



Muhafazakarlık

(Stanford Felsefe Ansiklopedisi)

Andy Hamilton

Çevirmenler: Çağatay Balkaya ve Hasan Ayer

Çevirmenlerin Önsözü

Muhafazakarlık felsefi bir ihmalden muzdarip bir siyasal gelenektir. Bundan dolayıdır ki tam olarak anlaşılamamış ve gözardı edilmiştir. Genel olarak rakip teorisyenler ve kavramı pejoratif bir biçimde kullanan kişiler tarafından tanımlanan bir gelenek olması da siyasal muhafazakarlığın ne olduğunu, nasıl geliştiğini, nasıl bir ortamda ortaya çıktığını, ilkelerini, bir ideoloji olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini ve neleri muhafaza edip etmemeyi amaçladığını anlama hususunda da zorluk çıkarmaktadır.

Bu makaleyi çevirmemizdeki temel amaçların başında muhafazakarlığın ne olduğunun (veyahut ne olmadığının) doğru bir biçimde anlaşılması gerektiğini düşünmemiz gelmektedir. Bunun yanı sıra, muhafazakarlık üzerine yapılan çalışmalar Türkiyede yeterli bir biçimde değildir ve de belli başlı akademik yayınlar muhafazakarlığı sadece belli bir tarihsel dönem ile belli isimler üzerinden tanımlamaktadır. Bu yaklaşım biçimi, muhafazakâr geleneğe dair kısmi ve indirgemeci bir tavrı kendi içinde ihtiva etmektedir.

Stanford Felsefe Ansiklopedisinden, çevirisini siz değerli okuyucularımıza sunduğumuz bu makale; muhafazakarlığı oldukça kapsamlı bir biçimde ele almaktadır. Muhafazakarlığın bireye, topluma ve siyasete dönük olarak epistemolojik ve politik yaklaşımlarını felsefi bir bağlamdan hareketle irdeleyen bu metin; muhafazakarlığın doğasını, gelişimini, geçmişten günümüze olarak fraksiyonlarını, ona yönelik liberal, marksist ve komüniteryan eleştirileri, ve de “muhafazakâr” terimin geniş ve dar anlamıyla nasıl kullanıldığını/kullanılmadığını gözler önüne sermektedir. Umuyoruz ki bu makale Türkiyede muhafazakarlığa geniş çaplı bir giriş yapmak isteyen tüm okuyucular, siyaset teorisi merkezli bir çalışma alanına sahip bireyler ve genel olarak muhafazakarlığın nasıl bir ideoloji olduğunu merak eden herkes için fayda sağlar.

Kualia Analitik Felsefe Dergisi olarak, Stanford Felsefe Ansiklopedisinin “muhafazakarlık (conservatism)” maddesini de dilimize kazandırarak ansiklopedi içerisinde yazılmış olan bütün siyasal ideolojileri tamamladık. Bu metne dair daha bütüncül bir perspektif yakalamak adına Stanford Ansiklopedisinden tercümesini yaptığımız “Liberalizm”, “Sosyalizm”, “Anarşizm”, “Paternalizm”, “Aydınlanma” ve “Kozmopolitanizm” maddelerine göz atmanızı da tavsiye etmekteyiz.

Son olarak bu değerli metni, Roger Scruton ve Friedrich August von Hayek’e adadığımızı belirtmek isteriz.

- Hasan Ayer ve Çağatay Balkaya

İÇİNDEKİLER

1. Muhafazakarlığın Doğası

1.1 Geniş ve Dar Anlamıyla Muhafazakarlık

1.2 Akla Karşı Şüphencilik Olarak Burke'cü Veyahut Dar Anlamıyla Muhafazakarlık

1.3 Gelenek ve Tedrici Reform: Muhafazakarlık vs Reaksiyon

1.4 Prosedürel Muhafazakarlığa karşı Asli Muhafazakarlık; Yeni Muhafazakarlık ve Liberteryenizm Üzerine Bir Kıyas

1.5 Muhafazakarlık ve Liberalizm: Özgürlük vs Paternalizm

2. Muhafazakar Düşüncenin Gelişimi

2.1 Muhafazakar” Teriminin Kullanımı

2.2 Burke'cü Muhafazakarlığın Öncüleri

2.3 Burke'cü Muhafazakarlık

2.4 Akılcı ya da İdealist Muhafazakarlık

2.5 Kuzey Amerika Gelenekleri

2.6 Modern Muhafazakarlık: Sidgwick, Oakeshott, Scruton

3. Muhafazakarlığa Yönelik Eleştiriler

3.1 Hangi Gelenek? Komüniteryen Eleştiriler

3.2 Liberal Eleştiriler

3.3 Sol Eleştiriler

3.4 Tikelci Şüphencilüğün Tutarlılığı

4. Kültürel Muhafazakarlık ve Muhafaza

Kaynakça

Muhafazakarlık

Muhafazakarlık ve onun yenilikçi, gelenek karşıtı rakipleri; liberalizm ve sosyalizm, aydınlanma sonrası dönemin (post-Enlightenment era) en etkili siyasi felsefeleri ve ideolojileridirler. Muhafazakarlar, rakiplerini teorik aklın gücünü ve insan mükemmeliyetini ütopyacı bir biçimde abarttıkları için eleştirmektedirler. Muhafazakar pozisyon akıl yerine tecrübe olarak görülen şeye dayanmaktadır; muhafazakarlar için ideal olan ile pratik olan birbirinden ayrılamaz. Muhafazakarlık özgürlük yerine paternalizm veyahut otorite temelli bir dayanak noktası sergilese de çoğu eleştirmen onu modern bir siyasi felsefe olarak görmektedir. John Gray’ın yazdığı gibi liberalizm her ne kadar modern çağın hakim siyasal teorisiyse de aynı şekilde muhafazakarlık da, geleneğe başvurmasına rağmen, modernitenin meydan okumalarına bir cevaptı. Her üç bakış açısının kökenleri “17.yy İngilteresinin krizlerine kadar götürülebilir ancak belli bir düşünce ve uygulama geleneği haline gelmeleri Fransız devrimi’nin ardından olmuştur.” (Gray 1995: 78).

Muhafazakarlığın ne olduğu, ne olabileceği veyahut ne olması gerektiği -hem toplum ve politikacılar arasında hem de felsefeciler ve bu makalenin odağında olan siyaset teorisyenleri arasında tartışılmaktadır. Popüler anlamıyla muhafazakarlık, siyasal spektrumda liberalizmin ve faşizmin ortasında konumlanan sağ kanat (right-wing) bakış açısı için kullanılan genel bir terimdir. Felsefe eleştirmenleri daha ayırt edici (distinctive) olan bir tarif önermektedirler. Birçoğu muhafazakarlığı siyasetteki soyut akıl yürütmeye kuşkulu olan ve bunun yerine yaşayan geleneklere başvuran ve de sınırlı siyasal reformu onaylayan bir görüş olarak değerlendirmektedir. Bu görüşe göre muhafazakarlık ne dogmatik bir reaksiyondur ne de Margaret Thatcher’in veyahut çağdaş Amerikan neo-muhafazakarlarının sağ kanat radikalizmidir. Ancak diğer eleştirmenler bu “pragmatik” muhafazakarlığı akla karşı kuşkucu olmayan ve otoriteler hiyerarşisine sahip bir topluluğu insanların mutluluğu için en uyumlu olarak gören evrenselci (universalist) “rasyonel muhafazakarlık” ile karşılaştırmaktadırlar (Skorupski 2015):

Liberalizme ve sosyalizme kıyasla muhafazakarlık felsefi bir ihmalden muzdariptir. Birçokları onun bir ideoloji veyahut bir siyasal felsefe bile olduğunu kabul etmeyip bunun yerine onu teorik anlatımlara direnmekte olan bir eğilim— ideolojilerin hatalarından kaçınma teşebbüsündeki bir “olmayan ideoloji (non-ideology)” olarak görmektedirler (Graham 1986:

172, Nisbet 1986). Muhafazakarlık eskiden kalma bir tutum mu veya sadece Aydınlanma rasyonalizmine ve onun siyasal sonuçlarına, liberalizm ve sosyalizm, cevaben gelişen bir tutum mudur? Onun çağdaş ‘neo-muhafazakarlık’ ile nasıl bir ilişkisi vardır?

Muhafazakarlık tutarlı bir pozisyon mu yoksa birçoklarının iddia ettiği gibi muhafaza edilecek olan şey ile edilmeyecek olanı ayırt etmede başarısız mıdır? Bunlar muhafazakarlık hakkında sıkça ortaya atılan soruların bazılarıdır ve burada inceleneceklerdir.

1. Muhafazakarlığın Doğası

1.1 Geniş ve Dar Anlamıyla Muhafazakarlık

Geniş anlamıyla muhafazakarlık, sosyal bir tavır olarak, her zaman var olmuştur. Bu anlamıyla muhafazakarlık ani değişimler bağlamında insanın içgüdüsel (instinctive) korkularını ve alışlagelmiş eylemlere yönelik eğilimini göstermektedir. Örneğin Cecil, neredeyse her insanın zihninde bulunan “doğal muhafazakarlık” ile ona bağlı olan ve ondan kaynaklanan modern muhafazakarlığı karşılaştırmaktadır (Cecil, 1912: 8). Azılı kraliyetçi (arch-royalist) ve anti-popülist Clarendon Kontu içgüdüsel olarak bu daha geniş anlamli-bilinçli olmayan anlamıyla muhafazakardı. Bundan dolayı Beiser, sosyal bir tavır olarak Almanyada her zaman var olmuş olan muhafazakarlık ile 1790’da toplumsal bir güç (social force) olarak gelişen; aydınlanmaya karşıt ve Fransız devrimine bir tepki olarak ortaya çıkan bilinçli (self-conscious) muhafazakarlığı karşılaştırmaktadır (Beiser 1992: 281): Bilinçlilik burada sadece davranışa içkin olan bir şeye değil, aynı zamanda bilinçli bir şekilde ikrar edilen, diğer kişilerle ilişkili bir duruma karşılık gelir. Bu dar anlamli, bilinçli muhafazakarlığın en ayırt edici ve tarihsel olarak önemli türü siyasetteki akla (reason) yönelik şüpheli bir temele dayanır.

Bu bilinçli muhafazakarlığın çeşitli öncüleri olduğu iddia edilmiştir. Aristoteles ahlakın ve siyasetin, doğa bilimlerinden farklı olarak, özel uzmanlardan yoksun olduğunu ve bu alanlar konusunda nesiller boyunca gelen insan tecrübesinin (experience) temel bilgi kaynağı olduğunu iddia etmesinden dolayı sıklıkla anılmaktadır. Konfüçyüs bir diğer öncüdür. Konfüçyüsün çağdaş siyasal kurumların çöküşüyle ilgili endişesi temkinli ve muhafazakar bir siyasi görüntüye yol açmıştır; otoriteye ve hiyerarşiye dönük vurgusu muhafazakarlığın merkezi temalarına delalet etmiştir. Daha sonraki ancak yine de aydınlanma öncesi dönemde,

İngiliz ortak hukuk kavramının geçmiş bir örneği, örneğin Edward Coke tarafından geliştirilen hali bilinçli muhafazakarlık üzerine açık bir etkiye sahiptir (Pocock 1989). Hoppit için Tory, veyahut şu an ‘muhafazakarlık’ olarak adlandırılacak olan şey, siyasi düşüncesi 1690larda ve 1700lerde canlıydı ve yerindeydi... Thomas Sherlock 1704 yılında ‘Hükümetin kurulu düzenini sürdürmek bir toplumda eyleyen (act) insanların ilk ve en yüce görevidir’ diye yazmıştır. (Hoppit 2000:196)

David Hume (1711-1776) bazen bir muhafazakar olarak görülmektedir. Araçların aksine amaçlarla ilgilenen akıl yürütme (reasoning) konusunda şüpheliydi ancak ne Fransız devrimini ne de onun altında yatan fikirleri görebildi. Gerçek bir Tory olan Dr. Johnson onunla ilgili “şans eseri bir Tory” idi demektedir” (Boswell tarafından bildirilmiştir, Fieserda, 2005:290):

Bilinçli bir görüş olarak muhafazakarlığın, Burke’ün Fransız Devrimi eleştirisi ile veyahut ondan sonra ortaya çıktığı yaygın olarak kabul görmektedir (Kirk 1954: 5; Honderich 2005: 6; Nisbet 1986; Claesy 2007: 11-34). Siyasal kurumlara yönelik reformlar aracılığıyla, 18.yy Avrupa Aydınlanması, insanlığın koşullarını geliştirmeyi amaçlamıştır. Aydınlanma düşünürleri kurulu otoriteye veyahut geleneğe değil, akla başvuran ahlaki ve siyasal ilkeler, “tarihsel olarak geleneklere bağımlılıktan azade bir evrensel etik”, tahsis etmeyi amaçlamışlardır (Beveridge ve Turnbull 1997: 124). Bu inanç Fransız Devrimi ile güçlü bir biçimde dışavuruldu, hızlı bir biçimde Endüstri Devrimi ve kapitalizmin büyümesi ile de kuvvetlendi. Sanayileşmenin izlediği ve kökten değiştirdiği kapitalizmin gelişimi kültürel bir küreselleşme sürecine neden olmuştur (bkz Bayly 2004: bölüm I). Malların ve fikirlerin yayılmasıyla koşullandırılan gündelik deneyimin (everyday experience) küreselleşme bağlamında artmakta olan kültürel ifadenin tektipleştirilmesini göstermektedir. 19.yy’da, telegrafın icadı; medyanın, popüler kültürün ve uluslararası seyahatin büyümesi artmakta olan bir kültürel homojenliğe ve de daha kozmopolitan ahlaki görüşlerin ortaya çıkışına neden olmuştur.

Mesele muhafazakarlığın evrimi olduğunda Fransız Devrimi bir kilit noktasıdır. Çağdaş birçok yazara göre devrim, insan ruhunun özgürleşmesi ve irrasyonel feodal otoriteye karşı aklın öne sürülmesiydi. Devrim, tarihe yönelik olan bir aydınlanma tavrını yansıtmaktaydı. Buna göre tarih ilahi bir planın kaçınılmaz bir biçimde gerçekleşmesi olarak değil, toplumsal ve eğitsel (educational) reformlarda görülen aydınlanmış akıl tarafınca yönlendirilmeye açık

olarak görülmektedir. Muhafazakar düşünürler Fransız Devrimine muhalif olsalar da onların aydınlanmaya yönelik yaklaşımları tartışmalıdır. Burke sıklıkla Isaiah Berlinin “Karşı Aydınlanma (Counter-Englightenment)” dediği şey ile ilişkilendirilmektedir ancak o aynı zamanda “*gens de lettres* ve onların devrimci ardıllarına karşı aydınlanmış Avrupayı savunan aydınlanmış bir figür olarak da görülmektedir” –bu “bir aydınlanmanın bir diğer aydınlanma ile çatışma içerisinde olmasıdır” (Pocock 1999:7); “Burke Fransız devriminde modern, rasyonel, liberteryen ve aydınlanmış Whig değerlerine yönelik çok büyük bir tehdit gören bir aydınlanma öğrencisidir” (Clark2001: 108).

Bourke açısından tarihçilerin, Burke'ün kurumsal dine karşı yapılan doktrinel saldırılara yönelik muhalefetini, aydınlanmayı yalnızca bir din eleştirisine indirgeyen seküler bir teleoloji ile desteklenmiş karşı aydınlanma savaşı şeklinde yorumlamaları hatalıdır. Burke'ün şüpheci whigciliği ve Protestan hoşgörüsünü benimsemesi, Burke'ün aslında savunduğu aydınlanmanın temel ilkelerine karşı olacak şekilde yeniden yorumlanmaktadır. Burke'ün şüpheci Whigciliği ve Protestan hoşgörüsü garip bir şekilde, esasen savunmakta olduğu Aydınlanma'nın en temel ilkelerine karşı düşmanlık olarak yorumlanmıştır (Bourke 2014: 28)

Bundan kaynaklı olarak muhafazakarlığın moderniteyi reddettiği varsayımı Scruton tarafınca (ki onun için muhafazakarlık bütünüyle mevcutta (present) yaşamayı ve onu bütün namükemmellikleriyle anlamayı arzulayan bir modernizmdir) sorgulanmaktadır (2007: 194). John Gray, Oakeshott'un muhafazakar düşüncesini paradoksal bulmaktadır zira “o hiçbir açıdan bir anti-modernist değildir: eğer bir şey diyeceksek, uzlaşılmaz bir modernist, muhtemelen bir post-modernisttir” (Gray 2007, Diğer İnternet Kaynakları).

1789'dan sonra muhafazakarlığın kesin görünümünün tartışılmakta olduğunu anlamak önemlidir. Bazı yazarlar için muhafazakar ideoloji 1880lere ve 1890lara kadar açıkça belirtilmemiştir, işte bu zamanlarda Burke muhafazakarlığın “baş entelektüeli” olarak belirlenmişti (Jones 2017). Jones, Maccun'ın bir Whig devlet adamını muhafazakar siyaset felsefesinin yaratıcısına dönüştüren “*Burke'ün Siyaset Felsefesi (The Political Philosophy of Burke)*” kitabını referans olarak göstermekte. Cecilin “*Muhafazakarlık (Conservatism)*” kitabı (1912) sağlam bir bağlantı yakaladı ve bir bölümünü muhafazakarlığın kurucusu olarak Burke'e adadı. Bundan farklı olarak Clarke ise daha erken hareket ederek “1830'larda ortaya çıkan bu yeniliğin (muhafazakarlık) Burke'ü koruyucu azizi olarak benimsediğini söylemişti. 1832'den sonra, farkına varmadan değişen siyasi ve toplumsal düzende Burke'ün geleneksel

ilkeleri etrafında sistematik bir siyasi kuram oluşturmak zor olmuşsa da, Burke' tarz İngiliz söyleminde yer etmeye başlamıştır.

1.2 Akla Karşı şüphecilik Olarak Burke' Veyahut Dar Anlamıyla Muhafazakarlık

Dar ve bilinçli anlamıyla muhafazakarlık, insani meselelere yönelik a priori akıl yrrtmelere ve devrimlere karşı olup güvenini tecrübeye ve denenmiş düzenlemelerin tedrici gelişimine yerleştiren bir yaklaşım olarak karakterize edilebilir. (O'Hear 1998)

Benzer şekilde Kekes, muhafazakarlığın siyasetteki rasyonalizme yönelik karşıtlığı ve şpheciliğiyle beraber, a priori bağlılıkları reddederek liberalizm ve sosyalizmle çatıştığını ne sürer (Kekes 1997: 368). Bu pozisyon, sonraki dönemdeki muhafazakarların neredeyse tamamı tarafından muhafazakarlığın baş entelektüeli olarak kabul edilen Burke tarafınca ikna edici bir biçimde ifade edilmiştir. Burke, toplumu yıkıp ardından yeniden inşaa eden Fransız Jakoben rüyasında net bir biçimde gözler önüne serilen siyasetteki a priori akıl yrrtmeyi reddetmiştir. Kendisi, kurumlarda çoğunlukla teorik olarak bilinemeyecek; kültürde ve gelenekte nesilden nesile aktarılan pratik bir bilgelik olduğunu iddia etmektedir.

Devrimci Jakobenizm, muhafazakarlığın zıt kutbu ve de tarihsel rakibidir. İsim, merkezi fiğr Fransız Devrimi terörünü başlatan Robespierre olan Jakoben klbnden (Jacoben Club) gelmektedir. (Devrim ve Jakobenizm zerine Graham'a 1986: 178-81 bakılabilir). Edmund Burke gibi muhafazakarlar Fransız Devrimi ile İngiltere'nin çok daha barışçıl olan şanlı Devrimi'ni (Glorious Revolution), ki bu onlar için orijinal anlamıyla bir devrimdi- mutlak monarşiden önceki statükoya bir tür geri dönüştü ve de rasyonel bir plan çerçevesine göre geleneksel kurumları yıkmaya karşıydı-, karşılaştırmaktadırlar.

Muhafazakarlık ve devrimci Jakobenizm, liberalizm ve sosyalizmle birlikte, aynı anda ortaya çıkmış olan birbirine bağlı konseptlerdir. Aralarında konseptsel bir holizm olduğu iddia edilebilir, yani birbirlerinden ayrı olarak anlaşılamazlar ve de birbirlerine bağlı olarak tanımlanmaları (inter-defined) gerekmektedir (Hamilton 2013 ch 1.2). Modern halinde siyasal devrim geçmişin reddedilmesidir ancak bir çok tarihçiye göre 18.yy'dan önce "devrim" orijinal duruma bir geri dönüş anlamına gelmekteydi. (Cressy (2006) 1640'ların İngiltere İ Savaşında siyasetteki veyahut dindeki ani ve çarpıcı değişim anlamlarına gelen

metaforik bir kullanımın ortaya çıktığını öne sürmektedir. Aydınlanma ile beraber önceden geniş ölçekte kabul görmekte olan doğal düzen veyahut sosyal hiyerarşi sorgulanmıştır. (Bu sorgulamanın ilk kıpırtıları İngiliz İç Savaşı ve Köylü İsyanında görüldü) Jakobenizmde ima edilen, gelecekte elde edilecek fayda için mevcut nesilleri kurban etmeye izin veren devrimci ütopyacılık (revolutionary utopianism) olarak adlandırılan şeydir. Devrimci ütopyacılığın klasik bir örneği Troçki tarafından dile getirilen şu ifadelerde bulunabilir:

Beyaz Terör (the White Terror); kendilerini “Hristiyan” olarak gören, idealist felsefeyi destekleyen ve sıkı bir biçimde bireyselliğin kendi başına bir amaç olduğuna inanan sınıfların silahıdır. Biz ise insan hayatının kutsallığı ile ilgili Kantçı bir etikle veya diğer dini zırvalarla ilgilenmiyorduk. Bizler muhalefetteyken de devrimciydik, iktidardayken de devimci olarak kaldık. Bireyi kutsal kırmak istiyorsak, onu çarmıha geren toplumsal düzeni yok etmeliyiz ki bu durum sadece kan ve demir ile çözülebilir. (Trotsky 1920, ch. 4)

Schiller gibi ütopyacılık eleştirmenlerine göre, herhangi bir kimse kendisini bir ütopya için, örneğin Nelson Mandela ve Afrika Ulusal Kongresi’nin Joe Slovosu gibi devrimci kuruluşların üyelerinin yaptığı gibi, feda etmemelidir. Dahası, Schiller ve Goethe Fransız Devrimi’nin siyasal idealleri ve pratiklerine muhafazakar eleştiriler yöneltmişlerdir.

