke de olabilirdi: “Bunlar yalnızca uzama değil, zamana da yayılan engin bir işbirliğinin sonucudur; bunları oluşturmak için bir sürü zihin bir araya gelmiş, birleşmiş, fikir ve duygularını birleştirmiştir; kuşaklar deneyim ve bilgilerini onlar için biriktirmiştir. Dolayısıyla bireyinkinden sınırsız olarak daha zengin ve daha karmaşık özel bir düşünsel etkinlik toplanmıştır onlarda.”

Son olarak Durkheim’ın, yaşadığı dönem Fransa’sı için belli başlı tek reform önerisinin içerdiği özelliği de gözden kaçırmamız olanaksızdır: Endüstrinin olduğu gibi siyasal, toplumsal ve kültürel yaşamın büyük bir bölümünü de yönetecek olan lonca-tipi mesleki birliklerin oluşturulması. Durkheim’ın *İntihar*’ın son sayfalarında, sonra da daha uzun biçimde *İşbölümü*’nün ikinci baskısına önsözde betimlediği bu aracı cemiyetler, muhafazakârların daha önceki *corps intermédiaires* önerisinin karşılığıdır. Burke, Bonald, Hegel veya diğer muhafazakârlardan birinin rahatça kullanabileceği sözcüklerle, Durkheim bize Fransız Devrimi’nin loncaları yok etmesinin ekonomik düzende dayanılmaz bir boşluk yaratarak, zamanla artan oranda didişmeye, yıkıma ve bireyin toplumdan yalıtılmasına yol açtığını anlatmaktadır.

Özette, gerek Devrim, gerekse Aydınlanma’ya –ayrıca da, belirtmiş olduğum gibi, yeni endüstri düzenine– tepki olarak felsefi bakımdan şekillenen muhafazakârlığın 19. yüzyılda sosyolojinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerinde derin etkisi olmuştur. Aydınlanma’nın doğal düzeni benimsemesine, doğal hukuku ve doğal hakları savunmasına karşı çıkan ve insanın tarihsel olarak gelişen kurumlarını ısrarla savunan muhafazakârlık iki yüzyıldır büyük ölçüde göz ardı edilen bir toplum alanına dikkatleri çekmiştir. Muhafazakârların siyasal-dinsel nedenlerle övmek suretiyle saptadıklarını, diğerleri, Saint-Simon ve Comte’la başlayarak yeni bir toplum biliminin temeli yapmışlardır.