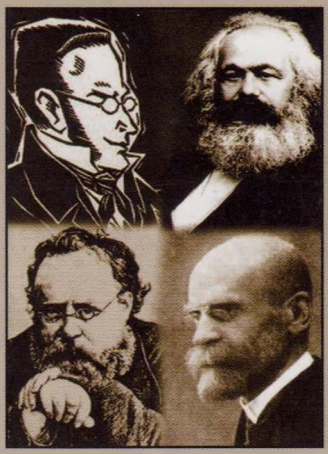
PHILIPPE CORCUFF

BİREYCİLİK SORUNU

STIRNER, MARX, DURKHEIM, PROUDHON



ÇEVİRİ: AZİZ UFUK KILIÇ

versus



düşünce

Philippe Corcuff

15 Nisan 1960 Oran, Cezayir doğumlu. Institut d'Etudes Politiques de Lyon, Université de Lyon II'de Siyaset Bilimi dalında Maitre de Conférences. *Charlie Hebdo*'da yazar. ATTAC Fransa Bilimsel Heyet Üyesi. *Contre Temps* Dergisi Yazı İşleri Üyesi (Editions Textuel, Paris). Mart 2003'ten beri Dijon'da yaşıyor. Yazarın diğer kitapları şunlardır: ***Siyasetin Büyük Düşünürleri***, Versus Kitap, 2008; ***Les nouvelles sociologies : Entre le collectif et l'individuel***, Armand Colin, 2006 (Yayın programımız içindedir).

Versus Kitap (106)

Bireycilik Sorunu
Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon
Philippe Corcuff

Özgün Künye
La Question individualiste
Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon
Philippe Corcuff
Editions Le Bord De L'eau, 2003

Yayına Hazırlayan
Savaş Kılıç

Fransızcadan Çeviri
Aziz Ufuk Kılıç

Kapak Tasarımı
Bülent Arslan

Sayfa Düzeni
Bülent Arslan

Baskı
Can Matbaacılık
Davutpaşa Caddesi
İpek İş Merkezi Kat: 3 No: 7
Topkapı / İstanbul
Tel: 0 212 613 10 77

ISBN: 978-605-5691-15-9

VERSUS KİTAP Eylül 2009
© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.
Benson İş Merkezi No:21/2
Kadıköy / İstanbul 34710
Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

Bireycilik Sorunu

Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon

Philippe Corcuff

Fransızcadan Çeviri
Aziz Ufuk Kılıç

versus

içindekiler

Önsöz 1
Bin Ali Attac'a Karşı

Giriş 5
Bireycilik Sorunu: Sorunlar Yumağı

Marx, Stirner, Durkheim 13
Bireycilik Sorunu Karşısında Üç Klasik

Proudhon 37
Mülkiyet ve Bireysellik

Liberter Sosyal Demokrasi İçin Sosyolojik Kaynaklar 49
Durkheim, Castel, Michels, Bourdieu

Sonuç 59
21. Yüzyıl İçin Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek

Bibliyografya 63

Önsöz

Bin Ali Attac'a Karşı

Sadri Hiari'ye

Philippe Corcuff, Attac Fransa Bilimsel Heyet Üyesi

Tunus'ta Bin Ali'nin askeri ve polisiye diktatörlüğü hüküm sürüyor – hem de çoğu zaman sağ ve sol Fransız otoritelerinin alçakça suç ortağı olduğu bir diktatörlük. Bunu 27 Ekim 2002'de keyfi biçimde sınırdışı edildiğimde Tunus'ta doğrudan gözlemledim. Bu kitabın birinci bölümünün ilk versiyonu 24 Ekim 2002 Perşembe günü "Tunus'ta Toplumsal Değişimler" konulu bir uluslararası kolokyumda sunulmuştu. Bildirimin başlığı "Bireycilik Sorunu Karşısında Üç Antropoloji: Stirner, Marx, Durkheim"dı.

Olanları hatırlatayım: Lyon Siyasal Araştırmalar Enstitüsü'nde (Lyon Üniversitesi - 2) çalışan bir doçent olarak, Tunus Beşeri Bilimler Yüksek Enstitüsü tarafından 22-25 Ekim 2002'de düzenlenen bu sosyoloji kolokyumuna resmi olarak davet edildim. 21 Ekim 2002 Pazartesi günü ilk üç saatlik der-

simi yaptım ve 22 Ekim Salı'dan 24 Ekim Perşembe'ye kolokyumla ilgili bilimsel yükümlülüklerimi yerine getirdim. ATTAC Fransa'nın ve bilhassa yıllardır Avrupa-Akdeniz arasında bir başka diyaloğun zemininde seferber olmuş bulunan Attac Rhone'nun üyesi olarak, Tunus'ta insan haklarının vahim durumundan ve liberal globalleşmenin baskısı altında yayılan sefaletten bihaber değildim. Birçok Batılı üniversite mensubunun yaptığı gibi kolokyum süresince cömert konukseverliğin zevkine dalamazdım.

RAID Attac Tunus'un isteği üzerine, RAID Attac Tunus ve CNLT (Tunus Ulusal Özgürlükler Heyeti) militanı resim sanatçısı Sadri Hiari'yle birlikte, mesleki yükümlülüklerimin olmadığı süre içinde, üç günlük simgesel bir açlık grevi yapmayı kabul ettim. Bu grevin amacı, genelde Tunus demokratik hareketiyle ve özelde henüz yasallaşmamış bir örgüt olan RAID Attac Tunus'la dayanışma ifadesinde bulunmaktı. Daha somut olarak, bu eylem derneksel faaliyetleri gerekçesiyle Sadri Hiari'ye 2000'de konulmuş olan seyahat yasağının kaldırılmasını hedefliyordu. Sadri Hiari yasak nedeniyle neredeyse iki yıldır bitmiş haldeki siyaset bilimi tezini Paris VIII Üniversitesi'nde savunmak için Fransa'ya gelemiyordu.