Muhafazakarlar Jakobenizmin geleneğe referans vermeksizin toplumu soyut ilkeler veyahut genelgeçer tasarımlarla yeniden inşa etmeye teşebbüs eden siyasal rasyonalizm savunusunu reddetmektedirler. Muhafazakarlar toplumu bir makine olarak değil, ziyadesiyle karmaşık bir organizma olarak görmektedirler ve bundan kaynaklı muhafazakarlar için “tecrübenin yardımı olmaksızın akıl, pratik hayat içerisinde anlaşılabilir olan siyasal idealleri belirleyemez” (Beiser 1992:283). Şimdiki nesillerin orijinal gerekçelerinin artık bilinmediği görev ve sorumlulukları vardır. Muhafazakarlar için gelenek bireysel olanla toplumsal olan arasındaki bir sürekliliği temsil eder, akıl yürütme temelli eleştiriye yönelik bir bağımsızlığı vardır ve radikal aydınlar bundan dolayı küstah ve tehlikelidirler (Kekes 1997: 365). Liberaller ve sosyalistler için ise gelenek rasyonel eleştiriden sağ çıkabildiği sürece değer ihtiva etmektedir.

Bundan dolayı muhafazakarlık, soyut rasyonel ilkeler ile ilgilenen tikelci şüphecilik (particularist scepticism) olarak adlandırılabilir olan şeye dayanmaktadır. Muhafazakarlar radikallerin rasyonalizmini tikel olan toplumsal, ekonomik ve tarihsel koşulları göz ardı ettiğinden “metafiziksel” olarak görmektedirler:

metafizik soyutlamanın bütün o çıplaklığı ve yalıtılmışlığı içinde her türlü ilişkiden koparılmış olduğu için, nesnelerin basit görünüşlerine dayanan insan eylemlerini övmem ya da yermem mümkün değildir. (Burke, WS III: 58)

Her siyasal ilkeye rengini veren şey koşullardır (Cobban 1960: 75)

Muhafazakarlar için soyut öneriler spesifik koşullara basitçe uygulanamaz. Bundan dolayı liberaller ve sosyalistlerden farklı olarak muhafazakarlar evrensel reçeteleri ve her derde deva önerileri reddettiklerinden tikelcidirler (particularist). Muhafazakarlar, pratik aklın bütün tikelciliklerden azade olduğu aydınlanmacı-modernist zorunluluğu reddetmektedirler (Beveridge and Turnbull 1997). Bu “tikelcilik” sözlükte olan tanımındaki “birinin kendi grubuna, partisine, mezhebine veyahut ulusuna münhasır olan bağlılık” anlamına sahip değildir, bunun aksine Dancy (2004) tarafınca savunulan ahlaki tikelcilikle benzeşen felsefi bir anlama sahiptir. Bu kıyas eksik olmakla beraber, siyasal muhafazakarlar genel ilkelerin varlığını reddetmezler, onlar sadece herhangi bir kimsenin onları uygulaması gerektiğini reddederler. Muhafazakarların pozisyonu temelde epistemiktir-herhangi biri genel geçer ilkelerin uygulanmasının toplumun işlerliğine faydalı olacağını bilemez. Gray’e göre muhafazakarlığın temel anlayışı şudur:

Kişilerin kimlikleri bir seçim meselesi değildir. Kimlikler bireylere kendileri tarafınca seçilmemiş geçmişleri tarafından bahsedilmektedir. Böylece bireyler için en önemli olan şeyler en tesadüfi olanlardır. Muhafazakar tasavvura göre, kişiler yaşamlarının ne kadar büyük bir bölümünün kendi tercihleri dışında belirlendiğini idrak ettiklerinde, tercihte bulunma imtiyazının kıymetini anlayacaklardır. (2010: 159)

Muhafazakar şüphecilik kartezyen veyahut dış dünya şüpheciliğinden oldukça ayrıdır. Zira ikinci olan şüphecilik akla dayalıdır. Bunun tersine muhafazakar şüpheciliğin teorik aklın siyasetteki ve etikteki iddialarına yönelik bir şüpheciliği vardır ve onun şüpheciliği marksist anlamda bir toplum eleştirisi öne sürmemektedir. Muhafazakarlar açısından toplum akla değil önyargılara (prejudice) dayanmaktadır; önyargı irrasyonel değildir fakat aklın alamayacağı bir şeydir. Burke ılımlı önyargıyı (educated prejudice) onun bağınaz formlarına karşı bir antidot olarak savunmaktadır- bu akli reddetmek anlamına değil, onun düzensiz savlarına yönelik bir şüphecilik anlamına gelmektedir. Felsefeciler, yerine getirdiğimiz vazifelere neden sahip

olduğumuza dair spekülasyonlar geliştirebilirler ancak önyargılar aracılığıyla sonuçları hesap etmek zorunda kalmaksızın harekete geçmekteyiz. Bu, insan davranışlarının birçoğunun irrasyonel bir biçimde güdülendiğini düşünen Nietzsche veya Freud'un irrasyonalizmi değil, sadece rasyonalist olmayan bir bakış açısıdır. Önyargı, özgürlük veya eşitlik gibi değerlere yönelik a priori bağlılığa dayalı reform önerileri hususunda şüphecidir. Muhafazakarlığı anlamak açısından “soyut değerler yoktur veya onları bulmaya çalışmak anlamsızdır” diyen metaetik iddia ile bu iddiaların pratikte nasıl erişilebilir olacağına yönelik epistemik meydan okuma arasında bir ayrım yapmak elzemdir. Muhafazakarlık temelde epistemik bir pozisyonudur. Muhafazakarlar adalet, özgürlük, gerçeklik gibi değerlerin önemli olduğunu ve devlet tarafından takip edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar ancak bu değerleri somut bir tarzda yorumlarlar.

1.3 Gelenek ve Tedrici Reform: Muhafazakarlık vs Reaksiyon

Gördüğümüz üzere muhafazakarlığın dogmatik bir reaksiyon olmadığı büyük ölçüde kabul edilmektedir. Muhafazakarlık, insani meselelerde tecrübeye değer vermesinden ve akla karşı şüpheli olmasından kaynaklı olarak tedrici ve ılıman bir reform anlayışını savunmaktadır. Burke “bazı değişim araçlarından yoksun olan bir devlet onu muhafaza etme araçlarından da yoksundur” demektedir. Ancak değişim ihtiyatlı olmalıdır zira bilgi namükemmeldir ve sonuçlar ise niyetlenilmemiş olabilir. Muhafazakarlara göre kurumlar ve ahlak yavaş yavaş gelişir, ardından zayıflıkları görünür hale gelir ve bariz siyasi problemler düzeltilir ancak antik kurumlar saygıyı hak eden üstü örtülü bir bilgeliği bünyesinde barındırmaktadır. Davranışlar ve kurumlar nesillerin bilgeliği ile yavaş yavaş geliştiği için muhafazakarlar büyük çaplı anayasal, ekonomik veyahut kültürel planlamalar hususunda şüphecidirler.

Muhafazakarlığın merkezi kavramı gelenektir ki bilinçli (self-conscious) anlamıyla kullanımı sadece modernitede ortaya çıkmıştır. 18.yy'ın sonlarına doğru açık bir politik kaynak olarak “geçmiş”in kullanılmaya başlanması özellikle çok önemli bir hale gelmiştir ve “geleneksel” ile “modern” arasındaki zıtlık vurgulanmıştır. Burke'ün siyaset felsefesi bu sürecin ilk örneğiydi. Bu kullanım, topluca üretilen (mass-produced) insan yapımı “geleneksel” şeylerin geçmiş ile mevcut arasında kurgusal bir organik ilişki tahsis ettiği “gelenğin icadı” (Hobsbawm ve Ranger 1983) ile bağıntılandırılmıştır. Örneğin Sir Walter Scott, Kral George IV'ün 1822 yılındaki Edinburgh ziyareti için İskoç eteği ve diğer insan yapımı “geleneksel” nesneleri tekrar yapmıştır.

Muhafazakarlar açısından hayati olan siyasi ilişkiler organiktir. Reaksiyoner düşüncülerden farklı olarak onlar geleneği durağan olarak değil, ferasetli bir reformcu tarafından teşvik edilen tedrici ve nazik bir akışkan olarak görmektedirler. Burke için 1688’in İngiliz devrimcileri “yenilik” (innovation) değil “onarım (restoration) elde etmişlerdir. Reformlar eski kurumların yetersizliklerini çağdaş ihtiyaçlar ışığında düzeltmektedir. Örneğin Disraeli gibi muhafazakarlar daha kapsamlı bir oy hakkı yaratmak isteyebilirler—ancak “yeniliğin kör ve azgın ruhu”na tenezzül etmemek gerekmektedir. Reform teorik düzlemde değil, pratik düzlemde olmalıdır:

“Herhangi bir siyasi öneride bulunmadan önce (olay,durum ve nesneleri) gözlerimle görmeliyim, bir şekilde ellerimle incelemeliyim. İşler planlandığı gibi gitmediğinde düzeltecek yolları bilmeliyim. Nesneleri ve insanları görmeliyim. (Burke, WS III: 326)

Kekes'e göre muhafazakarlık, rasyonalizmin ve fideizmin(imana dayanan inanç) aşırılıkları arasında bir şüpheciliği benimser ve mükemmellik ve yozlaşmışlık iddiaları arasında ılımlı bir kötümserliğe meyleder. (1998: 54, 89, 60).

Muhafazakarlar kendilerini tarihsel olarak iyi bir yaşama elverişliliği açısından ispatlamış olan siyasal düzenlemeleri muhafaza etmeyi amaçlamaktadırlar (1998: 27);

tarihi, mevcudu ve gelecek planlamalarını anlamak için en ideal rehber olarak görmektedirler. (Kekes 1997: 352)

Muhafazakarlığın toplumsala yönelik “organik” yaklaşımı, doğası gereği devlete yönelik bir şüpheciliğe sahiptir ve bunun yerine aileye, özel mülkiyete ve dine güvenmektedir. Bu durum İngiliz İdealistleri Bradley ve Bosaquetin “devletin üstün bütünlüğü ile mistik bir birlik kurulmasıyla” sonuçlanan organizmacılığı içersememektedir (Sweet 1999): Cobban’ın söylediği gibi Locke etkisi “Burke’ün zihnindeki tarihsel fikrin organik toplum teorisine bütünüyle geçmesini” engellemiştir. (Cobban 1960: 69): Doğası gereği otoriter olan şey muhafazakarlık değil, reaksiyondur. Muhafazakarlar için bireyler ve yerel topluluklar kendi ihtiyaçlarını ve problemlerini, uzaktaki bürokratlara kıyasla, çok daha iyi bilmektedirler. Muhafazakarlar açısından ütopyacı planlamalar olmaksızın toplum, kendisi için yararlı olan şeklini bulmaktadır.

Muhafazakarlık denenmiş ve test edilmiş olan ile beraber yol almaktadır, salt akla değil; Burke'ün nesiller boyunca damıtılan önyargının, iç güdünün ve geleneğin “saklı bilgeliği” dediği şeye dayanmaktadır. Kirk için “önyargı bağnazlık veya hurafe değildir” ancak dejenere olduğu takdirde bunlara dönüşme ihtimali vardır.

Önyargılama (pre-judgement), kişinin salt akıl yoluyla bir karara varabilecek zamanının ya da bilgisinin olmadığı durumlarda başvurduğu ve hem sezgilerin hem de ataların üzerine mutabık olduğu bazı görüşlerin sağladığı cevaptır (1954: 34)

Muhafazakarlar için gelenek kadimdir ancak buradan hareketle durağan değildir, o “sürekli olarak tecrübenin testlerinin buyruğu altındadır” (Pocock 1989: 213). Ancak devleti “istikrarsız istekler veya modalar” bağlamında değiştirmek “ulusun zincirini ve sürekliliğini” kırmaktır (Burke, WS III: 145).

1.4 Prosedürel Muhafazakarlık Vs Asli Muhafazakarlık

Muhafazakarlık pragmatizm veyahut siyasal realizm ile eş tutulmuştur. Gamble (2012) muhafazakar siyasal düşüncenin tamamen pratik ile ilgili olduğunu iddia etmektedir. Ancak muhafazakarlık sistematik olmasa da genel olarak bir felsefe olarak görülmektedir. Birbiriyle tezat olan iki muhafazakarlık yorumu da onu salt pragmatizmden ayırmaktadır. Her ikisi de a priori akıl yürütmeyi, devrimleri ve topluma yönelik deneyleri reddetmektedir; her ikisi de tecrübeye güvenmekte, denenmiş ve test edilmiş düzenlemelerin tedrici bir biçimde geliştirilmesini amaçlamakta ve “çalışıyorsa kurcalama (if it ain't broke, don't fix it)” pragmatist mottosuna sempatiyle yaklaşmaktadır; her ikisi de akla karşı şüpheciler ve tikelcidir:

- (1) göreceli muhafazakarlık (relativistic conservatism); eğer bazı ülkelerde sosyalizm, feodalizm veya faşizm iyi bir biçimde işliyorsa yapılması gereken şeyin tecrübe ve yüzyılların bilgeliği zemininden hareketle küçük çaplı iyileştirmeler yaparak onların daha iyi işlemesini sağlamak olduğunu iddia etmektedirler. Bir şeyin işleyip işlemediğine yönelik verilecek olan karar ilgili toplumda kabul gören değerlere müracaatla gerçekleşir. Bundan dolayı makul bir ölçüde işlerliğe sahip olan sosyalist, feodal ve faşist ülkelerdeki muhafazakarlar hüküm sürmekte olan değerlere göre farklı

bir toplumsal örgütlenme ve tedrici iyileştirme (improvement) savunusu yapmaktadırlar. Bu görüşe göre muhafazakar tikelcilik görecelidir.

- (2) Göreceli olmayan muhafazakarlık (non-relativistic conservatism); toplumu tek bir rasyonel tanzim edici ilke çerçevesinde yapılandırmayı amaçlayan sosyalizm, liberteryenizm ve faşizm gibi görüşleri reddetmektedir. Muhafazakarlığın bu yorumunda tikelcilik görecilik imasında bulunmamaktadır. Devrimci sistemler ve kademeli değişim ihtimaline sahip olmayan otokratik sistemler muhafazakar bakış açısına uygun değildir. Bu görüş bağlamında muhafazakarlık durumsaldır ancak bazı durumlar muhafazakar cevaplara izin vermemektedir.

J.S Mill'in babası James'in, Burke'ü kinayeli bir biçimde eleştirmesi (1). pozisyon hususunda (yani göreceli muhafazakarlık) etkilidir:

Kamu kuruluşları hususunda Bay Burke kendisini salt “varoluş”, özellikle kadim varoluş, gerçeğine yönelik yapay bir hayranlık durumuna soktu. Bir şey iyi olduğu için değil, sırf varolduğu için muhafaza edilmek zorundaydı. Kötülüğün, kendisini onun gözünde saygınlığın nesnesi haline getirmesi için varolması yeterlidir. (James Mill 1858: Vol. V, 200–1)

Organik gelenek bağlamında sadece ve sadece (2). pozisyon iyi biçimde işleyen bir topluluğun muhafazakar kriterlerini belirtebilmektedir. Bu kriterler açısından “makul bir ölçüde işlerliği olan totaliter bir sistem” diye bir şey yoktur.

Bu göreceli olmayan muhafazakarlık anlayışı bir yandan tikelciyken diğer yandan minimal ölçekte rasyonel ve evrenselidir. Lock (2006) (1) ve (2)'yi yapay karşıtlar arasındaki Burke'çi olmayan bir seçim olarak değerlendirmektedir ve Burke'ün genelde göreceli bir yaklaşımı güçlü bir biçimde benimsemediğini ancak bir tür görecelik anlamına gelen zamansal ve coğrafi farkları kabul ettiğini söylemektedir.

Muhafazakarlar “iyi bir yaşam için uygun olduğu ispatlanan siyasal düzenlemeleri korumak isterler” diye yazmıştır Kekes (1997: 351-2). Muhtemelen kendisi “iyi yaşam” konseptinin ve onu koruyan düzenlemelerin değişkenliğini göz ardı etmektedir. Örneğin liberaller geleneğin külfetli sınırlamaları olarak görebilecekleri şeylerden bağımsız olarak bireysel özgürlüğün değerine vurgu yapmaktadırlar. (2). Pozisyona göre iyi bir yaşama ve onu koruyan

düzenlemelere yönelik muhafazakar bir konsept vardır — örneğin devrime ve Aydınlanma rasyonalizmine yönelik abartılı kutsamanın reddi. Ancak göreceğimiz üzere muhafazakarlar muhafazakar olmayan bir pragmatizm ile muhafazakar olmayan asli (substantive) bir politika arasında yol tutmalıdırlar. (Bu mesele, özellikle 2.3 ve 3.1 bölümlerinde, bu giri boyunca tekrarlanacaktır)

Graham için “muhafazakar şüphecilik insanlığın ahlaki bağlamdaki mükemmelliğine yönelik bir şüphecilik değil, siyasette gerekli olan bilgiye yönelik bir şüpheciliktir” (1986:176).

Ancak bunları ayırmak zordur. Liberaller ve sosyalistler değişebilir tarihsel koşulların etkisi altında insan doğasının işlenebilir olduğunu vurgularlar. Bir anti-muhafazakar olan Rousseau’nun optimistik bir insan doğası anlayışı vardır; devleti ve toplumu— muhafazakarlara göre— bireylere ait olan başarısızlıklar hususunda suçlamaktadır. Bunun tersine muhafazakarlar için insan doğası zayıf ve kusurludur. Onlar insan doğasını altruistik olarak değil, değiştirilemez bir biçimde bencil olarak görmektedirler (Kekes 1997: 368). Scruton insanları sınırlı sempatiye sahip kırılgan canlılar olarak görmesi bağlamında tipik bir muhafazakardır (Scruton 2012). (Rawls’ın “adalet koşulları” içerisindeki “sınırlı altruizm” kavramsallaştırması Hume’dan kaynaklanıyor gibi gözükmemekte ve de Rawls’ın düşüncesindeki muhafazakar bir özellik olarak karakterize edilebilir.) Muhafazakarlık namükemmeliyetçi, anti-ütopyacı ve pragmatiktir; “halihazırda halde (present) ve geçmişte bulunmayan bir geleceğe meyletmemektedir” (Scruton 1980: 27).

Muhafazakarlık popüler bir biçimde neo-muhafazakarlık ve liberteryenizm ile bağdaştırılır. Ancak Burke’çü muhafazakarlardan farklı olarak sağ liberteryenler ve neo-muhafazakarlar devlet planlamalarını reddetmektedirler. Anti-planlamacılığı bir ilke haline getirmek veya ekonomik liberalizmi bir ideoloji haline getirmek muhafazakarlığın devlet planlamasını ve ekonomik müdahaleyi faydalı olarak kabul eden pragmatik ve şüpheci yapısını rahatsız eder. Muhafazakarlar, içerisinde neo-liberalizmin de bulunduğu ideolojileri reddetmektedirler. Oakeshott’ın öne sürdüğü gibi “Bütün planlamalara karşı bir planlama gündeme getirmek aynı türden bir siyasa yapımına aittir. Rasyonalizmin tiranlığına karşı mevcut olan geleneksel kaynakların özbilince sahip bir ideoloji haline getirilmesi yalnızca halihazırda derin bir biçimde rasyonalizme batmış bir toplumda, bu kaynakların güçlendirilmesi olarak

görürecektir. Görülmektedir ki günümüzde siyasal katılım için bir doktrine sahip olmak şart haline gelmiştir...”(Oakeshott 1991 [1962]: 212)

Bundan dolayı muhafazakarların rasyonalizmi reddinin iki yönü vardır: hem sosyalizmi hem de onun serbest piyasa temelli reddini hakir görmektedir. Muhafazakarlar rasyonel planlamaya karşıdır ancak işleyen planlamalara dogmatik bir biçimde karşı değildirler. Örneğin Scruton piyasa ekonomisinin refaha en uygun model olduğuna inanmaktadır ancak o da Smith gibi piyasanın ahlaki ve meşru gelenekler ile göreneklere göre hareket etmesinde ısrarcıdır. Burke ve Scruton’ın muhafazakarlığı iktisadi bir görüş değildir. Onların muhafazakarlığı toplumu, yer ve toprakla bağıntılı bir şekilde uzun bir periyod çerçevesince gelişmiş olarak görmektedir; haklara ve görevlere soyut insan hakları kavramı temelinden hareketle değil, geleneğe ve pratiğe bağlı ortak hukuk (common law) modeli üzerinden yaklaşmaktadır.

Bundan dolayı muhafazakarlık motivasyonda neo-muhafazakarlıktan ve liberteryenizmden ayrıdır. Gerek Birleşik Devletler Cumhuriyetçi Partisinde gerek Britanya Muhafazakar partisinde Burke’çü muhafazakarlık arka plana itilmiştir. Cumhuriyetçi Partinin anti-devletçiliği liberteryen geleneğe daha yakın; vatansever ve derin dini görüşleri —ve eleştirmenlerin militarizm ve göçmen karşıtlığı olarak gördüğü şeyler kısmen Burke’çü muhafazakarlıkla bağdaşır.

Aksi iddialar olsa da bundan kaynaklı olarak Nozick’in “Anarşi, Devlet ve Ütopya”sı Rawls’ın liberal teorisine karşı muhafazakar bir eleştiri değildir (Nozick 1977). Gerek Nozick gerek muhafazakarlık serbest piyasanın görünmez eline yönelik bir kabulü ve büyük bir devlet aygıtına yönelik bir reddedişi paylaşıyor gibi gözükmeleler. Ancak Nozick’i bir sağ liberteryen (ekstrem bir klasik liberal) olarak değerlendirmek daha makul durmaktadır. Sosyalizmin yahut komünizmin “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” ilkesine karşılık “herkesten tercihinine göre, herkese tercih edildiği kadar” şeklindeki bir “genel ilke” sunması üzerinden Nozick’in "nadir görülen bir muhafazakar" olduğunu söylemek yanlıştır. (Honderich 2005: 60; see Nozick 1977: 160) zira muhafazakarlar bu türden ilkelerden kaçınmaktadırlar. Nozicki bir model olarak almayı reddeden Scruton “pratik yargı formundaki siyasal anlayış kendisini evrensel ilkelere bir anda dönüştüremez” demiştir (Scruton 1980: 36)

Sosyalizmin yahut komünizmin “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” prensibine karşılık “herkesten tercihinine göre, herkese tercih edildiği kadar” şeklindeki bir “genel prensip” ile sunması nedeniyle onun muhafazakarlar arasında nadide olduğunu söylemek yanlıştır.

Liberteryenizm neo-muhafazakarlığı etkilemiştir ancak o—liberalizmin ekstrem formu olarak— en iyi ihtimalle muhafazakarlığın gelenek üzerine olan vurgusuna yönelik nötr bir pozisyonda kalmayı tercih eder. Muhtemelen neo-liberalizm ek ekonomik doktrinleri olan liberteryenizm iken, neo-muhafazakarlık ise içerisinde ek geleneksel muhafazakar unsurlar barındıran liberteryenizmdir. Milton Friedman gibi neo-liberaller, muhafazakarların ve neo-muhafazakarların sorgulamayacağı uyuşturucu yasakları ve zorunlu askerlik gibi şeyleri sorgularlar.

Muhafazakarlığın *laissez-faire* kapitalizmi ile olan popüler ilişkisi de tartışmaya açıktır zira muhafazakarlık feodal romantizm ile ilişkilendirilmiştir. Feodalizm Avrupada Roma imparatorluğunun çöküşünden 16.yy’a kadar revaçta olan ekonomik sistem için kullanılan bir etikettir. Fransada Fransız Devrimine kadar olan süreye kadar (*ancien regime*) devam eden bir sdistemdir. *Ancien regime*’e sempati duyan bir kimse, örneğin Burke, bundan dolayı feodal bir romantik olarak görülebilir. (Feodalizm üzerine, Dyer’e (2002) ve Pocock’a bakılabilir) Sosyalistlere benzer şekilde William Morris ve Ruskin gibi bir çok 19.yy muhafazakarı endüstriyelleşme ve *laissez-faire* kapitalizmine feodal bir nostalji ile karşı çıkmaktaydılar. Marx feodalizmdeki sıcaklığı ve güveni kapitalizmdeki gaddarlıkla karşılaştırmıştır ancak “feodal cenneti” reddetmiştir; Disraeli ve “feodal sosyalistleri” modern tarihin seyrini anlayamadıkları için eleştirmiştir (Duncan 1973: 19–22).

Muhafazakarlık Adam Smith’e atfedilen *laissez-faire* doktrininin görünmez eline (the invisible hand) katılıyor gibi gözükmemekte. Buna göre serbest bir piyasada eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları genel faydayı arttırma eğilimindedir. Kapitalist serbest piyasa kendi kendinin düzenleyicisidir, üreticiler ve tüketiciler bencil bir şekilde hareket ederek birbirlerine fayda sağlarlar. Rasyonel bir ekonomi planlaması piyasaların kendiliğinden gelen, iyicil doğasını sekteye uğratmaktadır. *laissez-faire* teorisinin evrimsel doğası ve devletçilik karşıtlığı muhafazakarlara hitap etmektedir ancak onlar planlamayı reddetme hususunda kuramsal nedenler öne sürmemişlerdir. Aslında “görünmez el” Smith’e yabancı ve onun için

bir önem arz etmemektedir (Rothschild 2001: 116–56). Kimileri için bir neo-muhafazakar olan Hayek’in “bilinçsiz ve teorik olmayan bir şekilde anlaşılan” şeye/şeylere yönelik saygısı burada Burke’cü bir bağlamdadır (Rothschild 2001: 149; aynı zamanda Scruton 2007 bakılabilir). Gray’e göre Hayek “muhafazakarlığın en derin kavrayışları ile klasik liberalizmin en başarılı unsurlarını” birleştirmiştir (2010: 124). Hayek yerel ve teorik olmayan bilgiye değer verip şüpheci muhafazakar bir zeminden hareketle organik toplumsal kurumları en iyi şekilde gerçekleştirdiklerinden serbest pazarları savunmuştur.

Muhafazakarlığın asli tanımları (örneğin Aughey’inki gibi) bundan ötürü sorgulanmalıdır. Ona göre eşitsizlikler ve ayrıcalıklar, eşitsizlik ve ayrıcalığın düşünsel bir zeminden hareketle gerekçelendirmesini ve otoriter ilişkilerin de siyasi bir gerekçelendirmesini gerektirirler (Aughey 1992: 23; also Honderich 2005: 45)

Hiçbir devrimin eşitsizliği beyan etmediği doğrudur, oysa Burke için toplumsal düzen eşitsizlikte kök salmıştır; ve muhafazakarlar yerleşik bir yönetici sınıfı savunabilmektedirler zira onlar yönetimi en yüksek düzeyde orada gelişen bir beceri olarak görmektedirler. Ancak Quinton’ın etkili anlatımına göre muhafazakarlık daha tarafsızdır:

siyasal bilgelik... izole düşünürlerin teorik spekülasyonlarında değil, [bütün] toplumun tarihsel olarak birikmiş toplumsal deneyiminde... geleneksel göreneklerde, kurumlarda [ve] kapsamlı bir düzeyde pratik siyaset deneyimine sahip kişilerde bulunmaktadır. (1978: 16–17)

Tekrarlamak gerekirse, muhafazakarlık esasen aristokrasi ve tevarüs edilen yönetim biçimleriyle ilişkili değildir veyahut demokrasiye de karşı değildir. Muhafazakarlar açısından, Mill’ci liberaller için olduğu gibi, demokrasinin yaşayabilirliği döneme ve koşullara bağlıdır. Mill’den çok önce yazmış olan Burke’e göre, çoğunluk yalnızca gelenek, konum, eğitim, mülkiyet ve ahlâkî statü açısından nitelikli bir grup için seçilmelidir. 'Çoğunluk ilkesini kafadan halk olarak ele alıp, onların iradesini yasa olarak gören' bakış açısına itiraz etmiştir." (Burke 1791, ‘Thoughts on French Affairs’ [1991]: 344).

Muhafazakârlık, neo-muhafazakarlık veya neo-liberalizm ile özdeşleştirilmemelidir ancak birçok muhafazakar ikincisine evrilmiştir:

Burke, Disraeli ve Salisbury’deki Aydınlanma projesine ve ilerleme vaadine şüpheyle yaklaşan siyasal bakış açısı, kendi geleceğini belirsiz ekonomik büyüme ve dizginlenmemiş

piyasa güçlerine yönelttiği iddialar ile garanti altına almıştır. [Bu], bir zamanlar muhafazakar bir erdem olarak saygı duyulan... siyasi sağduyu ile pek uyuşmamaktadır. (Gray 1997: 88)

Scruton da bu gelişmeden yakınmaktadır, John Harris ise Margaret Thatcher'ın Muhafazakârlık'ta ortaya çıkardığı kalıcı gerilimlere yönelik yorumlar yöneltmiştir:

Hem sınırlandırılmamış pazara hem de aile, ulus ve topluluk gibi eski Tory mihenk taşlarına inandığınızı iddia ederseniz, ... birincisinin ikincisinin temellerini erozyona uğrattığını keşfedeceksiniz (Harris, 2013; Harvey (2005) keskin bir eleştiri sunuyor neo-liberalizm ve neo-muhafazakarlık.)

1.5 Muhafazakarlık ve Liberalizm: Özgürlük vs Paternalizm

Muhafazakarlık, liberalizm ile kıyaslandığında çok daha iyi bir biçimde açıklanabilmektedir. Gerek liberalizm gerek sosyalizm şu iki sebepten ötürü teorik açıdan muhafazakarlıktan daha karmaşıktır: muhafazakarlık bilinçli bir biçimde felsefi kuramsallaştırmaları reddetmektedir ve akademi dünyasındaki kişiler sol'a eğilimli olmalarından ötürü bir siyasal felsefe olarak muhafazakarlık gözardı edilmektedir (örneğin Scruton, kitabı *The Meaning of Conservatism* 'i (1980) bir felsefe olarak görmekten ziyade bir inanç (dogmatic) olarak görmekteydi). Dağıtıcı adaletle ilgili Rawls'a rakip olacak bir muhafazakar teori yoktur zira muhafazakarlar açısından Rawls'ın ele aldığı problemler gerçekte yoktur. Muhafazakarlar için siyaset, amaçların karmaşık bir teorik düzlemdeki meşruiyetleri ile ilgilenmemektedir; bunun yerine "ülke", "aile" ve "din" gibi "siyasal olmayan (non-political)" amaçlardan yararlanmayı kolaylaştırmaktadır (Ashford 1990: 40-1).

Antik siyaset felsefesi insanların uymak zorunda olduğu fark edilebilen bir doğal düzene dayanırken, modern siyaset felsefesinin ise özgürlük fikri ile canlandığı sıklıkla dile getirilmektedir (Franco 1999: 2). Ancak muhafazakarlık, özgürlüğe yönelik bağlılığı tartışmalı bir bakış açısidir; muhafazakarlığın paternalizm yahut otorite temelli bakış açısının, liberal özgürlük anlayışı ile çatıştığı iddia edilebilir. Antik ve modern arasındaki ayrım, Hobbes, Locke ve muhafazakarların iddia ettiği gibi, devletin amacının yalnızca can ve mülkiyet güvenliğini sağlamak olmadığını, bunun yerine özgürlük olduğunu iddia eden Rousseau olabilir (Franco 1999: 9). Rousseau'nun eserleri Fransız devrimcilerini etkilemiştir ve de 18.yy'ın sonları ile 19.yy'ın başlarındaki düşünürler, Devrime felsefecilerin eşitlik, demokrasi ve özgürlük fikirlerinin neden olduğuna inanmaktalardı (Israel, 2002). Aslına bakılırsa Rousseau, devrimci tedavinin kendisini hastalığın kendisinden daha beter olarak

görmekteydi ve de siyasal ilerleme noktasında karamsardı. Özgürlük hususunda felsefi liberalizm, bütün değerleri ve hakları bireylere veya onların değerlerine indirgemektedir ve bireylerin hakları (kişilere yönelik saygı, fikir ve tartışma hürriyeti) bireysel özerkliğe dayanmaktadır (Skorupski 2015). Klasik liberaller açısından özgürlük, geleneksel otorite biçimleri (monarşik, aristokratik ve dini) reddedildiğinde gelişmektedir.

Muhafazakarlar ödevleri (duty) haklara kıyasla öncelerken, liberallerin ise hakları ödevlere kıyasla öncelediği sıklıkla dile getirilmektedir. Muhafazakar düşünce paternalist bir bakış açısını dışı vurmaktadır:

...bireysel özgürlüğün değeri mutlak değildir ve kurulu hükümetin otoritesine bağlıdır... bir muhafazakar, tabii olduğu alışkanlıkların menbaı olan tüm pratikleri ve kurumları sürdürmeye devam edecektir. (Scruton 1980: 19, 30)

Scruton için itaat/sadakat (obedience) siyasal öznelere temel erdemidir ve o olmaksızın toplumlar atomize olup parçalanırlar; gerçek özgürlük itaat ile bir çatışma içinde değildir, aksine onun öteki yüzüdür (Scruton, 1980). Oakeshott için otoritenin yokluğunda bir özgürlükten bahsedemeyiz. Beiser için paternalizm şunu iddia eder:

devletin amacı sadece tebasının haklarını korumak değil; onların refahını, dinini ve ahlakını da teşvik etmektir. (Beiser 1992: 282)

Burke “bireyleri Devletin potansiyel tiranlığından korumakla pek ilgilenmiyordu; bunun yerine o, sayıca az olanların sahip olduğu mülkiyeti çoğunluğun aptallığından ve açgözlülüğünden korumakla ilgileniyordu”

Liberalizm ve onun özgürlük anlayışına yönelik farklar tanımlanmalıdır – ancak farklar mutlak değil, bunun yerine bir denge ve ton meselesidir. Örneğin Batılı muhafazakarların Sovyetler Birliğine yönelik içgüdüsel (visceral) karşıtlıkları, özgürlüğe olan bağlılıkları tarafınca güdülenmiştir. Burke, özgürlükleri geliştirmek istiyordu ancak bunun na-mükemmel bir biçimde kurumlarımızda gerçekleştiğini ve soyut bir idealin peşinden gitmenin bedelinin halihazırda sahip olduğumuz özgürlükler olabileceğine düşünmekteydi. Gerek muhafazakarlar gerek klasik liberaller sınırlı hükümeti savunmaktadırlar; muhafazakarlığı tanımlayan şey tikeli şüphencilik ve onunla bağıntılı olan karamsarlıktır. Liberaller, Burke’ün devlet üzerindeki sınırlamaları ile özel mülkiyet ve tedbirli reform hakkındaki endişeleri noktasında hem fikirdiler (Kirk 1954: 14). Bununla birlikte Burke her ne kadar devletin mülkiyeti

korumak için ortaya çıktığını söylese de kendisi Locke'un birçok fikrini reddetmiştir (Kirk 1954: 14).

Muhafazakarlar liberallerin, kişinin edimlerinden ve otonom doğasından devşirdiği ve Antik Yunan'daki kölelerde olduğu gibi, insanların farkında olmasalar bile sahip oldukları soyut, tarihdışı ve evrensel hakların varlığını reddederler (soyut haklar için bkz Gewirth 1983). Muhafazakarlar açısından L.T. Hobbhouse'un "devletin asli amacı sivil özgürlükleri meydana getirmektir" gibi a priori iddialar çok daha sorunludur (Hobhouse 1964 [1911]: 19). Devletin bu türden amaçları yoktur ve "sivil özgürlükleri meydana getirmek" bu noktada özellikle yıkıcıdır. Ancak Hobhouse, Rawls ve Dworkin soyut ve evrensel hakları müdafa etmelerine karşın, Mill gibi liberaller de tarihsel bağlamlar noktasında daha hassastılar — Coleridge'in etkisi sebebiyle Mill, muhafazakar düşüncenin görüşlerinden yararlanmıştır. Mill'in soyut fayda ilkesi kişiliğin eğitilebilir oluşuna yaptığı vurgu sebebiyle uygulamada muhafazakar bir hale gelir; tercihlerimiz, isteklerimiz ve zevklerimiz mevcut kurumlardan kaynaklanmaktadır ve buradan hareketle de herhangi bir soyut kurumsal plan faydayı maksimize etme noktasında başarısız olur. Mill açısından en iyi yönetim aygıtını bir ulusun kendi tarihi ve toplumu belirlemektedir ve kendisi Coleridgeci 'fikir'leri organik kurumların temeli, aslî gayesi ve muhtevâsı olarak görmüştür. Öte yandan Mill'in mükemmeliyetçiliği muhafazakarlığın insan doğası hususundaki karamsarlığı ile tezat teşkil etmektedir. Ayrıca kendisi, insanların yeterince derin bir biçimde inandıkları şeylerin doğru olması gerektiğini telkin eden ve buradan hareketle de muhafazakarlığa göz kırpan "sezgicilik (intuitionism)" diye adlandırdığı şeyi reddetmektedir; bunun yerine Mill, yerleşik inançların akıl aracılığıyla gerekçelendirilmesi gerektiğine inanmaktadır (Mill, *Autobiography*, CW, I: 233; Skorupski 2010: 24). Bundan dolayıdır ki Mill, Coleridge'in etkisine rağmen, bir muhafazakar olarak değil, aklı Burke'çu önyargının üzerinde tutan bir liberal olarak kalmıştır.

Muhafazakarlar hukuki pozitivist değillerdir ve belli bağlamlarda hakların idealleştirilmesini kabul etmektedirler. Aslına bakılırsa Bentham, Austen ve Hart gibi hukuki pozitivistler bile ahlaki sınırlamaların varlığına inanarak kötü yasaların olduğunu kabul etmektedirler Burke, Stuart hükümdarlarının özgür İngiliz halkının (free-born Englishmen) haklarını feshettiğini düşünmekteydi. Dolayısıyla özgür İngiliz halkı, Stuart yönetiminin yasalarında yer almayan haklara sahiptiler. Aslına bakılırsa Burke bütünüyle doğal haklar konseptini reddetmemektedir. Pozitif hukukun ötesindeki haklara başvurma noktasında şüpheli olsa da, Hindistan üzerine yazılarında Burke, pozitif hukuki kaynaklardan yoksun olması durumunda

herhangi bir kimsenin doğal hukuka (doğal haklara değil) başvurabileceğini onaylamaktadır (Bourke 2014; bkz Stanlis 1953, and Canavan 1960).

Bu bölüm temel olarak Burke'cü muhafazakarlığa ve onun siyasette aklın rolüne yönelik şüpheciliğine odaklanmıştır. Sonraki bölüm ise Burke'cü muhafazakarlığın tarihsel gelişimini analiz ederek muhafazakarlığın daha rasyonalist olan gelenekleriyle kıyaslayacak ve ayrıca Kuzey Amerika gelenekleri ile Modern muhafazakarlığa da göz atacaktır.

2. Muhafazakar Düşüncenin Gelişimi

2.1 “Muhafazakar” Teriminin Kullanımı

“*Muhafazakar* (conservative)” kelimesini (Fransızcası “*conservatuer*”) ilk olarak Burke'ün Fransız takipçileri ortaya atmıştır; Burke'ün kendisi “*muhafaza* (conserve)” kelimesini kullanmıştır. Yukarıdaki bölümü (1.2) tekrarlamak gerekirse, muhafazakarlık ve devrimci jakobenizm birarada ortaya çıkmış olan birbirlerine bağlı kavramlardır; kavramın tarihi isimlendirilmesinden önceye gider. 17.yy'daki İngiliz Devrimi, bu zıtlığı *Cavalierler* ve *Roundhead'ler* arasındaki çatışmalarda sezdirmişti. Cavalierler kabaca “Muhafazakarlar” olarak bilinecek olan Torylerin öncüleriydiler. “*Tory*” kavramı, II. Charles'ın hükümranlılığı esnasında gerçekleşen 1679-81 “*Tasfiye Krizine* (Exclusion Crisis)” dayanmaktadır. Charles'ın Katolik kardeşi James'i haleflikten çıkarmak isteyen parlamento grubu *Whigler* olarak bilinmekteydi. Charles'ın tahttaki hakkını savunanlar ise Torylerdi. “*Tory*” kavramı, İrlanda'nın *Gaelik* dilinde malına mülküne el konulmuş İrlandalı kanun kaçağı anlamına gelen “*tóraidhe*” kelimesinden türemiştir. “*Tory*” kavramı aynı zamanda Amerikan Bağımsızlık Savaşı esnasında İngiliz monarşisine sadık olan sömürgecileri (colonist) nitelendirmek için de kullanıldı ve kavramın kendisi hala Kanada'da sağ kanat muhafazakarları nitelendirmek için kullanılmaktadır.

1830 yılında *Quarterly Review*, “*Tory*” denilen şeyin “*Muhafazakar parti*” olarak adlandırılmasının daha uygun olabileceği noktasında bir yorum yaptı; ve Canning ile Peel bu adlandırmayı benimsemiştir. (*Oxford English Dictionary* girdisi “muhafazakar” kavramının başlangıçta gerici “*Tory*” görüşlerinin bir rakibi olarak tanımlandığını öne sürmektedir.) Whigler için ise “*Liberal*” adlandırması kullanılmaya başlandı. 1840 yılında ise Thomas Carlyle, ilerlemeye (progress) karşı olduğunu düşündüğü şeyi tanımlamak için “muhafazakarlık” adlandırmasını kullanmıştır. (“*Tory*”, İngiliz partisi için bir etiket olarak hayatta kalırken “*Whig*” ise kalamamıştır) Mill'in “*Bentham Üzerine Denemeler* (1838)” adlı

eseri Benthamı bir “ilerlemeci” olarak, Coleridge’ı ise bir “muhafazakar” olarak tanımlamaktadır. Diğer Avrupa dilleri “muhafazakar” ve “muhafazakarlık” kavramlarını İngilizceden almıştır. Muhafazakar olarak adlandırılan partilere sahip olanlar çoğunlukla İngilizler ve onların eski imparatorluklarıdır. Güçlü bir cumhuriyetçi geleneğe sahip ülkeler ise (Fransa, Birleşik Devletler, Arjantin) hiçbir zaman kitlesel ölçekli, kendine özgü “muhafazakar” partilere sahip olmadılar. Avrupadaki sağ partiler Hristiyan Demokratlardır ve Birleşik Devletlerdeki ise Cumhuriyetçidir. Ancak yine de muhafazakarlığın temel olarak bir İngiliz görüşü olduğu fikriyatına kapılmamak gerekir zira bütün kültürlerde tecrübeye değer vermekte olan siyasal şüpheciler (political sceptics) vardır.

2.2 Burke’cü Muhafazakarlığın Öncüleri

David Hume (1711–76) genellikle Burke’cü muhafazakarlığın öncülerinden biri olarak görülür. Nerman’a göre

Burke [Hume’un] aklın acizliği ve zihnin gelenek ve alışkanlıklara bağlı olduğu fikrini, kurulu düzeni değiştirmeyi hedefleyen radikal çabaları eleştirmek için kullandı. (Neiman 2001: 294)

Cobban, Burke’ün rezidüel sözleşmeciliğini [residual contractualism] Hume’un siyasi muhafazakarlığı çok daha sağlam ve gerçekçi bir zemine yerleştirdiği toplumların ve devletin kökenine dair kuramıyla [karşılaştırır]. (1960: 51)

Diğerleri Hume’un bir proto-liberal olduğunu iddia eder. John Stewart görenek ve kurumlara bağlı bir Hume tasvirini reddeder. “[Hume] tecrübe ve tefekkür vasıtasıyla insanların doğru ilkelere ulaşabileceklerinden emindi” ve ahlak ile siyasette aklın doğruyla yanlışı belirlediğini inkâr etmedi. (Stewart 2014: 8)

2.3 Burke’cü Muhafazakarlık

Liberalizm Skorupski’nin ifadesiyle ‘kendi değer ve prensiplerini sürekli sorgulayan, en derin bağlılıklarının üzerinde birçok pencereler açmış’ (Skorupski 1989: 338) olan J.S. Mill tarafından, sosyalizm de Marx tarafından tanımlanmıştır. Çoğu muhafazakara göre, modern muhafazakarlığın tanımını yapan Burke’tür — her ne kadar onun ‘pencereleri’, Mill’in aksine, daha çok buzlu camdan yapılmışa benzese de. Şimdi onun fikirlerini ve bunların nereden neşet ettiklerini inceleyeceğiz.

Fransız Devrimi Üzerine Düşünceleri'nde (*Reflections on the Revolution in France*), İrlandalı bir Whig ve milletvekili olan Edmund Burke (1729–1797) devrimlere ve onların insanî mükemmeliği hedefleyen ütöpik tasarılarına karşı uyarıda bulunmuştu. 1790'da yazdıklarında, üç sene sonrasının Fransız Devrimci Terörü'nü öngörmüştü.

Işık ve aklın bu yeni imparatorluğunun okulunun korusu, her manzaranın sonunda, darağacığundan başka bir şey göstermiyordu. (Burke, WS III: 128)

Ayrıca Napolyon'un darbesini de öngördü. Tahminine göre, itaat artık göreneksel ilişkilerden gelmediği zaman, sonuç kaba kuvvet olacaktır (WS VIII: 128). Steiner'in söylediği gibi,

Burke fikirlerini yayınladığında Fransız Devrimi daha çocukluk aşamasındaydı. Burke'ün kana bulanmış öngörülleri neredeyse bir delilik olarak gözükmekteydi. Geriye dönüp de bakarsak, Burke'ün karamsar öngörülleri müthiş bir ağırlık kazandı. (Steiner 1988: 3; bkz. Lock 2006: clt. 2)

Devrimlerin 'önce kendi çocuklarını yediği ve tam tersine döndüğü temel argümanını' benimsedi. (Hitchens 2011: 161) — iktidarın şiddet kullanarak gaspedilmesi aynı şiddetle geri alınmasını beraberinde getirir. Arkadaşları Fransız Devrimi'ni Şanlı Devrim'le (Glorious Revolution) karşılaştırırken, bu Burke'e göre, Parlamento'nun tasviye edilip Kral'ın idam edildiği 1649 senesine benzer. 1688 Devrimi, Fransız Devrimi gibi, gücün 'iyi olarak varsaydıkları ... yeni bir biçim kurma' hakkını kendinde gören halka devredilmesini tasdik etmemişti. (Locke's Second Treatise'den alıntı) (Pocock 1989: 207).

Burke devrimcilerin teorilerini siyasi pratikten devşirecekleri yerde, kendi teorilerini ona empoze etmeye çalıştıklarını iddia eder. 1782 yılında yaptığı konuşmasında Burke, bunun akıldışı olduğunu söyler:

bilgili ve spekülâtif insanların o hükümet hakkındaki teorilerini alıp, sonra da, ondan yapılan teoriler sanki ondan çıkarsanmıyormuş gibi, o hükümeti bunlarla uyuşmadığı için suçlamaktan ibaret. (1782 Avam Kamarası))

Buradan hareketle Burke, tarihsiciliğin (Sosyal varlığın kurumsallığa eğilimini gözler önüne seren Aristotelesçi yaklaşım) organik gizemini ihlal etmekte olan soyut olarak yazılmış aydınlanmacı toplumsal reformu bir aptallık olarak görmekteydi. (Steiner 1988: 3)

'Şövalyelik çağı sona erdi. Artık devir sofistlerin, ekonomistlerin ve hesapçıların devri' diyerek, radikal rasyonalist filozoflara, Rousseau'nun romantik sentimentalizmine,

Bentham'ın faydacılığına karşı çıkar (Burke, WS III: 127). Hesapçılara ve rasyonalistlere karşı 'hiçbir insanî kurumun tasarlanarak[deliberation] oluşmadığını, daha ziyade kurucularının öngörmediği şekillerde evrimleştiğini söyleyerek karşı çıkar. 'İnsan eserlerinin bilim ve akıl yürütme ölçüsünde... kırılğan oldukları' fikri bu kurumları oluşturmalarına yardımcı oldu. (Kirk 1954: 24; Burke, WS III: 128). Pocock'un yazdığı gibi,

Canlıların akıllı, yeterince belirgin bir biçimde kusurları ayırt edebilmesine rağmen, hali hazırda mevcut ve de kadim olan kurumların yararlarını tam olarak algılayamayabilir; kanunlarda ve kurumlarda her zaman eleştirel aklın gözünün kestirebileceğinden daha fazlası bulunmaktadır . (Pocock 1989: 203)

Burke koşullara detaylı ve sürekli bir dikkat gösterilmesini şart koşmuştu. Çünkü toplum nüfûz edilmesi hiç kolay olmayan 'yoğun bir ara katmandı' . (1987 [1790]: 54)

Isaiah Berlin ve Stuart Hampshire Burke'ü Maistre gibi gericilerle ilişkilendirir. Fakat tekrar etmek gerekirse, Burke organik ve onarıcı[restorative] bir reformu savunmuştur, gericiliği değil.

Reform araçlarına sahip olmayan bir ulus kendisini koruyacak olan araçlardan da mahrumdur (Burke, WS III: 327; Lock 2006: 305)

Düşünceler, *ancien regime*'in yozlaşmadan önceki haline geri getirilebileceğini savunur. Mayıs 1789'da Estates General'in toplanması monarşinin aydınlanmış reformları için bir fırsat olabilirdi fakat bu fırsat ateşli ateistler ve deistler tarafından gaspedildi. (WS VIII: 175–6). Burke tevarüs eden anlaşma ve sadakat bağlarının güvenli zemininde ufak ufak ilerlemeyi, 'yavaş politikayı' savunmuştur. (Mount 2014).

Burke Whiglerin sınırlı devlet inancını paylaşmaktaydı. Özgürlük ve hakları mülk sahipliğiyle özdeşleştiriyordu ki bu yüzden III.George *Düşünceler*'i 'Soylunun[Gentleman] davasını' desteklediği için methetmişti. Burke liberal gelenekten böylesi hakları reddettiği için değil, kendine has bir hak kavramını benimsediği için ayrılır. (Lock 2006: 313–26). O, mevcut pratiği ifade etmeyen bir anayasayı ya da haklar bildirgesini reddetmiştir. Onun için, tek güvenilir özgürlük tevarüs ederek gelir. Yani

"İnsan hakları" gibi soyut ilkeler üzerinden değil, İngiliz milletin hakları ve de atalarından tevarüz edilen bir miras olarak... Miras fikri herhangi bir gelişim ilkesini dışlamaksızın güçlü bir muhafaza ve aktarım ilkesi sunmaktadır. Bir anayasal politika ile, doğaya uygun olarak, hükümetimizi ve

ayrıcalıklarımızı elde eder, tutar ve de aktarırız; tıpkı mülkiyetimizi ve yaşamlarımızı aktardığımız ve onlardan keyif aldığımız gibi. (Burke, WS III: 83)

Burke pozitif hukukun dışında yapılan bir müracaata güvenmiyordu ama Hindistan üzerine yazıları doğal haklar olmasa bile doğal hukuka başvurmaya izin verir. Düşünceler'in Hobbesçu kavramsallaştırmasına göre, doğal haklar toplum-öncesi ve toplumla bağdaşmaz şekilde ele alınır. Burke için özgürlük tehlikelidir, kaldı ki bunun tanrısal bir emirle teminat altına alındığını ya da kaçınılmaz bir biçimde ilerlediğini söylemek Burke'ün hiç hazzetmeyeceği türden bir metafiziktir. (Himmelfarb 1987: 146–7).

Burke; Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmesini geçici bir çare olarak resmederek çarpıtır:

(Toplum sözleşmesi) biber ve kahve, pamuklu bez veya tütün ya da daha az ilgilenilen diğer maddelerin ticaretinde küçük geçici bir çıkar için imzalanacak ve daha sonra tarafların isteği üzerine feshedilecek bir ortaklık anlaşmasından daha iyi bir şey değildir. (Burke, WS III: 147)

Ancak, nesiller arası ilişkilere bakışı onlarınkinden temelden farklıdır.

Devlet bilimde, sanatta ve her erdemde yapılan bir ortaklıktır. Böyle bir ortaklığın amaçları birçok kuşak tarafından gerçekleştirilemeyeceğinden sadece yaşayanlar arasında değil, ayrıca yaşayanlar, ölümler ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklık haline gelir. Her bir devletin her bir sözleşmesi, aşağıda olanı yüksek olan bir doğaya bağlayan, görünen dünya ile görünmeyen dünyayı birleştiren bir maddedir (clause). (Burke, WS III: 147)

Bu güçlü olduğu kadar yorumlaması zor bir ifadedir. Chesterton'un yorumlarında görüldüğü üzere

Gelenek, tüm sınıfların en belirsiz olanına, atalarımıza oy vermek anlamına gelir. O, ölümlerin demokrasisidir. Gelenek, yaşayanların dar ve küstah oligarşisine boyun eğmeyi reddeder. Tüm demokratlar, kişilerin sırf doğum denen kazadan ötürü ehliyetsiz kılınmasına itiraz ederler; gelenekse, onların ölüm denen kazadan ötürü ehliyetsiz kılınmasına karşı çıkar. Demokrasi, uşağımız olsa bile iyi bir adamın fikrini ihmal etmememizi söyler; gelenekse, babamız olsa bile iyi bir adamın fikrini ihmal etmememizi ister. (Chesterton 2012: 29; ayrıca bu girdinin 4. bölümüne bakınız)

Hampsher-Monk'a göre Burke,

sözleşmenin ideolojik gücünü yüceltirken, onu potansiyel radikalliğinden arındırır: ölümler ve doğmamış olanları içeren bir sözleşmenin yeniden müzakere edilmesi neredeyse imkânsızdır. [Bu retorik tasvir] siyasi kurumların statüsü hakkındaki en derin inançlarını ifade eder. Toplumsal kurumlarımız (sıradan sözleşmeler gibi) herhangi bir bireyin hesaplamalarının veya içgörüsünün ürünü olamaz. (Hampsher-Monk 2012: 202–3)

Scruton’a göre (1980), liberaller toplumun halihazırdaki üyelerini geçmiş ve gelecekteki üyeler üzerinde egemen kılma eğilimindedir; bazı muhafazakar yorumcular, nesiller arası sözleşmenin bozulmasından korkarlar, çünkü

mevcut mali politikaların dolayısıyla devasa ölçekli nesil-içi (inter-generational) [gelecekteki nesillere] aktarım söz konusudur. (Ferguson 2012)

Burke muhafazakarlığı teolojik varsayımlarına dek takip edilebilecek Hristiyan bir düşünürdü. (Harris 1993; Cobban 1960: 94); Ateist Jakobenci Batı kültürel geleneğine bir tehdit olarak görmüştü. Çoğu muhafazakar düşünür onun dinî temelli nesiller boyu sözleşme yorumunu benimser; Kirk’e(1954: 7) göre müesses din muhafazakarların değer verdiği geleneklerden biridir. Fakat dini inanç muhafazakarlık için olmazsa olmaz değildir. Örneğin Oakeshott seküler bir muhafazakardır. (Cowling, 2004: xv)

Burke’un yazıları Anglo-Amerikanları olduğu kadar Kıta Avrupası’nda da revaç bulmuştur. Hem Tocqueville hem de Macaulay onun takipçileriydiler. Fakat onlar radikallerin şiddetli saldırılarına da maruz kalmıştır. Burke’ün sürekli atıştığı arkadaşı Thomas Paine, kozmopolit bir hak kavramını, her kişinin sahip olduğu bir doğal hak olarak özgürlüğü savundu. Ayrıca Burke’ün nesil fikrinin bu hakların gaspedilmesi ve eksilmesi olarak gördü:

[Hiçbir kuşağın sonraki kuşakların takip edeceği bir hususiyeti yoktur.. 1688’de parlamento ya da halkın... bugünün insanlarına miras bırakacakları hiçbir hakları yoktu..... (Paine 1791: 92)

Paine, Amerikan Devrimi’nin köleliği kaldırmasını ve Fransız Devrimi’nin şiddetli fanatizmden sıyrılmasını arzulamıştı. Hala Marie Antoinette’e sempati duyan Burke’s’e, ‘tüylere acırken ölen kuşu unutuyor’dur –yani halkı. (Paine 1791: 102) Mary Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Men (1790) adlı kitapçığında şöyle söyler:

Eğer bir Fransız olsaydın, kadim dünyaya ve zümreye bütün saygına rağmen, ateşli bir devrimci olurdu; hayal gücün alevlenirdi. (Wollstonecraft 1790: 44)

Liberallere göre Burke, kariyerinin sonraki yıllarında, feodal toplum görüşünün esiri olduğunu herkese göstermiştir.

Burke'ün siyasi bağlılığının Whig'ten Tory'e doğru ani değişimi çok tartışılmıştır. Kariyerinin büyük bölümünde, Doğu Hindistan şirketi'nin yolsuzlukları ve zalimliklerini kıyasıya eleştiren ılımlı bir Whig olarak görülmüştür. Ancak son noktada Devrime yönelmiş bir Tory kırbacı rolüne bürünmüştür. Ayrıca, *Düşünceler*, ondan beş yıl sonra yayımlanacak, Burke'ün devrimin yarattığı cerahati sonlandırmak için dışarıda savaş içeride baskıyı salık verdiği *Letters on a Regicide Peace*'la karşılaştırıldığında liberal kalır. 19'uncu yüzyıl Burke'ü bir liberal olarak görür ve son yazılarını bir sapma olarak yorumlar – bu yorum yirminci yüzyılda tersine dönmüştür. Marx Burke'ü oldukça sert bir biçimde bir fırsatçı olarak eleştirmişti:

İngiliz oligarşisinin parasıyla Fransız Devrimi'ne karşı romantiği oynayan bir dalkavuk... tıpkı Kuzey Amerika kolonilerinin parasıyla, İngiliz oligarşisine karşı liberali oynadığı gibi. Aslında tam anlamıyla aşağılık bir burjuvaydı. "Ticaretin kanunları, doğa kanunları ve dolayısıyla Tanrı'nın kanunlarıdır." (E. Burke, l.c .: 31, 32)... Tanrı ve Doğa kanunlarına sadık kalarak, kendisini daima en iyi pazarda sattı. (Das Kapital, Cilt 1, Bölüm 31)

Coleridge biraz daha merhametlidir:

Eğer Hasımları Kuramcılar ise, o zaman her şey SAĞDUYUYA, salt MENFAATİN hesaplamasına dayanır... Rakipleri hesapçılar mı? Öyleyse... Tanrı bize DUYGULAR verdi ve biz de onlara itaat etmeliyiz! (Coleridge CW, The Friend, II (ilk defa 1809'da yayımlandı): 123–6)

Lock'a göre, Burke'ün yorumları farklı bağlamlara sahip retorik ifadelerdir ve hiçbir zaman tutarlı bir sistem inşa etme niyeti taşımaz. Burke'ü hayatının sonuna doğru muhafazakarlığa irca etmiş bir liberal olarak gören geleneksel yorum, her ne kadar zaman içinde düşüncelerini geliştirmiş olsa da, bir basitlemeden ibarettir. (bakınız Lock 2006 Vol II: 306)

Birçok kişiye muhtelif şekillerde erken ve geç dönem Burke'ü uzlaştırmaya çalışmıştır. Churchill'e göre:

Özgürlükçü Burke ile Otorite yanlısı Burke aynı toplum ve devlet idealini paylaşır. Bu kavramları onlara dönük saldırılara göre tanımlıyordu, bir aşırılıktan diğerine göre...

(Churchill 1932:40 – Churchill, Burke gibi partisini değiştirmiğti, belki bu yüzden kendisini onunla  zdeşleştiriyordu.)

Macpherson Burke’ n zamanında, geleneksel düzenin artık kapitalist bir yapıya evrildiğini; dolayısıyla onun muhafazakarlığının serbest piyasa liberalizmiyle uyum içinde olduğunu iddia eder.

Burke, Fransız Devrimi'nin yerine 1688 şanlı Devrimi ve 1776 Amerikan Devrimi'nin altında yatan Whig ilkelerini savunmuştur. (Macpherson 1980; see Burke 1987 [1790]: 15, muhaliflerinin 1688 devriminiyle 1649 ve 1789 devrimlerini nasıl ‘sürekli karıştırdığı’  zerine). Buna karşın, O’Brien *The Great Melody*’de – başlık, W.B. Yeats ‘den bir alıntı, Burke’ n İrlanda, Amerika, Hindistan Fransa’da gücün kötüye kullanılmasına karşı sürekli muhalefetine atıf vardır–O, Burke’ n Amerikan Devrimi hakkındaki görüşünün radikal değil liberal olduğunu iddia eder. O daima bir Hıristiyan ve monarşistti ve ünlü konuşmasının adı ‘Kolonilerin Gönlünün Alınması  zerine idi [‘On Conciliation with the Colonies’]. Bağımsızlık kaçınılmaz hale gelinceye değin, onun temel amacı gönül almaktı. Burke’  ‘Locke’un takipçilerinin en büyüğü’ olarak gören Cobban, Fransız Devrimi sırasında Burke’ n fikrini temelden değiştirdiğini reddediyor; bunun yerine, ‘düşüncesinde bir tutarsızlık vardı.’ (Cobban 1960: 40) diye düşünüyordu. (Pocock 1994, Burke’ n English Whiggery ve İrlanda Katolikliğine yönelik çelişkili ifadelerinden bahseder.)

Buradaki temel soru, Burke’ n savunduğu ‘ nyargının’ ne ölçüde rasyonellik dışı[non-rational] olduğudur. Akla mı yoksa sadece soyut akla mı karşıydı? Bireyin yerine kolektif aklı mı koydu? Cobban’a göre, Burke ‘Akıl  ağı’nda akl  olmayan[unreason] filozofuydu’ (Cobban 1960: 75). Daha incelikli bir görüşe göreyse, Burke’e göre bireysel akıl sosyal ve siyasi kurumların nasıl çalıştığının tam olarak farkına varamaz; tüm toplumsal uyum sürecini göremez veya dayandığı ilkeleri kendi başına kavrayamaz. Hampsher-Monk’un ifade ettiği gibi, kurumlar deneme yanılma sonucu ortaya çıkar, böylece kurumsal akılda birikmiş tarihsel deneyimleri somutlaştırırlar –Burke’ n incelediği *Common Law*’da yer alan emsaller gibi. (Pocock 1989: 211 ff., Burke’ n bu geleneğe olan borcunu tartışır; Burke legalizmi ve özellikle – bir tür rölativist olduğundan – *Common Law* fikrini zamansız ve hatırlanamayacak kadar kadim bularak reddetmiştir.) Burke hukukun bilgeliğiyle bireylerin sınırlı bir görüye sahip akıllarıyla karşıtlık kurar- hiç kimse, kanunun olduğu gibi olmasına neden olan karmaşık tecrübeler ve kararlar silsilesini düşüncede yeniden üretemez – böylece Coke’un Stuart hükümdarlarına yönelik eleştirisi de dahil olmak üzere İngiliz toplum düşüncesindeki şüpheci ve muhafazakâr empirizm geleneğine yaslanır. (Pocock 1989)

İngiliz ve Amerikan ortak hukuk sistemi evrimseldir, Roma ya da Code Napoleon'un yazılı hukukları gibi soyut değildir. Emsallere göre verilen yargı, *a priori* yazılı hukukun aksine, yeni koşullara daha iyi şekilde ayak uydurabilir.

Burke eğitilmiş önyargıyı, önyargının bağnaz biçimlerine karşı bir panzehir olarak gördü. Bu aklın külliye reddini değil, onun ölçüsüz iddialarından şüphe duymayı şart koşuyordu.(Bourke, Dean ve Insole 2012:29)

Scruton önyargının örnekleri gibi görünen inançların yararlı ve önemli olabileceğini söylerken Burke'ü tekrar eder gibidir; önyargıyı haklı çıkarma teşebbüsü yalnızca onların kaybına yol açacaktır. Biri önyargının irrasyonel olduğunu gösterilebilir, ancak onun terk edilmesi bir kayıp olacaktır. (Scruton 1980)

Burke akla değil, bireysel aklın kibrine karşıdır, dolayısıyla:

İnsanların yalnızca kendi aklî sermayesine dayanarak yaşayıp iş yapmasından korkarız... Kişinin aklının sermayesi azdır ve... bireyler, ulusların ve çağların genel bankasından ve merkezlerinden istifade ederlerse daha iyi yaparlar.... Önyargı acil durumda uygulamaya hazırdır; başta zihni sakın bir bilgelik ve erdemle donatır ve kişiyi kuşkulu, karmaşık ve çözümsüz görünen anlarda tereddütte bırakmaz. (Burke, WS III: 138)

Batı epistemolojisindeki baskın bireyci bilişsel geleneği reddeden Burke, siyasi aklı tarih içinde gelişmiş toplumsal kurumlarda birikmiş olarak görür – yazılı olmayan bir anayasa, temsiliyet uygulamaları, hususen uzlaşmaya dönük siyasi mizaç. Himmelfarb'a göre, Burke'e göre önyargıya değer veren muteber bir akıl –aklın ta kendisi– vardır ve teorik akılla devamlılık içindedir. (Himmelfarb 2008b). Bununla beraber, Hampsher- Monk'a göre:

Burke'ün bireysel aklın yetersizliklerinden duyduğu korkunun, kolektif bilgelige olan inancında yalnızca belirsiz bir yeri vardır. (1992: 304)

Burke, irrasyonalist ve hatta nihilist olarak kabul edilebilecek Hume'un gelenek kavramını mı takip ediyor? Burke'çü muhafazakârlar için 'akıl', yalnızca alışkanlık veya önyargıdaki sâbık bir 'inancın rasyonel olmayan istikrarı'na göre veya onunla iltisaklı şekilde işler– geleneksel felsefedeki şüpheciliği önlemek için gerekli bir istikrar. Hume ve Burke için bu göreneksel bir çerçevedir; Cardinal Newman gibi dini düşünürler içinse fideistiktir[inançla ilişkili] ve dini doktrinin rasyonellik-ötesi[extra-rational] otoritesine hitap eder. Önyargı normatiftir; belirli eylemlerin evrensel bir yasanın kapsamına alınamaması, radikal rölativizm anlamına gelmez

(Vannatta 2014). Klasik liberaller içinse, aksine, akıl tam da göreneksel çerçeveler içinde işlememektedir.

2.4. ‘Akılcı’ ya da İdealist Muhafazakarlık

Burke’cü muhafazakarlık Kıta Avrupası geleneklerini etkiledi ancak bunların kendine has bir seyri de vardı. Nitekim Clark’ın öne sürdüğü gibi, kıtadaki hayranları Burke’ün Whig anayasalcılığı (constitutionalist) geçmişinden habersizdi ve onu sadece Jakobenizmin en anlamlı eleştirmeni olarak görüyorlardı: ‘Almanya’da anayasalcılık muhafazakar olmaktan çok liberal bir ideoloji haline geldi, Alman hayranlarının yanlış bir şekilde Burke’le ilişkilendirdiği anti-liberteryen ve bütüncül(holistic) düzen ve otorite görüşlerinden ziyade devrimci bir duruşa karşılık geldi.’ (Clark, 2001: 106).

De Tocqueville (1805–59) Fransız Devrimi’ni mahkûm ederken, 19. Yüzyılın muhtemelen en Burke’cü Kıta muhafazakarlarından biridir.

Devrimcilerimiz geniş genellemelere, kesilip biçilmiş yasama sistemlerine ve titiz bir simetriye düşkünlüler; bariz gerçeklere karşı aynı küçümseme; kurumları yeni, ustaca, özgün çizgilerle yeniden şekillendirmeye dönük aynı zevk... hatalı parçaları düzeltmeye çalışmak yerine tüm sistemi yeniden inşa etmeye çalıştılar. (1955 [1856]: 147)

Tocqueville, Burke’ün Fransız monarşisinin reform edilebilir olduğu görüşünü reddetti; ona göre, ‘monarşik mutlakiyetçilik Fransız toplumunun temelini temizledi böylece Devrimin yeni mutlakiyetçiliğinin temelini kurdu.’ (Clark, 2001: 78). Onun *L’Ancien Régime et la Révolution*’u (Eski Rejim ve Devrim), kısmen Burke’ü çürütmek amacıyla yazılmıştır.

Almanya’da Burke’ün *Düşünceler*’i, 1793’ten önce üç kez çevrilerek Gentz, Rehberg ve Brandes gibi muhafazakârlar üzerinde etkili olmuştur (Beiser 1992; her ne kadar bu isimlerin Burke’den bağımsız olarak bu çizgiye geldiklerini savunsa da). Fransız Devrimi’ne yönelik keskin eleştirileri Burke’ünkilerle çarpıcı benzerlikler taşıyan August Wilhelm Rehberg (1757-1836) Alman reformist muhafazakarlığının kurucusuydu (bkz. Rehberg, bölüm 3 ve 4). Tarihçiler von Savigny (1779-1861) ve von Ranke (1795-1886), Burke’cü bir organik toplumsal gelişimi varsaymışlardır. Alman muhafazakarlar reformizmden demokratik güçleri kontrol altına almayı amaçlayan gericiliğe kadar farklı konumlar benimsedi - ancak hepsi Aufklärung’a veya Aydınlanma’ya karşı değildi. Ancak tekrarlamak gerekirse, tepki Burke’cü bir muhafazakarlık da değildir. De Maistre (1753-1821) aklın, entelektüellerin ve evrensel hakların gerici bir eleştirmeniydi. Burke, 1789 devrimcilerine “geleneksel özgürlükler uğruna,

[Maistre] geleneksel otorite adına” saldırdı (Viereck 2009: 191). De Maistre, kendiliğinden bir gelişimin nişanesi olarak Rus siyasî kültürünü övdü; oysa Batı Avrupa’nın siyasî kültürünün üzeri Aydınlanma filozofları tarafından "karalanmış" tır. (bkz. Gray 1998: 122).

Burke’cü muhafazakârlığa alternatif olarak, Kıta muhafazakarları rasyonel veya sistematik bir muhafazakarlığa yol açan –bazen gerici biçimler de içerebilen– Thomist veya Hegelci geleneklere katıldılar. Yorumcular, ‘rasyonel(akılcı) muhafazakarlığın’ Burke’çü yorumun muhafazakar gelenek içindeki merkezîliğine ne ölçüde meydan okuduğu konusunda farklılık göstermektedirler. John Gray’e göre:

Muhafazakarlar zaman zaman siyasal yaşamla ilgili teorik düşünceleri küçümsemişlerdir, bu da siyasal bilginin en iyi hâliyle, ifade edilmeden, rasyonalist bir sistemleştirmeye bozulmadan bırakıldığını ima eder. Buna rağmen [19. ve 20.] yüzyıllar muhafazakar düşüncelerle doludur... ve bunlar liberal gelenekte bulunanlar kadar sistematik ve derindir. (Grey 1995: 78–9)

Gray, Burke’ün yanı sıra Hegel, de Maistre, Savigny, Santayana ve Oakeshott gibi alıntıladığı muhafazakarların ‘liberal rasyonalizmin aşırılıklarına karşı bir tepki ruhu’ paylaştıklarını söyler (Gray 1995: Bölüm 10). Skorupski (2015) evrenselcilik karşıtı pragmatik muhafazakarlığı evrenselci rasyonel muhafazakârlıkla karşılaştırır. Ona göre ‘rasyonel muhafazakarlık’ tikelci şüphecilik sergilemez. Akılcı muhafazakarlar, bir otorite hiyerarşisine sahip topluluğun insan refahına en yaraşır olduğunu savunurlar – ancak sadakat ve vatanseverlik gibi faile bağlı [agent-relative] erdemleri de aslî görüp vatanseverliğin bir erdem olduğunu evrensel olarak doğru kabul ederler. Bu açıkça özgürlüğün bakış açısından ziyade otoritenin bakış açısıdır (bkz. 1.5).

Hegel (1770-1831) akılcı muhafazakarlığı anlamakta en önemli figürdür. Şaşırtıcı bir şekilde, deneyimin değerini vurgulayan bir bakış açısından muhafazakarlık -Hume hariç- ampirizmden çok idealizmle ilişkilendirilmiştir; felsefi empiristler genellikle radikal olmuşlardır. Hegel muhafazakarlar tarafından sahiplenilmiş olsa da siyasî eğilimi daha ilk müritlerinden beri tartışmalıdır. Marx dahil Sol Hegelciler için, Hegel’in özgür düşünce kavramı Aydınlanma rasyonalitesinin bir savunması ve geleneksel siyasî otoritenin bir eleştirisiydi. Onlara göre Geist, bazı Sağ Hegelcilerin savunduğu gibi aşkın bir iktidarı davet emiyordu; aksine, çelişki ve mücadeleyle ilerleyen antropolojik ve tarihsel bir özgürleşme süreciydi. 20. yüzyılda Hegel proto-totaliter gerici, muhafazakar veya liberal olarak da görülüyordu. Ancak muhafazakar ya da gerici olduğu iddiasını sahiplenilen ‘eski ortodoksî’ –

Anglofon felsefesinde büyük ölçüde Popper'den türetilmiştir– zamanla ortadan kalktı. Artık genellikle muhafazakarlık ve liberalizmi sentezleyen kişi olarak görülmektedir. (Fine 2001: 5).

Hegelin, kendi neslinin Aydınlanma karşısındaki siyaset felsefesi ve duruşunu belirleyen dünya-tarihsel bir olay olan Fransız Devrimi'ne karşı tavrı ikirciklidir (Taylor 1977: 403). Burke gibi, 'özgürlük için kör yaygara' ve radikal eşitlikçiliğin (Hegel PW: 93); toplumu 'özel akıl' temelinde inşa etmeye kalkan soyut, Rousseau'cu özgürlük kavramının 'yıkımın gazabıyla' sonuçlandığını ilan eden Alman Anayasası gayet eleştirildi.

“Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri”ndeki 'önsöz', “hiçbir devlet veya anayasanın daha önce var olmadığını ve buradan hareketle de her şeye en baştan başlamadığımızı” .(Hegel 1821: 12) düşünenlere dönük Burke'cü bir eleştiridir.

Devrim, insanlık tarihinde ilk defa idrak ettiğimiz muazzam bir gösteridir, halihazırdaki büyük bir devlette mevcut tüm koşulların devrilmesi ve anayasasının tamamen rasyonel olduğu düşünülen bir zemin üzerinde, en aslî ilkelerden başlayarak değiştirilmesi... O, en korkunç ve en şiddetli olaydır. (Hegel 1821: §258R)

Hegel'e göre, Rousseau'nun sözleşme temelli açıklaması devletin 'ilahi' unsurunu yok eder (aynı eserde).

Bununla beraber, Hegel'in aynı zamanda, Devrim'in özgürlüğün şafağını işaret ettiğini söylediği *Tarih Felsefesi*'nde bariz şekilde Rousseau'cu bir taraf da vardır:

Hukuk düşüncesi ile uyumlu bir anayasa oluşturuldu ... Güneş gökkubbedeki sabit yerinde durduğundan ve gezegenler etrafında döndüğünden beri, insan mevcudiyetinin merkezinin kafada, yani gerçeklik dünyasını inşa ettiği zihinde olduğu düşünülmemişti. (Hegel 1822-1830: 447)

Rousseau, iradeyi (will) devletin ilkesi olarak öne sürdü, bu ilke ki yalnızca onun biçimi değil, muhtevâsı olarak da düşünüldü, esasen bizatihi düşünen bir ilkeydi. (Hegel 1821, §258R)

Bazı yazarlar Hegel'in muhafazakarlıktan çok liberalizme daha yakın durduğunu iddia etmişlerdir ve onun felsefesini, [pozitif] özgürlük fikrinin siyaset alanının özerkliğine en derin ve ikna edici uyarlaması olarak görmüşlerdir. (Franco 1999: 3)

Hegel, doğal hukuka veya ilahî düzene başvurmaksızın insan aklını tarihsel kanun ve kurumlarla uzlaştırmaya çalışır:

Hegel'e göre, Burke'ün aksine, siyasi düzen, Aydınlanma rasyonalizmini temsil eden bireyci tarzda olmasa da, son kertede insan aklına hitap etmelidir. (Franco 1999: 127)

(Hatırlatmak gerekirse, Burke'ün buradaki konumu tartışmalıydı.) Devlet *idea'sı*, ilahi karakterini; devletin insan iradesi ve akılcılığının ürünü olduğuna dayanan Rousseaucu görüşle birleştirir. (Franco 1999: 288).

Böylece Hegel evrensel olanla ve tikel olanı sentezler:

Modern devletin özü, evrenselin tikel olanın özgürlüğü ve bireylerin refahıyla bir arada olması gerekliliğidir. Haklarını korumak zorunda olan tek tek bireylerin şahsi bilgi ve iradesi... Yalnızca her iki kuvvet de tam anlamıyla mevcut olduğunda, devlet gerçekten organize edilmiş olarak kabul edilebilir.. (Hegel 1821: §260)

Hegel (1821), ahlak ve siyasette *kendi başımıza*(*by ourselves*) değil, *kendimiz için*(*for ourselves*) yargıya vardığımızı savunur. Rasyonel normları tarihsel olarak, aktüelleşmiş halleriyle benimseriz. Biz her zaman toplumumuzun normlarına göre akıl yürütürüz fakat yine de bunu yalnızca derin bir bireysel tefekkürle idrak edebiliriz.

Çağdaş Sol Hegelciler, Hegel'in, aklın tarihte etkin olduğu doktrinini; özgür düşüncenin, bireylerin fikirleri vasıtasıyla tarihin içsel amacını teşkil ettiği iddiası şeklinde ele alırlar. Buna karşın muhafazakarlar, siyasi düzenin altını oyduğu için Hegel'in tekâmül eden akıl anlayışına saldırdılar (Moggach 2013). Ancak Skorupski'ye göre Hegel, özgür düşünce veya doğal aklın, düşünsel ve ruhsal otoritenin yerleşik kurumlarının vasıtasıyla taşınması gerektiğini savunur: Bu, Aquinas için Kilise; Hegel içinse, komünal bir etik yaşam geleneğiydi. Hegel, 'özel iradenin hakkı' nın, yani ahlakî öznenin özgürlüğünün modern ahlaki yaşamın doğasında mevcut olduğunu, dolayısıyla özgür düşüncenin akli temel aldığını ileri sürer. Fakat bu yalnızca muhafazakar bir bütünlük bağlamında geçerlidir.. (Skorupski 2015). Buradaki anahtar kavram *Sittlichkeit*'tir ('etik' veya 'etik yaşam').

Sittlichkeit, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nde soyut hak ve ahlaktan sonra üçüncü unsurdur ve liberal ve muhafazakar kutupların arasını bulur:

Hukuk ve ahlakın dayanağı ve temeli etik olan olmalıdır, çünkü hukuk öznellikten yoksundur zira bir tek ahlak buna sahiptir. (PR §141A)

'Ahlak' şahsî bir öz-belirlenimken[self-determination], *Sittlichkeit* veya 'etik yaşam' hem bireylerin bir tavrı hem de kolektif bir yaşam tarzı, bir dizi değer, uygulama veya kurumlar

bütünüdür. Onun içeriği daha yüksek bir ilkedan türetilemez; zahirî olarak bir kültürün değerleri ve kurumları, mahiyeti itibariyle de kişinin kimliğinin bir yönüne delâlet eder. Hegel, etik bir yaşamın içeriğinin tarihsel olarak olumsal, hatta keyfi olduğunu kabul eder. Ancak yine de her toplumun organik tekamülü içinde ona duyulan ihtiyaç ve aslî rolü üzerinde durur. Onun için bazı *Sittlichkeit* türleri diğerlerinden daha gelişmiştir; belli bir zaman diliminde, daha gelişmiş bir toplum, dünya tarihini kurumlarıyla, gelenekleriyle, kültüründeki yeni fikirlerle idrâk ederek daha ileriye taşır. Bu konum, tarihsel ilerlemeye hiçbir atıfta bulunmayan muhafazakarlığın minimal akılcılık ve evrenselliğinin ötesine geçer.

Samuel Taylor Coleridge, Alman İdealizmini, her ne kadar Hegel yerine Kant'la olsa da, İngilizce konuşan okurlara tanıtan düşünürdür. Townshend'in dediği gibi, 'İngiliz muhafazakarlığının tarihini... Coleridge'e atıfta bulunmaksızın yazmak oldukça normaldir' (1993: 32). Bu belki de muhafazakârların tecrübeye başvurmalarının yanlış bir şekilde empirizm olarak ele alınmasından kaynaklanır. Aslında Coleridge, ateşli meraklılarından olduğu Fransız Devrimi'nin aşırılıklarıyla hayal kırıklığına uğrayarak Burke'ün 'muhafazakar anayasalcılık' fikri noktasına gelmişti. Coleridge şunu açıkça ilan eder:

Devrimciler tarafınca önerilen destansı tedavilerin sonuçları hastalığın kedisindn çok daha beterdî (Coleridge 1812: 154)

Bununla birlikte, devrimci idealler genellikle "asil ve yaratıcı ruhlara" cazip gelir; bir kişi üstün idealler ve esaslı reformlar sunmalıdır. Coleridge, Burke'deki 'Teoriyle Pratik arasındaki saçma karşıtlığı' eleştirdi, çünkü 'en akıllı kıt insan bile bir Teori'ye sahiptir: düşünmek en nihayetinde teori kurmaktır'. Coleridge, kontrolsüz sanayileşmeye karşı uyarıda bulundu ve serbest piyasaya dönük eleştirileriyle Disraeli'nin sosyal refah muhafazakarlığını etkiledi.

Coleridge, ruhani, ahlaki ve kültürel liderlik yürüten, devletle müşterek bir biçimde okullarla ilgilenen ulusal bir Kilise'yi savundu. Burke'ü bir imgeyle, 'tahsilli'[clerisy] öğretmenlerin–diğerlerinin kişisel çıkarlarına karşı olan ilgisiz bir sınıfın- şunlarla yükümlü olacağını yazar: kadim uygarlığın hazinelerini korumak ve... şimdinin geçmişle rabitasını kurmak; ... ve böylece aynı şekilde bugünü gelecek ile birleştirmek. (CW [1809]: 189)

On the Constitution of the Church and State (1830), İngiliz devletinin altında yatan fikri Kral Alfred'e kadar takip eder. Coleridge, kurumların 'şeylerin doğasında mı yoksa doğamızın

gerekliliklerinden mi kaynaklandığını’ sormuştu; idealler ‘yalnızca yaşayan bir politik organizmanın belirli kurumlarında yansıtıldıkları zaman faydalı şekilde incelenebilirler’ (Coleridge 1829: 276). J.S. Mill, Coleridge’in siyasal düşünce üzerindeki etkisini Bentham’inkine eşit olarak değerlendirdi ve onları “kendi çağlarında İngiltere’nin iki büyük ufuk açıcı zihni” olarak adlandırdı. Bentham, yararlılıktan yoksun eski kurumları yeniden biçimlendirmek veya değiştirmek isterken, Coleridge’in çalışması, Benthamcı faydacı liberalizme gerekli bir denge oluşturuyordu:

Bir Tory filozofu Torylerin unuttuğu ve Liberalizmin önde gelen okullarının asla bilmediği hakikatleri açığa yok olmaktan kurtarır. (Mill, CW X: 163, “Coleridge”— “Liberalizmin” önceki kullanımı [1840])

19. yüzyılın sonlarında İngiliz muhafazakarlığı ideolojisinin kurucularının başvurdukları kişi, akıl konusundaki şüpheciliğiyle Burke olduğunu vurgulamak gerekir. Coleridge’in felsefi itibarı azalıyordu ve radikal cemiyetleri muhafazakârların ilgisini çekmiyordu. Toryler, şüpheci bir pragmatik olmaktan çok rasyonalist olan Coleridge’in düşüncesinde ilerlemeye atfedilen büyük role itibar etmediler. Ayrıca İngiliz felsefesine düzensiz aralıklarla giren Alman İdealizmiyle yakınlığı fazla güçlüydü.

Viktorya döneminin önde gelen düşünür ve yazarı Thomas Carlyle’ın (1795–1881) çalışmaları muhafazakârlıkla karmaşık bir ilişki içindedir; sonraki kariyerindeyse gericiydi. Carlyle, zamanının sanayileşmeyi reddeden ve ilerlemeyi sorgulayan bir peygamberiydi; bu açılardan, aynı derecede etkili Viktorya dönemi düşünürü John Ruskin’in öncüsüydü. Ancak Carlyle otoriter bir radikaldi, Nietzsche’nin aristokratik radikalizmine veya elitizmine daha yakındı. Bu nedenle konumu, hem Burke’çü muhafazakarlıktan hem de rasyonalist muhafazakârlıktan ayrılır. Liderliğin önemi konusunda ısrar etti ve belki de en çok ‘büyük adam’[great man] tarihi fikriyle bilinir. Amerikan İç Savaşı’nda Güney’i destekledi ve köleliği meşrulaştırmadaki başarısızlığı nedeniyle ‘kasvetli bilim’ olarak nitelendirdiği ekonomiye itiraz etti.

Esasen Burke’çü “Tek Millet” muhafazakârlığının kurucusu Benjamin Disraeli (1804–81), önce bir politikacı, sonra yazar ve düşünürdü. Disraeli aslında “Bir Millet” ifadesini hiç kullanmasa da ima etmiştir. Kavram 1845 tarihli *Sybil; or the two nations* romanından geliyor. Kitabın işçi sınıfından bir radikal olan kahramanı Walter Gerard’ın “Aralarında hiçbir ilişki ve sempati olmayan iki ulus; sanki farklı bölgelerde yaşıyor veya farklı gezegenlerin sakinleriymiş gibi birbirlerinin alışkanlıklarından, düşüncelerinden ve duygularından bihaber

olanlar... ZENGİN ve FAKİR” tasvirine dayanır. Amacı, Muhafazakar Parti'nin hayırsever liderliği aracılığıyla bu iki ulusu birleştirmekti; böylece Bismarckçı muhafazakarlığın daha hafif bir versiyonunu sundu. Maliye Bakanı ve Avam Kamarası'nda muhafazakar lider olarak, 1867 Reform Yasası'na öncülük etti. Başbakan olarak (1874-80) sosyal reformu yürürlüğe soktu, halk sağlığı yasalarını, fabrika yasalarını ve sendikaların tanınmasına ilişkin yasaları çıkardı. Bu bakımdan, ‘Tek Ulus’ muhafazakarlığının kurulmasına katkıda bulundu.

Liberty, Equality, Fraternity' nin (1873) yazarı James Fitzjames Stephen (1829–94), en çok Mill'in en sert eleştirmeni olarak bilinir. Carlyle'ın kendisi üzerindeki etkisine rağmen radikal değil, klasik liberaldi; Julia Stapleton, radikal hücumu karşı geleneksel kurumları savunmasında Burke'ün fikirleriyle bir yakınlığa sahip olduğunu ifade eder (Stapleton, 1998). Bununla birlikte, *Liberty, Equality, Fraternity* (1873) adlı eseri, otoriteciliği pek az muhafazakâr içeriğe sahip olan Hobbes'un *Leviathan*'ına çok şey borçludur (Townshend 1993). Yerleşik kurumlara Mill ve takipçilerinden daha fazla saygı duyuyordu ve ahlaki yaşamı nispeten durağan olarak görüyordu. Mill'e olan itirazları paternalistti ve muhafazakarlar gibi o da insan doğası konusunda kötümserdi.

2.5. Kuzey Amerika Gelenekleri

Muhafazakârlık, toprak sahibi bir soyluluğun, monarşinin ve yerleşik bir kilisenin savunusuna dayanmaz, bu nedenle Birleşik Devletler bunlardan yoksun olsa bile, bir Amerikan muhafazakarlığı mümkündür. Bununla birlikte, anayasal bir cumhuriyet olarak kuruluşundan dolayı, esasen liberal siyasal kültürün Amerikan muhafazakarlığının temel ilkelerini belirlediği iddia edilmektedir (Hartz 1955). Bu nedenle Gray, ABD'deki sağ fikriyatın neredeyse tamamen neo-muhafazakar ve liberteryen olduğunu savunuyor.

Avrupa muhafazakarlığıyla karşılaştırılabilecek herhangi bir şeyin bilfiil yokluğu ... Amerika Birleşik Devletleri'ndeki muhafazakar düşünce, Amerikan entelektüel kültüründe neredeyse her yerde mevcut olan bireyci, evrenselci ve Aydınlanmacı temaları [yansıtan] sınırlı devlet, bireycilik ve ekonomik ilerleme gibi klasik liberal fikirlerin yerel bir varyasyonundan ibarettir. (Gray 2010: 166)

The Federalist Papers'in (1788) yazarlarından biri olan James Madison'un, bir erken dönem Amerikan muhafazakarı olduğu iddia edilir; diğerleri Alexander Hamilton, John Adams ve John Calhoun'dur. Ancak Burke'çü muhafazakarlığın Kuzey Amerika'da, Burke'ün kendisi, Coleridge ve Oakeshott gibi İngiliz temsilcileriyle kıyas kabul edecek derinlikte düşünürler

çıkarmadığı da muhtemelen doğrudur. Bunun yerine özgün düşünürler olarak ayrıksı ya da ‘heroik’ sağ – liderleri Nietzsche olan ve Carl Schmitt, Leo Strauss ve Hayek’in dahil olduğu bir gelenek– ya da Nozick gibi liberteryen sağa mensup olanlar vardır. Bu düşünürler, Burke’cü gelenekteki şüpheli muhafazakarlar değildir (Skorupski 2015; Burke’ün Kuzey Amerika’daki etkisi üzerine, bkz. Deane 2012). Vannatta; Holmes ve Dewey’i politik çıkış noktası mevcut deneyim, görenek ve gelenekler olan ‘pragmatik muhafazakarlar’ olarak tanımlamaktadır (Vannatta 2014).

2.6. Modern Muhafazakarlık: Sidgwick, Oakeshott, Scruton

Henry Sidgwick (1838–1900) tartışmasız modern muhafazakârların saflarında yer almış, faydacı öncülerinin reformcu radikalizmini reddetmişti.

Sidgwick, tüm olgular göz önüne alındığında, bir Faydacının diğer kişilere toplumda kabul gören ahlak kurallarını çiğnemesini salık vermesinin Faydacı gerekçelere göre neredeyse hiç doğru olmayacağını düşünür. (Broad 1930: 157; bkz Collini 1992)

Sidgwick’in konumu, Bentham’ın ilkelerini Burke’ün ilkelerini meşrulaştırmak için kullandığı için “pürüzsüz ve uysal ” bir faydacılık olarak tanımlanmıştır (Boucher ve Vincent 2012: 30). Sidgwick’in *The Elements of Politics* (1891) adlı eseri düşünsel ve siyasi bir muhafazakarlık sergiler, özellikle de zamanının popüler sosyal evrimci yaklaşımlarını reddetmesi; Collini’nin ileri sürdüğü gibi, sosyalizme sempati duymasına rağmen kendine özgü bir muhafazakarlık çeşidine çekilmesi dolayı böyledir–muhtemelen Ruskin ve William Morris’te olduğu gibi. (Collini 1992; ayrıca bkz. Kloppenberg 1992). F.H. Hayward, ısrardan ziyade bıkkınlıkla şunu belirtir:

Sidgwick’i şu veya bu şekilde sınıflandırmamız gerekmektedir ama onu sınıflandırmak gerçekten de çok zordur.. (Hayward 1992: 5)

Hume, Burke ve Sidgwick’in muhafazakarlığını birbirine bağlayan önemli bir konu, insanların zaman içerisinde beklentilerinin nasıl değiştiğidir. Diyelim ki adalet X’i gerektiriyor, ama insanlar uzun zamandır Y’yi yapmaktalar. Bu X ile uyumsuzdur ancak insanlar Y durumunda işlerin devam ettiğini varsayarak hayatlarını planlamaktadırlar. Eğer birisi insanların Y’yi yapmasını engelleyerek toplumu daha adil hale getirmeye çalışırsa, bu başlı başına haksız bir eylemdir. Feinberg’in "Sidgwick’in muhafazakar adalet paradoksu" dediği şey budur (Sidgwick 2011: III.5). Feinberg’in yazdığı gibi, kurumlarımız Rawls’un temel adalet

ilkelerinden ayrıldığı ölçüde, onları reforme etmeye çalışmanın görevimiz olduğunu söylüyor. Ama bizim sahil kusurlu dünyamızda

Kusurlu bir uygulama veya kuruma yapılacak her reform birilerine karşı muhtemelen haksızlık olacaktır ... Oyunun ortasında kuralları değıştirmek, bu kurallar tamamen adil olmasa dahi, önceden verilmiş taahhütleri ve hayat planları olanların dürüst beklentilerini hayal kırıklığına uğratacaktır ... bunlar eski kurallara gerçekten güvenilerek yapılmıştır. Belirli bir durumda kuralları değıştirmenin uygunluğu, (diğerlerinin yanı sıra) eski kuralların adaletsizlik derecesine ve bunlara duyulan itimat derecesine bağlıdır ... hangi yargıya varılırsa varılsın birine veya başkasına haksızlık olacağı durumlarda birbirimizin birbiriyle çelişen meşru iddialarını iyice tartmalıyız. (Feinberg 1973: 268).

Rawls, ideal olmayan teorisinin[non-ideal theory] sorunlarıyla uğraşırken sezgisel dengelemenin kaçınılmaz olduğunu kabul eder, ancak Feinberg, onun çalışmasında Sidgwick paradoksunun sonuçlarından çok az bahsedildiğini teşhis etmektedir.

Michael Oakeshott (1901–90), 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Anglofon felsefe içinde bir şöhrete sahip olan idealist geleneğin son büyük temsilcisiydi. Bir liberal olarak görüldüğü kadar (Franco 2004) bazılarınca da onun yukarıda bahsedilen ayrık sağ[maverick right] içinde olduğu iddia edilir. (Anderson 1992: 7). Ancak Oakeshott genellikle en önemli modern muhafazakâr olarak kabul edilir. Eleştirisinin temel noktası "Rasyonalizm" olarak adlandırdığı şeydir; yani liberaller ve sosyalistler tarafından paylaşılan, bir plan doğrultusunda belirli bir amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen bir konumdur:

Bir muhafazakar sadece varsayımsal durumları karşılamak için tasarlanmış yeniliklerle ilgilenmeyecektir; o... dokunulmaması gereken koşulların değıştiği anlaşıncaya kadar kuralların değıştirilmesini erteleyecektir... büyük değışiklikler yapmak için olağanüstü güçler talep eden ve “kamu yararı” veya “sosyal adalet” gibi genellemelerden bahsedip duran yöneticilere kuşkuyla yaklaşacaktır (Oakeshott 1991: 127)

Rasyonalist planlamaya karşı çıkan Oakeshott, muhafazakar eğilimin ‘genel olarak dünya veya insanlık durumu hakkında... herhangi bir belirli inançla bağlantılı’ veya ‘ahlakî doğru ve yanlış ile ilişkili’ olmadığını, ‘insanları iyi ve hatta daha iyi yapmak için bile tasarlanmadığını’ savunur. (Ashford 1990: 43). Oakeshott, “aşına olanı mükemmel olana, denenmiş olanı denenmemiş olana ve elde olanı mümkün olana” tercih ederek muhafazakâr kötümserlik mantığını takip eder. ‘İstikrar, gelişimden daha kârlıdır ... üzerinde uzlaşılan hata,

tartışmalı gerçeklerden üstündür' (Oakeshott 1991: 169-170). Oakeshott, ekonomisi olan bir devleti, bilfiil ekonomiye indirgenmiş bir devletle karşılaştırmaktadır. O, iyi yaşam yerine ekonomik büyüme hedefine dayanan siyasetin tahakkümünden şikayetçiydi.

Bunlar oldukça Burke'cü temalardır. Gray'in söylediği gibi:

Oakeshott'a göre, insan bilgisi pratiğin anası değil, sadece üvey çocuğudur... miras aldığımız [pratiklerden] sıyrılmış halidir... Pratiklerimizi teorikleştirdiğimizde, herhangi bir soyut ilkeler kümesini aracı kılmaksızın onların içindeki tutarlılıkları ayırt edebilmekteyiz.

(Gray 2007, Diğer İnternet Kaynakları)

Rationalism in Politics (1991) adlı kitabında Oakeshott, rasyonalist bilgi mefhumunun nasıl pratiğe zarar verecek şekilde işlediğiyle ilgilenir. Bu bilgi mefhumu, bütün bilgilerin tamamen önermeye dayalı terimlerle, teorik bir sistemle ve bir dizi kural ya da düsturla ifade edilebileceğini kabul eder. Oakeshott, modern dünyanın araçsal rasyonalitesinin hukuk, eğitim ve sanat gibi buna uygun olmayan alanlara nüfuz ettiğini savunur – bu nedenle onun düşüncesi, Adorno gibi Eleştirel Kuramcılar ve Heidegger'in düşünceleriyle ilginç paralellikler gösterir. Oakeshott, devletin bir parçası olmaktan başka bir seçeneğimiz olmadığı için, devletin araç-amaç temelinde düşünülmesini özellikle uygunsuz bulur. Oakeshott önemli bir ifadesinde, siyaseti bir 'bilim' değil, bir 'sanat' olarak görür:

Politika, kalıcı olarak zaptedilemez bir toplum kurma bilimi değil, zaten var olan geleneksel toplumu ele alırken bir sonraki adımda nereye gideceğini bilme sanatıdır. ("The Political Economy of Freedom", in Oakeshott 1991: 406).

'İdealizm' ve 'rasyonalizm', 'ütopik' olma eğilimindedir ve bu nedenle tekbiçimlilik ve uyum gerektirirler. Oakeshott bu nedenle onların bireyselliği ve özgünlüğü reddettiklerine inanır, zira toplumun üyelerinin farklı hedefler peşinde olduğunun farkında değildir. Oakeshott, toplumun halihazırdaki düzenine ve ahlaki ve duygusal "imalarına" karşı kör 'soyut bir fikir' peşinde koşan 'ideolojik siyaset tarzına' saldırır – planlama ve harekete geçmeyi murad eden 'acelesi olan adamlar'. İdeologlar her şeyi politik hale getirmektedirler fakat ona göre siyaset insan hayatının sadece bir parçasıdır.

Oakeshott'a göre sivil birliktelikler modern, özgür demokrasiler için aslıdır ve modern müdahaleci devlete karşıdır. Teşebbüs birlikteliklerinin aksine, ortak bir amaç ile tanımlanır; ki toplum bu amaçlardan biri değildir. Bu ayrım, 'düşünsel' –siyasette 'akılcılığı' ifade eder–

ile ‘pratik’ arasındaki farka karşılık gelir. Oakeshott'a göre siyaset, din ve ahlakla birlikte pratik kipine[mode of practice] dahildir; diğer iki kipse bilim ve tarihtir. Oakeshott, rasyonel bir plana sahip ve soyut haklara inanan ‘rasyonalistlere’ saldırmanın yanı sıra, pragmatik olduklarını iddia eden, salt olaylara yanıt vermek için geleneği reddeden ‘empiristler’i de eleştirdi. Muhafazakârlığın, tecrübeye hitap eden pratik bir bakış açısı olsa da, felsefi empirizme dayanmadığını bir kez daha görüyoruz.

Oakeshott Burke'cü anlamıyla tikelci(particularist) bir şüphecidir. Ona göre siyaset insanlara eşitlik veya yoksulluğun ortadan kaldırılması gibi evrensel haricî hedeflerle değil, tarih ve geleneklerin ışığında birlikte yaşama yollarını geliştirmeyi murad ederek yaklaşmalıdır.

Siyasi faaliyette ... insanlar sonsuz ve dipsiz bir denize yelken açar: ne sığınmak için bir liman ne de demirleyecek bir yer vardır, ne başlangıç yeri ne de belirlenmiş bir varış noktası. Girişim, deniz dalgalı olsa bile suyun üzerinde durmaktır...(1991: 127)

Denizcilik imgesi Neurath tarafından popüler hale getirilmişse de, muhafazakar düşüncede *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'da (1990 [1794]) onarmak için durdurulması imkânsız olan toplumun ‘saatine’ atıfta bulunan Schiller kadar erken bir dönemde bile mevcuttur.

Tamirci bir saati tamir ettirmek zorunda kaldığında, çarkları dışarı çıkarır, ancak devletin güncel saat işlerinde bunları hareket halindeyken onarması ve hareket halindeki bir çarkı başka bir çarkla değiştirmesi gerekir. (*Aesthetic Education*, Letter 3)

Muhafazakarlar, ‘müesseseyi suyun üzerinde tutmanın’ ötesinde, devlete atfedilebilecek herhangi bir genel amaca inanmazlar. Bu, bir girişim birlikteliğinin aslî amacı değildir. ‘Su üzerinde tutmak’ daha ziyade bir sivil birlikteliği temsil eden zayıf bir amaç ortaklığıdır. Graham'ın yazdığı gibi, ‘muhafazakarların kabul ettikleri nihai amaç, herhangi bir aktüel faaliyeti belirlemek için oldukça belirsizdir.’ (1986: 185). Başarılı bir devletin ölçütlerini tarihsel bağlam belirler.

Oakeshott, ‘muhafazakarlığın bir inanç veya doktrin’ değil şimdinin tadını çıkaran ‘bir eğilim olduğunu’ savunur (‘Muhafazakar Olmak Üzerine’) — yani ideoloji olmak şöyle dursun, soyut bir siyasî fikir veya ideal bile değil, insan doğasının bir parçasıdır. Oakeshott, siyasi kuramcı değil bir felsefeci olmasına rağmen, ‘muhafazakar bir felsefeci’ olduğunu reddeder; felsefe teoriktir, ‘teorilerin teorisidir’, muhafazakarlık ise pratiktir (Minogue 2009). Ancak

Gamble, bu tavrın mahiyetini ulusal yaşam tarzları ve geleneklerle olan bağın belirlediğini ekler:

Oakeshott'a göre, geçmişin bu şekilde anlaşılması yoğun bir şekilde özgürleştiricidir, çünkü bu iyi bir yaşam sürmek için gerekli olan zengin bir pratik bilgi deposudur. (Gamble 2012: 163)

Ancak Oakeshott, kişinin eğitim vasıtasıyla, kendini geleneğe kölece bağlılıktan kurtarması gerektiğini söyler, böylece daha sonrasında insan zenginleşmiş ve daha bilgili bir şekilde geri dönecektir. Oakeshott için sohbet bir eğitim modelidir.

Oakeshott'un daha sonraki çalışmasında muhafazakar eğilime dönük gerekçelerinin liberal bir yöne evrildiği ileri sürüldü (Franco 2004). *Rationalism and Politics* şüpheciliği, geleneği korumayı hedeflerken, *On Being Conservative* (Muhafazakâr Olmak Üzerine), insanın bireyselliğe olan eğilimini aktarır. J.S.Mill'i andıran bir şekilde, Oakeshott, insanların kendi yaşam planlarını takip etmek istediklerin ve bu nedenle, devletin 'belirli faaliyetleri empoze etmeyi amaçlayan planlar' değil, 'genel davranış kuralları' tesis etmesi gerektiğini savundu. (1991: 424). Bununla birlikte, pek çok (Millci olmayan) liberalden farklı olarak, Oakeshott sınırlı devlet gerekliliğini soyut bir insan doğası teorisi ve soyut haklar üzerinden temellendirmez.

20. yüzyılın diğer önemli muhafazakâr düşünürleri arasında tarihçi Maurice Cowling ve filozof Anthony Quinton yer alır. Muhtemelen yaşayan en büyük muhafazakar düşünür, muhafazakarlığı üç kavrama dayandıran Roger Scruton'dur: otorite, bağlılık ve gelenek (Scruton 1980: 27). Scruton, Post-Hobbesçuluğu reddeder:

ortak kurumlar ve insan özgürlüğü anlayışının köklerini toplumsal sözleşmede bulmaz, bunlar toplumsal sözleşmeyi mümkün kılar. (1980: 30)

Scruton toplum bağlarını şununla karşılaştırır:

çocukların ebeveynlerine karşı davranışları... 'aşkın' [ve] bireysel tercihlerin ötesinde bir bağlıdır.(1980: 32)

Muhafazakârlığın yapılandırıcı (structuring) gelenek kavramı ve bunların Burke'ün sivil toplumdaki "küçük platolar" olarak adlandırdığı, aile, cemaat ve kiliseyi ihtivâ eden tarihsel,

devlet-dışı kurumlara riayet etmesi. Scruton, *The Meaning of Conservatism* adlı kitabını ‘serbest piyasa savunucuları’ tarafından ihanete uğrayan Tory değerlerinin kısmen Hegelci bir savunması’ olarak adlandırmıştır. Bu sadece kısmen Hegelcidir, çünkü Burke’ü muhafazakarlar göre tarih, Hegel’in gördüğü ahlaki veya ruhani yönden yoksundur. Ahlaki veya ruhsal ilerleme diye bir şey yoktur ve insanlar yalnızca savaş gibi bir kriz esnasında ortak bir hedefi paylaşabilirler.

3. Muhafazakarlığa Yönelik Eleştiriler

3.1 Hangi Gelenek? Komüniteryen Eleştiri

Görüldüğü üzere muhafazakarlar, devrimlerden tevaruz eden yerleşik düzenlere yönelik birçok farklı fikre sahiptir. Göreceli olmayan muhafazakarlık her zaman Sovyet sistemini (ne kadar uzun süre kalırsa kalsın) reddetmiştir ve Çin komünizmini reddetmeye de devam etmektedir. Göreceli olmayan muhafazakarlar açısından bu sistemler, uzun üredir devam edip de organik olarak evrilen kurumlar şeklinde görülmezler. Bu durumdan farklı olarak göreceli muhafazakarlar ise bu sistemleri (eğer yeterince uzun süredir devam etmekteyse) kabul etmektedirler. Bundan dolayı Oakeshott, *Rationalism in Politics* adlı kitabında Bolşevik devrimi tarafınca sürdürülen Rus otokrasi geleneğine göndermede bulunmuştur; bu “iyi” veya “kötü” bir gelenek değil, sadece Rusyanın aşına olduğu bir şeydir. Onun görüşüne göre geleneklerden kaçış yoktur ve toplumlar da oldukça rijiddir

Gordon Graham, muhafazakarların devrimci rejimleri tutarlı bir biçimde reddedemeyeceklerini savunmaktadır. Onların ideolojisi “kötülüğe göz yummaktan kaçınmaz” ve “sadece koşullar makul bir ölçüde iyi olduğunda önerilmektedir”.

Gerçek muhafazakarlık diğer ülkeler açısından çok az bir çekiciliğe sahip olan bir İngiliz doktrindir zira sadece İngiliz kurumları münasip (decent) birinin muhafazakar olmasına izin verecek kadar “münasip” olabilmektedir. (Graham 1986: 188-9)

Graham’ın, devletin bir “kurtuluş aracı (instrument of salvation)” olmadığı ve bizim de “siyasetten çok yüksek beklentilerimizin” olmaması gerektiği sonucuna varması muhafazakar bir görüştür (1986: 189). Ancak totaliteryenizme dönük muhafazakar tepki dingin bir karamsarlıktır —kötülüğe göz yummak değil, onun karşısında realist olmaktır. Burke gibi muhafazakarlar 1688 Devrimini desteklediklerinden, buradan hareketle onların şiddet içermeyen 1989 ayaklanmalarını da desteklemeleri gerekmektedir.

MacIntyre ve Sandel gibi modern komüniteryenler, “kısmen onu oluşturan ürünlerle de ilgili olan, geniş tarihsel bağlamlı, toplumsal olarak vücut bulmuş yaşayan gelenek” (MacIntyre, 2007: 222) olarak yorumlanması gerektiğini düşündükleri gelenek kavramını, onu “durağan” şekilde ele alan Burke’çülere terk eden liberal bireyciliği eleştirirken muhafazakarları yanlış yorumlamış olurlar.

MacIntyre için bizler, onun “geleneksel anlatılar” diye nitelendirdiği şeyler aracılığıyla yaşamlarımızı anlamlandırmaktayız ki bunlar akıl yürütmemize ve ahlaki yargılarda bulunmamıza yardımcı olan düşünce biçimleridir. Dolayısıyla bizler, liberal kozmopolitlerin düşündükleri kadar akletme ve hareket etme özgürlüğüne sahip değiliz (2007: 205). MacIntyre gibi komüniteryenler modern düşünürleri “Newman ve muhtemelen onu etkileyen Coleridge dışında” geleneklerin rasyonalitesine dair bir teori geliştiremedikleri için eleştirmektedir. (Burke’ün geleneği ve bireysel aklı çelişkili ilkeler olarak değerlendirdiğini gördük ancak bir kolektif akıl kavramını onaylamış olabilir (Beveridge ve Turnbull 1997).)

Tekrarlamak gerekirse, bu muhafazakarlığın yanlış yorumlanmasıdır. Muhafazakarlar Burke’ün gelenek kavramının durağan olmadığını ve onun tedrici değişimin önemini vurguladığını söyleyeceklerdir (Oakeshott ise MacIntyre gibi geleneğe yönelik sorgulayıcı bir tavır benimsemektedir). Bunun yanı sıra, liberal değerlere yönelik komüniteryen karşıtlık sınırlıdır ve dini hoşgörüsüzlüğün, tektipçiliğin yahut ataerkil otoritenin savunuculuğunu kapsamamaktadır (bkz Taylor 1977; Waldron 1992). Muhafazakar geleneğin komüniteryenizmden daha eski ve daha önemli olması hasebiyle liberalizm ile muhafazakarlık arasındaki tartışmaların, liberalizm ile komüniteryenizm arasındaki tartışmalardan daha mühim olduğu iddia edilebilir. (yine de “liberal komüniteryenizm” üzerine bkz Skorupski 2015). (Diğer bir husus ise geleneksel yöntemlerin her zaman en pratik yanıtları veremeyeceğidir (Scott 1998: 331).)

3.2 Liberal Eleştiriler

Liberaller, Burke’ün “Terör” konusundaki öngörülerini kabul ederken, Fransız Devrimi ile ilgili korkularını ise aşırı buldular. Onlar, Marksistlerin daha önceki “burjuva” devriminin tamamlamlayıcısı olarak gördükleri Ekim 1917 Bolşevik Devrimi ile karşılaştıklarında farklı bir pozisyon benimsediler. Bu nedenle muhafazakar tarihçi Richard Pipes, Fransız Terörünün "kısa süreli... karşı akım" olduğunu, Kızıl Terörün ise "rejimin temel bir unsuru" olduğunu

savunmaktadır. (Pipes 1990: 789; bkz: yazının daha önceki kısımlarında bulunan devrimci ütopyacılık tartışmasındaki Troçki alıntısı)

Muhafazakarlar “atomistik” liberalizmi eleştirmektedirler zira o; toplumu, kimliğini organik bir topluluk aracılığıyla kazanmaktan ziyade rasyonel normlar ve soyut yasalar ile bir arada tutulan “kendi menfaatini önceleyen bireylerin” basit bir toplamı olarak değerlendirmektedir. Tıpkı komüniteryenler gibi muhafazakarlar da soyut hakların öncelenmesine karşı çıkmaktadırlar. Liberaller'e göre "atomizm" şudur: Her ne kadar toplumu insanlar oluştursa da bireylerin Rawls'un da dediği gibi "kendi iddialarını kendileri doğrulayan kaynaklardır". Bu iddialar, daha büyük toplumsal yapılar tarafından doğrulanmayı gerektirmezler. (Mill’ci liberalizm muhafazakarların bu rasyonalizm temelli eleştirilerine daha az maruz kalır).

Gamble’ın da dediği gibi, Oakeshott, liberalizmin evrensel iddialarını reddetmektedir zira o sadece İngiliz siyasal tecrübesine dayanan iddialar ile ilgilenmektedir.

3.3. Sol Eleştiriler

Çoğu sol eleştirmene göre, muhafazakarlık ‘örgütlü bencilliktir’ (Honderich 2005: 302). Minogue’nin ifadesiyle;

bir muhafazakar, kendi kültürünün kaynaklarından yararlanır ve daha iyi bir yaşam vaat eden büyük değişikliklerin peşinde koşmaz. (2009);

Sosyalist eleştirmenler bunu fakirlik içinde yaşayanların pek çok kaynağın ‘keyfini sürmelerinin’ hiç de mümkün olmadığını ve bu yüzden büyük değişikliklere dönük herhangi bir hedefin de ‘rahat durmamak’ olarak görülemeyeceğini söyleyerek yanıt verirler. Sosyalist bir eleştirmen, Oakeshott muhafazakarlığı şimdinin keyfini sürmeye dönük bir ‘eğilim’ olarak tanımladığında, 1840’ların Manchester fabrika işçilerinin veya çağdaş Mumbai veya Mexico City’deki gecekondu sakinlerinin keyfini sürecektir çok az şey bulacağına işaret eder. O’Hear’ın belirttiği gibi, toplumu kusurlarla dolu görenlerin değişime karşı muhafazakar direnişe karşı tahammülü yoktur, zira, onlar için, insan cehaletine ya da geleneksel bilgelige yapılan muhafazakar vurgu olsa olsa bir kaçıdır.

Sosyalistler statükonun kendisinin bir inşa olduğuna dikkat çekerler. Bu aslında Kant’ın görüşüdür:

Politikacılarımızın bize söylediği gibi, insanları oldukları gibi kabul etmeliyiz, dünyanın ukala bilgiçleri veya iyi huylu hayalperestlere göre olması gerektiği gibi değil. Fakat insanların, adil olmayan bir zorlama ile, devletlerin gayet rahatça yapabilecekleri haince tasarılar ile değiştirilmiş hallerini de kabul etmek gerekir. (Kant 1792)

Neiman'a göre, tecrübelerimizin büyük bölümü... tam da bunun kaçınılmaz olduğunu söyleyen insanlara fayda sağlayan bir toplumsal sistemi sürdürmek için... çoğunlukla tasarlanarak inşa edilmiştir... (Neiman 2011: 148–9)

Ayrıca Neiman, 'insan haklarının bize [Burke] 'ün tasavvur edebileceğinden çok daha yol gösterici hale geldiği[nden]' (Neiman 2011: 148) bahseder. Marksistler, Burke'ün, tüm toplumsal süreçler ve kurumların birbirine bağlı olduğu için değişimin ihtiyatlı olması gerektiği fikrini reddederler; bunun yerine kişinin bir şeyi değiştirmek için her şeyi değiştirmesi gerektiği sonucuna varırlar. Louis *Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire*'inde Marx için gelenek ölü bir yükten ibarettir.

İnsanlar kendi tarihlerini yazarlar, ancak kendi seçtikleri koşullar altında [değil]... Tüm ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kabus gibi çöker. (Marx 1852: 15)

Ancak sol yazarlar bazı muhafazakar fikirlerde değer buldular. Raymond Williams'ın *Kültür ve Toplum'u* (1971), Burke'den çıkarılabilecek dersleri göstererek başlar. Sol görüşlü pek çok kişi değişimin ancak yavaş yavaş olabileceği sonucunu reddetmelerine rağmen, muhafazakarlığın rasyonel planlamaya olan güvensizliğini paylaşırlar. Lenin, öncü bir uzmanlar grubu vasıtasıyla sosyalist bir plan dayatmayı hedeflerken, Marksist eleştirmenleri Luxemburg ve Kollontai, devrimci vazifelerin peşinen bilinemezliğini savundular:

Çabanın belirsizliği göz önüne alındığında, çok sayıda deney ve girişim, hangi saldırı biçimlerinin verimli olduğunu en iyi şekilde ortaya çıkaracaktır... ve yaratıcı, bilinçli... ve güçlü bir işçi sınıfı üretecektir. (Scott 1998: 187–9)

Bu görüşe göre, radikal değişimin sabit bir planı içermesi gerekmez. (G.A. Cohen, 4. bölümde göreceğimiz gibi muhafazakar fikirleri kıymetli gören başka bir Marksist yazardır.)

3.4. Tikelci Şüphencilik Tutarlılığı

Lord Hugh Cecil, modern muhafazakarlık içinde fitrî[innate, doğuştan gelen] muhafazakarlık dediği bir şey varsayar: tüm insanlarda bir dereceye kadar bulunan psikolojik bir özellik (Cecil 1912). C.D Broad için bunun iki veçhesi vardır:

Daha kıymetli kanada [rasyonel şüphecilik] göre, toplumsal sorunlar o kadar karmaşıktır ki herhangi bir değişim planında bazı faktörlerin göz ardı edilmesi kuvvetle muhtemeldir... Daha az saygı duyulan kanatsa [zihinsel atalet] yeniliğin her türlüsüne karşı hoşnutsuzdur.

Şöyle devam eder:Herkesçe bilinen kötülükleri ortadan kaldırmayı teklif eden bir planı reddetmenin bir nedeni olarak akılcı şüphecilik, iki olasılığı içerir. Birincisi ... sosyal ilişkiler o kadar karmaşık ki, belirli bir sosyal değişimin tüm etkilerinin önceden görülmesi çok mümkün değildir. Ama... Öngörülemeyen etkilerin iyiden çok kötü olma ihtimalinin daha yüksek olduğu yargısına varabilmek için belli bir zemine sahip olmalıyız... bu yargı, herhangi bir tikel müdahalenin bilinen etkilerinin doğasına dayanmaz [ancak yalnızca] bazı genel önermelere dayanır, örneğin: Herhangi bir sosyal değişimin öngörülemeyen etkilerinin iyi olmasından daha kötü olması muhtemeldir. [Bunu] düşünmek için hiçbir neden yok. (Broad 1913: 397)

Broad, her felsefi pozisyonun, kendi tanımlayıcı iddialarına kendi yöntemiyle nasıl yaklaşması gerektiği sorunuyla karşı karşıya olduğundan bahsediyor: marksizmin bizatihi tarihsel olarak koşullandırılmış olup olmadığı veya mantıksal pozitivizmin doğrulama ilkesinin kendisinin doğrulanabilir olup olmadığı soruları gibi. Muhafazakarlar, genel bir reçetenin olmadığını vurgularlar ama kendi genel reçetelerini sorgulamak zorundadırlarlar: ‘genel reçeteler yoktur’.

Muhafazakârlık, bu nedenle, bireysel ve sarîh bir toplum bilgisinin olasılığı hususunda aşırı derecede kötümser görünmektedir. Toplumla ilgili öğrenebileceğimiz bazı şeyler var – ve örneğin hükümetin ekonomi politikası haklı olarak onları bulmaya adanmış görünüyor. Muhafazakarlar, radikal değişimin bazen kabul edilebilir olduğunu kabul etmelidir; örneğin kadınlara oy hakkının verilmesi gibi bazı büyük değişiklikler iyidir. Bunlara hazırlıklı olmak gerekir – 1832 ile karşılaştırıldığında 1918 Britanya’sının durumu gibi–ve değişime hazırlıklı olmak onu daha az radikal yapar. Muhafazakârların ısrar edeceği şey, devrimci dönüşümün kabul edilemez olduğudur.

4.Kültürel Muhafazakarlık ve Muhafaza

Özellikle yeşil politikanın ortaya çıkışından bu yana, ekolojik muhafazayı savunan muhafazakarlar ortaya çıkmıştır. Scruton, ‘muhafazakârlık ve muhafazanın’, esasen kaynakların idaresi politikasının iki veçhesi olduğunu savunur; bunlara yasalar, gelenekler ve kurumlarda tecessüm eden sosyal sermaye ve çevrenin maddi sermayesi dahildir. (Scruton 2007). Daha az fark edilen bir paralellik de iki karşıtlık arasındadır: kültürel korumaya karşı modernizm ve muhafazakarlığa karşı devrimci Jakobenzizm (Cohen 2007, Diğer İnternet Kaynağı). Örneğin, Britanya’da II.Dünya Savaşı’nda zarar gören restore edilebilir hasarlı yapılar baştan savma ve ucuz modernist planlara yer açmak için yıkıldılar. Benzer şekilde, Kıta Avrupasının klasik müzik bestecileri tüm gelenekleri reddederek 1945 senesini ‘milat’[*year zero*] olarak ele aldılar. Muhafazakarlar her iki gelişmeyi de eleştireceklerdir.

Onde gelen modernist şairlerden T.S. Eliot (1888–1965) da önemli bir muhafazakar düşünür olması hasebiyle ikircikli bir konuma sahiptir. ‘Gelenek ve Bireysel Yetenek’ (1919) adlı makalesinde, gerçek özgünlüğün bir müze kalıntısında değil, modern dünyada ‘canlı’ bir bütün olan gelenek içinde mümkün olduğunu savundu (Eliot 1919; bkz. Hamilton 2009). Eliot’un sanatsal gelenek anlayışı ve bununla ilişkili ‘yaşayan’ klasik kavramı muhafazakar bir ‘canlı’ gelenek fikrini aydınlatmaya yardımcı olur – klasik, zamana meydan okuyan bir şeydir ve sürekli bir referans merkezidir. "Ölü klasikler" ya da "ölü gelenekler" vardır - Rönesans dönemiyle beraber sona eren Gregoryen ilahileri gibi katı repertuarlara sahip sanatlar vardır. Buna karşılık, Batı sanat müziğinin 18. yüzyıldan günümüze geliştiği şekliyle klasik repertuarı açık ve esnektir. Koşullar uygun olduğunda, çağdaş kültürde canlı bir mevcudiyet olarak işleyebilir. Daha düşük yücelikte bir estetik seviyede, benzer şekilde smokinin de ‘canlı’ bir terzilik klasiği olduğu söylenebilir.

Bu kültürel sorunlar G.A. Cohen’in siyasal ve kültürel alanlardaki muhafazakarlık üzerine çalışmasında merkezi bir yer teşkil eder. Cohen, Burkeçü muhafazakârlıkta liberalizm ve sosyalizmle uyumlu bir hakikat payı olduğunu savunur. Başka bir deyişle, bazı şeylerin verili kabul edilmesi gerektiğini iddia eder:

her şeyin amaçlarımıza ve gereksinimlerimize göre şekillendirilebileceğine veya şekillendirilmesi gerektiğine dönük [rasyonalist iddia] ... aslı değeri zedeler ve kendi manevi gereksinimlerimizle çelişir. (2007: 9)

Bu anlamda, herkes bir dereceye kadar muhafazakârdır - örneğin, elektronik ödeme yerine cebinde nakit olmasını tercih edenler. Dolayısıyla William Morris temelinde bir sosyalizm,

planlamacıların ve kalkınmacıların çevreye yaptıklarını reddetme konusunda muhafazakardır; Robert Conquest'in 'herkesin en iyi bildiği şey konusunda muhafazakar olduğu'nu (Kates 2014) söylediği iddia edilir. Doğal çevrenin muhafazası Victoria dönemine dayanır.. Camden Society, Viktoryen Cambridge'in ilk dönemlerinde, Gotik kiliselerin ve diğer kamu binalarının 'düzgün' ve 'ulvî' bir tarzda inşası ve restorasyonu ile ilgileniyordu. 19. yüzyılın sonlarında, William Morris'in 'anti-scrape' kampanyası, farklı dönemlere ait güzel binaların birbirini tamamladığı ve bunlara değer verilmesi gerektiği fikrini ortaya attı. Morris, eski kamu binalarının tarihinden zevk almamız ve onları bozulmamış bir mükemmellik durumuna ırcâ etmeye çalışmamamız gerektiğini savundu.

Morris'in konumu, Cohen'ci anlamda muhafazakardır. Cohen'e göre muhafazakarlar, değeri maksimize etmek yerine belli başlı değerli şeyleri korumayı hedefler. Bu, 'enerjinin korunması'ndan ziyade 'değerin korunması'dır.

Değerli bir şeyi yok ettikten sonra onu aynı değerde bir şeyle değiştirdiğinizde değer kendisi korunur. Muhafazakar siyaset, değer ölçütlerini yüksek tutmak değil, şu anda bu ölçütlere katkıda bulunan şeyleri korumaktır. (2007: 10, Diğer İnternet Kaynakları)

Bu anlamda muhafazakarlık, faydayı maksimize eden sonuççuluğu dışlamaktadır:

Bir muhafazakârın aksine, bir faydacı, şu anda sahip olduklarımıza bedelsiz olarak beş birim değer içeren bir şey eklemek ile beş değerinde bir şeyi yok etme pahasına on birim değerinde bir şey eklemek arasında bir fark görmez. (Cohen 2007: 15, Diğer İnternet Kaynakları)

Bu anlamda muhafazakârlık, belli bir değere sahip şeyleri feda etmemek için maddi değeri gözden çıkarır, bu yüzden nispeten pahalı bir zevk olarak görülebilir.

Cohen, muhafazakarların yeni iyi şeyleri muhafazakar olmayanlar kadar hoş karşılamadığını iddia eder. Bir kişi hem Bizans ikonlarına kadimliğinden hem de Frank Gehry'nin mimarisine yeniliğinden ötürü hayran kalabilir. Ancak Cohen devam ediyor, muhafazakarlar modernleşmeyi genel olarak faydalı olarak görebilirken, kaybedilenlere ağıt yakarlar - görkemli yeni bir binaya hayranlık duyarken eski hali için üzülmeler. Cohen, hem piyasa ekonomisi hem de devlet planlamasının 'duygusal' veya kişisel değere aykırı olduğunu savunur.

Bazı planlamacılar bir binanın varlığının onu korumak için bir neden olduğunu kabul edebilir, der Cohen, ama genellikle daha başka noktaları da göz önüne almak zorundadırlar– binanın iyi durumda olup olmadığı yada çoğunluğun kalmasını isteyip istemediği. Ancak çoğunluğun onu korumasının nedeni bu değildir:

Pazar ve planlama mantığı, insanların sadece arzularının tatminini değil, belirli kıymeti olan şeyleri istedikleri gerçeğine ters düşmektedir... piyasa çılgınlığı son derece anti-muhafazakardır... Her şeyin mükemmel olmasını istiyorsanız, hiçbir şey iyi olmayacak. Eğer bir şey iyiye... Bazı şeyler sadece orada olmalıdır. (2012: 27)

Cohen, belirli şeyleri koruma arzumuza ilişkin açıklamasında Burke'ü takip eder: Bazı şeylere bağlıyızdır zir bir şeye ait olmamız gerekmektedir... Katedralleri sadece güzel oldukları için değil, aynı zamanda geçmişimizin bir parçası oldukları için de tutuyoruz... [Biz] hususi geçmişimize herhangi bir geçmiş kültüre nasıl saygı duyuyorsak aynı ölçüde (ama daha kişisel bir şekilde) değer veriyoruz. [Burke'ün] bahsettiği 'yaşayanlar, ölenler ve doğacak olanlar arasındaki ... ortaklığın' bir parçası olmak istiyoruz (Cohen 2007: 28, Diğer İnternet Kaynakları)

Cohen, burada tüm tarafların 'değerin' nasıl ölçüleceği ve dolayısıyla değer derecelendirilmesine neyin katkıda bulunduğu konusunda hemfikir olduğunu varsayar. Ancak rölativist/göreceli muhafazakarlar, toplumsal olarak baskın değer ölçütlerini kabul etseler de, iç tutarsızlık veya pratiklikten yoksunluk temelinde bunları parça parça gözden geçirseler de, rölativist olmayan muhafazakarlar bu değer ölçülebilirliğini reddedebilirler.

Cohen'in muhafazakar modeli, Ortaçağ İngiliz kasabaları ve binaları – hususen kiliseler – tarafından sergilenen ve organik siyasi gelişme tarzıyla paralellik gösteren bütünsel gelişmeye olumlu bakacaktır. Bu model, bireysel bir yaratıcıyı içeren bir plan konseptini reddeder. Esasen, görünüşe göre kasaba veya binalar bir plan olmadan, nesiller boyunca ve çoğu zaman stilistik bir tutarlılıktan uzak şekilde gelişirler. Bir bina olarak kilise –veya muhafazakar modelde, bir toplum– organizmaya benzer, görünüşe göre bu, bireysel kasti eylemin değil, doğal bir evrimin ürünüdür. Ortaçağ yerel İngiliz kiliselerinin çoğu tek bir tasarıma göre inşa edilmedi ancak ekleme ve çıkarmalar vasıtasıyla geliştirildi. Orta Çağ'da mimarlık mesleği yoktu. Planları ustabaşılar tarafından yapılmakla beraber inşaattan önce tasarlanmış, genel bir şemanın ne derece mevcut olduğu da ayrı bir tartışma konusudur:

Bir kilise binası doğası gereği muhafazakârdır ve olağanüstü müdahaleler haricinde çok yavaş değişmiştir. En azından 12. yüzyılın sonlarında kiliselerin büyük bir kısmı kurulmuştu, çoğu 1089 tarihli *Doomsday* sayımında görülüyor. Bu erken dönem yapılarının unsurları, genellikle kapı girişlerinde veya kulelerin zemininde varlığını sürdüren tipik yuvarlak kemerler ve Norman tarzı devasa duvarlardır. Zaman içinde yapılan eklemeler arasında yeniden inşa edilmiş bir pencere, yeni bir vaftiz yazısı, bir mezar heykeli veya din adamları için farklı dindarlık ve üslup evrelerine delalet eden bir dizi oyulmuş ahşap koro sahnesi olabilir (Stanbury and Raguin 2009, Diğer İnternet Kaynakları)

Scruton kamusal alan bahsinde muhafazakar siyasi düşünceyle paralelliklere değinmektedir. (Scruton 1994).

Scruton, yerel bir mimariyi[architecture as a vernacular] savunur. Bu Rönesans'tan itibaren kent kültürü üzerine eserlerle başlayan, müstakil inşa tarzını bütüne tabi kılan, kentsel ölçekli kamusal bir sanat formudur. Scruton, bunu bilinçli planlamayla tabi şekilde gerçekleştiren modellerin aksine, ideal bir rekabetçi piyasanın kendini düzenlemesine benzer bir süreç olarak tasavvur eder. Adam Smith'in görünmez el metaforunu kentsel düzenin ortaya çıkışına uygular. Gropius, Le Corbusier ve diğer modernistlerin ütöpik, toplumsal devrimci vizyonlarını reddeder. Bu yazarlar, Scruton'un yerelciliğine karşıt bir şekilde bir şekilde mimariyi ve 'salt' binayı keskin bir şekilde ayırırlar. Scruton, (1994) planlamanın olsa olsa güdük kaldığı ve planlamacı açısından çok az 'kamusal alana' sahip olan North Kensington gibi Londra semtlerinin aslında 'fazlasıyla kamusal' olduğunu ileri sürer (1994).

Mimarlık ve estetikteki tartışma, siyasi alandaki tartışmalarla paraleldir. Cohen'ci anlamında kültürel veya sanatsal muhafazakarlık geçmişteki her şeyi mi muhafaza ediyor yoksa sadece iyi olanı mı? Muhafazakârlığın en derin biçimi olduğunu iddia ettiğim rölativist olmayan muhafazakârlık için, geçmiş şeylerin kısmen de olsa canlı bir gelenekteki paylarını hesaba katacak bir değer ölçütü olmalıdır. Böyle bir ölçütü geliştirmek ve savunmak, muhafazakar düşünürlerin hem siyasi hem de kültürel alanlarda karşılaştığı en büyük zorluklardan biridir.

KAYNAKÇA

- Abel, C. (ed.), 2010, *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, Imprint Academic.
- Alexander, J., 2013, "The Contradictions of Conservatism", *Government and Opposition*, 48(4): 594–615.
- Anderson, P., 1992, "The Intransigent Right at the End of the Century" in *London Review of Books*, 14(18): 7–11, also in *Spectrum*, London: Verso, 2005.
- Appiah, K., 2001, "Liberalism, Individuality and Identity", *Critical Inquiry*, 27(2): 305–332.
- Arnold, M., 1993, *Culture and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, J.R., 1979, "Oakeshott on politics", *The Journal of Politics*, 41(1): 150–168.
- Ashford, N., 1990, "Michael Oakeshott and the Conservative Disposition", *The Intercollegiate Review*, 25: 39–50.
- Aughey, A., G. Jones, and W.T.M. Riches, 1992, *The conservative tradition in Britain and the United States*, London: Pinter.
- Bayly, C., 2004, *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons*, Oxford: Blackwell.
- Beiser, F., 1992, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800*, Harvard: Harvard University Press.
- Beveridge, C. and R. Turnbull, 1997, *Scotland After Enlightenment*, Edinburgh: Polygon.
- Botwinick, A., 2011, *Michael Oakeshott's Skepticism*, Princeton: Princeton University Press.
- Boucher, D. and J. Vincent, 2012, *British Idealism: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum.
- Bourke, R., 2014, "Burke, Enlightenment and Romanticism", in Dwan and Insole 2012: 27–40.
- , 2018, "What is conservatism? History, ideology, party", *European Journal of Political Theory*, 17:449–75.

Broad, C.D., 1913, “Lord Hugh Cecil’s ‘Conservatism’”, *International Journal of Ethics*, 23(4): 396–418.

—, 1930, *Five Types of Ethical Theory*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Burke, E., 1987 [1790], *Reflections on the Revolution in France*, J. G. A. Pocock (ed.) Cambridge, MA: Hackett.

—, [SW IV], *Select Works of Edmund Burke (Volume IV: Miscellaneous Writings)*, Indianapolis: Liberty Fund, 1999.

—, [WS III], *The Writings and Speeches of Edmund Burke (Volume III: Party, Parliament and the American War–1794)*, Oxford: Clarendon, 1996.

—, [WS VIII], *The Writings and Speeches of Edmund Burke (Volume VIII: The French Revolution 1790–1794)*, Oxford: Clarendon, 1990.

—, 1791, “Letter From The New To The Old Whigs”, in *Selected Prose of Edmund Burke*, edited and introduced by Philip Magnus, 1948. [Burke 1791 available online, accessed 2012]

Cain, J., 2003, “An Experiment in Honesty: Samuel Taylor Coleridge’s *The Friend*”, *Modern Age*, 45(4): 295–304; [Cain 2003 available online]

Calleo, D., 1966, *Coleridge and the Idea of the Modern State*, New Haven and London: Yale University Press.

Canavan, F., 1960, *The Political Reason of Edmund Burke*, Durham N.C.: Duke University Press,

Cecil, Lord H., 1912, *Conservatism*, London: Williams and Norgate.

Chang, Ha Joon, 2003, *Globalisation, Economic Development and the Role of the State*, London: Zed.

Chesterton, G.K., 2012, *Orthodoxy*, London: Simon and Brown.

Cheyne, P., (ed.), 2017, *Coleridge and Contemplation: Poetics, Philosophy, Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Churchill, W., 1932, “Consistency in Politics”, in *Thoughts and Adventures*, London: Norton, 1992.

Claeys, G., 2007, *The French Revolution Debate in Britain: The Origins of Modern Politics*, London: Palgrave Macmillan.

Clark, J.C.D., 2001, "Introduction" to *Edmund Burke: Reflections on the Revolution in France: A Critical Edition*, Stanford: Stanford University Press.

—, 2007, "The Enlightenment, Religion and Edmund Burke", *Studies in Burke and the Eighteenth Century*, 21: 9–38.

Cobban, A., 1960, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A study of the political and social thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, London: George Allen & Unwin, 2nd edition

Cohen, G.A., 2011, "Rescuing Conservatism", in R. Jay Wallace, Rahul Kumar, and Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*, Oxford: Oxford University Press, 203–230.

Coleridge, S.T., 1812, *The Friend: Series of Essays*, London: Gale and Curtis.

—, 1817, *A Lay Sermon*, R. White (ed.), London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

—, 1829, *Aids To Reflection in the Formation of a Manly Character*, Bedford MA: Applewood Books, reprint of 1829 edition.

—, 1830, *On the Constitution of Church and State*, London: Bradbury and Dent.

—, [CW], *Collected Works*, Vol. IV, London, 1969.

Collini, S., 1992, "The ordinary experience of civilized life: Sidgwick's politics and the method of reflective analysis", in B. Schultz (ed.), *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992: 333–368.

Cowling, M., 1963, *Mill and Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, 2004, *Religion and Public Doctrine in Modern England: Volume 3, Accommodations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Craig, D., 2012, "Burke and the Constitution", in Dwan and Insole 2012: 104–116.

Cressy, D., 2006, *England On Edge: Crisis and Revolution: 1640–42*, Oxford: Oxford University Press.

Cristi, F., 1989, "Hegel's Conservative Liberalism", *Canadian Journal of Political Science*, 22(4) 617–38.

Cruise O'Brien, C., 1992, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, London: Sinclair-Stevenson.

Dancy, J., 2004, *Ethics Without Principles*, Oxford: Oxford University Press.

Deane, S., 2012, "Burke in the United States", in Dwan and Insole 2012: 221–234.

De Tocqueville, A., 1856, *The Old Regime and the French Revolution*, New York: Doubleday, 1955.

—, 1835/1840, *Democracy in America*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 2003.

Disraeli, B., 1845, *Sybil*, London: Henry Colburn.

Duncan, G., 1973, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dwan, D. and C. Insole (ed.), 2012, *Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dyer, C., 2002, *Making A Living in the Middle Ages: the people of Britain, 850–1520*, Yale: Yale University Press.

Eccleshall, R., 1992, "Michael Oakeshott and Sceptical Conservatism", in L. Tivey & A. Wright (eds.), *Political Thought since 1945*, Cheltenham: Elgar Publishing, 1992.

— (ed.), 1990, *English Conservatism since the Restoration: An Introduction and Anthology*, London: Unwin Hyman.

Edwards, P., 2009, "Coleridge on Politics and Religion", in F. Burwick (ed.), 2009, *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford: Oxford University Press.

Eliot, T.S., 1919, "Tradition and the Individual Talent", in *Selected Essays*, London: Faber, 1999.

Feinberg, J., 1973, "Duty and Obligation in the Non-Ideal World: Review of Rawls's Theory of Justice", *Journal of Philosophy*, 70(9): 263–275.

Ferguson, N., 2012, “Why the young should welcome austerity”, BBC Reith Lecture #1, 17 June 2012. [Ferguson 2012 available online]

Fieser, J. (ed.), 2005, *Early Responses to Hume’s Life And Reputation: Vols. 9 and, 10*, London: Continuum.

Fine, R., 2001, *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*, London: Routledge.

Floyd, J. and S. Shieh (eds.), 2001, *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Franco, P., 1990, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, Yale: Yale University Press.

—, 1999, *Hegel’s Philosophy of Freedom*, New Haven and London: Yale University Press.

Franco, P., 2004, *Michael Oakeshott: An Introduction*, Yale: Yale University Press.

Franco, P. and L. Marsh (eds.), 2012, *A Companion to Michael Oakeshott*, University Park, PA: Penn State University Press.

Freeden, M., 1998, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford: Oxford University Press.

Gamble, A., 2012, “Oakeshott’s Ideological Politics: conservative or liberal”, in E. Podoksik 2012: 153–176.

Gewirth, A., 1983, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago: Chicago University Press.

Gilmour, I., 1978, *Inside Right: A Study of Conservatism*, London: Quartet Books.

Graham, G., 1986, *Politics In Its Place*, Oxford: Oxford University Press.

Gray, G., 1998, *Hayek on Liberty*, 3rd ed., London: Routledge.

Gray, J., 1995, *Liberalism, Milton Keynes*: Open University Press.

—, 1997, “The Undoing of Conservatism” in *his Enlightenment’s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge.

—, 2010, *Gray’s Anatomy: Selected Writings*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Gregory, A., 2002, *Coleridge and the Conservative Imagination*, Macon, Georgia: Mercer University Press, especially Ch. 1.

Hamilton, A., 2007, “J.S. Mill and Democracy: Classical Liberalism’s Elitist Response”, in E. Kofmel (ed.), *Anti-Democratic Thought*, London: Imprint Academic.

—, 2009, “Scruton’s Philosophy of Culture: Elitism, Populism, and Classic Art”, *British Journal of Aesthetics* 49(4): 389–404.

—, 2013, *The Self In Question*, London: Palgrave Macmillan.

—, 2017, “Coleridge and Conservatism: The Contemplation Of An Idea”, in Cheyne 2017: 143–68.

—, forthcoming, “Conservatism As Illiberalism”, in Andras Sajo, Stephen Holmes and Renata Uitz (eds.), *Routledge Companion to Illiberalism*, London: Routledge.

Hampsher-Monk, I., 1992, *A History of Modern Political Thought*, Oxford: Blackwell, Ch. VI.

—, 1998, “Burke” in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London: Routledge.

—, 2012, “Reflections on the Revolution in France”, in Dwan and Insole 2012: 195–208.

Harris, I., 1993, “Paine and Burke: God, nature and politics”, in M. Bentley (ed.), *Public and Private Doctrine: Essays in British History Presented to Maurice Cowling*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993: 34–62.

Harris, J., 2013, “Spare a thought for the late unlamented one-nation Tory”, *The Guardian*, 14 April 2013. Harris 2013 available online

Hartz, L., 1955, *The Liberal Tradition in America*, New York: Harcourt Brace.

Haraszti, Z., 1952, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, D., 2005, *A Brief History of Neo-liberalism*, Oxford: Oxford University Press.

Havers, G., 2005, “Leo Strauss, Willmoore Kendall and the Meaning of Conservatism”, *Humanitas*, 18(1–2): 5–25.

Hayek, F., 1960, “Why I Am Not A Conservative”, Appendix to *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.

—, 1946, *Individualism: True and False*, The Twelfth Finlay Lecture, Oxford: B. H. Blackwell.

Hegel, G., 1822–1830, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

—, 1821, *Elements of the Philosophy of Right*, Allen Wood (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—, [PW], *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Herzog, D., 1991, “Puzzling through Burke”, *Political Theory*, 19(3): 336–63.

Himmelfarb, G., 1987, “Who Now Reads Macaulay?” in her *The New History and the Old*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004: 166–177

—, 2006, “Michael Oakeshott: The Conservative Disposition”, in Himmelfarb 2006c: 227–246

—, 2006a, “Benjamin Disraeli: The Tory Imagination”, in Himmelfarb 2006c: 87–111

—, 2006b, “John Stuart Mill: The Other Mill”, in Himmelfarb 2006c: 112–138.

—, 2006c, *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Lionel Trilling*, Chicago: Ivan R. Dee.

—, 2008a, “Edmund Burke’s Enlightenment”, in her *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, London: Vintage, 2008: 71–92

—, 2008b, “Edmund Burke’s Reflections on the Revolution in France”, C-Span taped speech, Program ID: 281723-1, first aired Nov. 1, 2008. [Himmelfarb 1987 available online (accessed 2012)]

Hitchens, C., 2011, “Edmund Burke: Reactionary Prophet”, in his *Arguably*, London: Atlantic Books: 152–164

Hobhouse, L., 1964 [1911], *Liberalism*, New York: Oxford University Press U.S.A. (first published, 1911).

Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, S., 1993, *The Anatomy of Illiberalism*, Harvard: Harvard University Press

Honderich, T., 2005, *Conservatism: Burke, Nozick, Bush, Blair?*, London: Pluto Press.

Hoppit, J., 2000, *A Land of Liberty: England 1689–1727*, Oxford: Oxford University Press.

Insole, C., 2012a, “Burke and the Natural Law”, in Dwan and Insole 2012: 117–130.

Israel, J., 2002, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford: Oxford University Press.

Kant, I., 1792, *On the Old Saw: That May Be Right in Theory, But It Won’t Work in Practice*, E. B. Ashton (trans.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.

Kates, S., 2014, “America, the Big Dumb Ox”, *Quadrant* online, Jan 14, 2014. [Kates 2014 available online]

Jones, E., 2017, *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism: An Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press.

Kekes, J., 1997, “What is Conservatism?” *Philosophy*, 72(281): 351–374.

—, 1998, *A Case for Conservatism*, London: Cornell University Press.

Kendal, W. and G. Carey, 1964, “Towards a definition of ‘Conservatism’”, *The Journal of Politics*, 26(2): 406–22.

Kirk, R., 1954, *The Conservative Mind*, London: BN Publishing, 2008.

Kloppenber, J., 1992, “Rethinking tradition: Sidgwick and the philosophy of the *via media*”, in Schultz 1992: 369–395.

Kramnick, I., 1977, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, New York: Basic Books.

Lebrun, R., 1988, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant* by McGill-Queen’s University Press.

Livingston, D., 1995, “On Hume’s Conservatism”, *Hume Studies*, XXI(2):151-164.

Lock, F.P., 2006, *Edmund Burke, Volume II: 1784–97*, Oxford: Oxford University Press.

Maciag, D., 2013, *Edmund Burke in America: The Contested Career of the Father of Modern Conservatism*, London: Cornell University Press.

MacIntyre, A., 2007, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 3rd edition.

Macpherson, C.B., 1980, *Burke*, Oxford: Oxford University Press.

Marx, K., 1852, *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, New York: International, 1972.

—, 1867, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg: Meissner.

Mill, James, 1817, *The History of British India*, H. Wilson (ed.), London: Routledge/Thoemmes, 1997.

—, 1858, *History of India*, London: James Madden.

Mill, J.S., [CW], *Collected Works: Vol. I*, London: Routledge, 2009.

Minogue, Kenneth, 1998, “Oakeshott,” in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London: Routledge.

—, 2009, “The Elusive Oakeshott”, *The American Conservative*, October 1, available online.

Minor, H., and M. Blain (eds.), forthcoming, *Collaborative Arts Practices: Documenting Performance*, London: Macmillan.

Moggach, D., 2013, “German Idealism and Marx”, in N. Boyle (ed.), *The Impact of Idealism Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press: 82–107.

Mount, F., 2014, “No Theatricals”: review of *The Intellectual Life of Edmund Burke from the Sublime and Beautiful to American Independence* by D. Bromwich, *London Review of Books*, 36(16): 14–17.

Muller, Z., 1997, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from Hume to the Present*, Princeton: Princeton University Press.

Neiman, S., 2001, “Sure Path of a Science: Kant in the Analytic Tradition”, in Floyd and Shieh 2001: 291–313.

—, 2011, *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, London: Vintage

Nisbet, R., 1986, *Conservatism*, Milton Keynes: Open University Press.

Norman, J., 2013, *Edmund Burke: The First Conservative*, London: Collins.

North, M., 1991, *The Political Aesthetic of Yeats, Eliot, and Pound*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, R., 1977, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.

Oakeshott, M., 1991, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press. Expanded edition of the 1962 work.

O'Hear, Anthony, 1998, "Conservatism," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London: Routledge.

O'Sullivan, N., 2003, "Conservatism", in *The Cambridge History of 20th century Political Thought*, T. Ball and R. Bellamy (ed.): 151–65.

—, 1976, *Conservatism*, London: J.M. Dent & Sons.

Paine, T., [1791], *Rights of Man*, in *Rights of Man, Common Sense, and other political writings*, Mark Philp (ed.), Oxford: Oxford Paperbacks, 2008.

Parkin, C., 1956, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perkins, Mary Anne, 1998, "Coleridge" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London: Routledge.

Pipes, R., 1990, *The Russian Revolution, 1899–1919*, London: Harvill Press.

Pocock, J., 1987, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, 1989, "Burke and the Ancient Constitution", in his *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1971: 202–232.

—, 1994, “The devil has two horns”, review of *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* by Conor Cruise O’Brien, 1992, London Review of Books, 16(4): 9–11. [Pocock 1994 available online]

—, 1999, *Barbarism and Religion Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press.

Podoksik, E. (ed.), 2012, *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge: Cambridge University Press.

Quinton, A., 1978, *The Politics of Imperfection : the Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*, London: Faber.

Ripley, R., 1965, “Adams, Burke and Eighteenth Century Conservatism”, *Political Science Quarterly*, 80(2):216–235.

Robin, C., 2010, “Conservatism and Counterrevolution”, *Raritan*, 30(1): 1–17.

Rothschild, E., 2001, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard: Harvard University Press.

Schiller, F., 1990 [1794], *Letters Upon the Aesthetic Education Of Man*, Hayes Barton Press.

Schultz, B. (ed.), 1992, *Essays on Sidgwick*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, J., 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven and Yale: Yale University Press.

Scruton, R., 1980, *The Meaning of Conservatism*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin

—, 1994, *The Classical Vernacular: Architectural Principles in an Age of Nihilism* London: St. Martin’s Press.

—, 2006, “Hayek and Conservatism”, in E. Feser (ed.), 2006, *Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, 2007, *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*, London: Continuum.

—, 2012, *The Uses of Pessimism & the Danger of False Hope*, London: Atlantic Books.

—, 2013, *The Aesthetics of Architecture*, Princeton: Princeton University Press.

Sidgwick, H., 1874, *Methods of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. [Sidgwick 1907 [1874] available online 7th edition]

Skorupski, J., 1989, *John Stuart Mill*, London: Routledge.

—, 2010, *Mill*, London: Routledge.

—, 2015, “The Conservative Critique of Liberalism”, in Steven Wall (ed.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, pp. 401–422, Cambridge: Cambridge University Press.

Stanlis, P., 1953, *Edmund Burke and the Natural Law*, London: Routledge & Kegan Paul.

Stapleton, J., 1998, “Liberalism, Patriotism, and English Liberty”, *Victorian Studies*, 41(2): 243–263.

Steiner, G., 1988, “Darkness Visible” (review of Lebrun 1988), *London Review of Books*, 10(21): 3–4.

Stewart, J., 2014, *Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

Sweet, W., 1999, “Bosanquet and British Political Thought”, *Laval Théologique et Philosophique*, 55(1): 99–114. [Sweet 1999 available online]

Taylor, C., 1977, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Townshend, C., 1993, *Making the Peace: Public Order and Public Security in Modern Britain*, Oxford: Oxford University Press.

Trotsky, L., 1920, *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, London: Verso, published 2007.

Turner, F.M., 2003, “Introduction Edmund Burke: The Political Actor Thinking”, *Reflections on the Revolution in France*, Yale: Yale University Press. [Turner 2003 available online]

Vannatta, S., 2014, *Conservatism and Pragmatism in Law, Politics and Ethics*, London: Palgrave Macmillan.

Viereck, P., 2009, *Conservatism Revisited: The Revolt Against Ideology*, New Jersey: Transaction, 3rd edition.

Vila, D., 2012, "Oakeshott and the Cold War critique of political rationalism", in *Podoksik* 2012: 319–344.

Vincent, A., 2004, *The Nature of Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Waldron, J., 1987, *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London: Routledge.

—, 1992, "By The Roots", *London Review of Books*, 17(3): 26–27.

—, 1993, *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, 1998, "Liberalism," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London: Routledge.

Williams, R., 1971, *Culture and Society, 1780–1950*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Wollstonecraft, M., 1790, *A Vindication of the Rights of Men*, in *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Women; An Historical and Moral View of the French Revolution*, Oxford: Oxford Paperbacks, 2008.

Wood, E. Meiskins, 2012, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to Enlightenment*, London: Verso, pp. 236–7.