Grevimizi öngörülene uygun olarak 25 Ekim 2002 Cuma günü Sadri Hiari'nin Tunus'taki evinde başlattık. Ev sivil polisin devamlı gözetimindeydi. Telefon konuşmaları dinleniyor ve kesiliyordu. Tunus iktidarı diyalog başlatmaktansa Tunuslu bağımsız derneklerin, Tunus üniversitelerinin ve Tunus'a gelen Fransız üniversite mensuplarının gözünü korkutmak için kuvvet kullanmaya karar verdi. Böylece 27 Ekim Pazar sabahı sivil polisler Sadri Hiari'nin evine zorla girerek beni tutukladılar ve sonra hiçbir açıklama yapmadan ve tamamen keyfi biçimde sınırdışı ettiler. Çok geçmeden gelen polisler Sadri Hiari'yi de tutuklayıp gün sonunda serbest bıraktılar.

Sadri Hiari dolaşım özgürlüğünü hemen yeniden kazanamadıysa da, eylemimiz Tunus'ta ve Fransa'da askeri rejime sonunda geri adım attıran bir seferberlik süreci başlattı. Kasım ayında "13. Madde" adı altında, özellikle Sadri Khiari vakasına odaklanan, dolaşım özgürlüğünü savunan bir komite doğdu. Ben internet üzerinden Fransa'da ve Fransızca konuşan coğrafyada Tunus İçişleri bakanına yönelik belli bir yankı bulan bir eylem başlattım. 2003 Ocak ayı başında Sadri Hiari'ye tezini savunmak üzere Fransa'ya gelme izni verildi. 19 Mart 2003'te Saint-Denis Paris VIII Üniversitesi'nde "Marx ve Devlet, Bonapartizm Mefhumu" konulu tezini savundu. "İyi" derecesiyle diplomasını aldı. Bu küçücük ilerleme bize tetikte durma görevimizi unutturmamalı: Tunus cezaevleri hâlâ siyasal mahkumlarla dolu, RAID Attac Tunus ve başka demokratik dernekler hâlâ yasallaşmış olmadığı gibi ve siyasal ve entelektüel çoğulculuk sürekli ayaklar altında.

Bu kitap, siyasal cesareti ve enternasyonalist ruhu, sanatsal duyarlılığıyla, entelektüel açıklığı ve (kendisine yönelik olarak da) yıkıcı mizah anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan şu çoksesli varlık Sadri Hiari'ye adanmıştır.

Dijon, 24 Mart 2003

Giriş

Bireycilik Sorunu: Sorunlar Yumağı

"Bireycilik sorunu"ndan niçin söz ediyoruz? Bu yeni bir şey mi? Şurası açık ki Batı'da, kimilerinin Modernite adını verdiği, genelde Rönesans döneminde doğduğu ve Aydınlanma yüzyılında yayıldığı kabul edilen şeyin gelişimiyle birlikte, "birey" figürünün ağırlığı artmıştır. Bu hareket içinde hem davranışlar, hem de (toplumsal pratikler daha çok bireyselleşmiş olduğundan) tasarımlar (*représentation*), birey birimine değer kazandırarak konum değiştirmişlerdir. *Bireyler Toplumu* (1991) çalışmasında sosyolog Norbert Elias, kendilik bilincinin ve (başkalarına ve dışsallığa karşıt olan) içselliğin, özellikle anlamlı bir uğrak olan Descartes'ın (1596-1650) felsefesiyle ve meşhur "düşünüyorum, öyleyse varım"ıyla birlikte, Batı düşüncesinde ortaya çıkışını incelemeye başlar. Birey, özerklik talepleriyle birlikte, çoğu zaman eski kolektif normlara, cemaatin kısıtlamalarına, *biz*'in tiranlıklarına karşı kurulmuştur. Aydınlanma felsefesi, Ernst Cassirer'in belirttiği gibi, "her alanda âdetler, gelenek ve otoritenin iktidarına karşı" mücadeleyi sistemleştirmiştir (*La Philosophie des Lu-*

mières, 1990, s. 305). Bireysel akıl, bireysel haklar ve yurttaşlık mefhumları, hem bu mücadelenin silahları olmuş, hem de silahlarını bu mücadeleden almışlardır. Ama bireyselleşme süreci 1960'lı yıllardan bu yana özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde daha da hızlanmış görünüyor. Richard Sennett (1979) ve Christopher Lasch (2000) gibi Amerikalı eleştirel sosyologlar şunu gözlemliyor: *ben*, en azından Batılı ülkelerin belli kesimlerinde, narsistik taşkınlıklara kaynaklık eden kutsallaştırılmış bir nesneye dönüşmüş durumdadır. Biz'in eski tiranlıklarının üstüne *ben*'in yeni tiranlıkları eklenmekte. Semptomatik nitelikte bir örnek: Zazie gibi bir popüler şarkıcı aylık *Psychologies Magazine*'in kapağında "Kendim olmaktan gururluyum"[1] diye haykırabiliyor ve bu kamu vicdanında hiçbir sorun yaratmıyor. Jean-Claude Kaufmann (*Ego – Pour une sociologie de l'individu*, s. 77), *ben*'in bu zaferinin "doğal" ya da bireysel olmadığını, "münferit iradelerden değil, toplumsal bir süreçten kaynaklandığı"nı hatırlatır. Ardından görünüşte paradoksa benzeyen şu sözleri ekler: "Bundan böyle soyut ben, su katılmadık kurgu da olsa, gerçekliğin inşasının kalbindedir" (a.g.y., s. 91). Bir yandan toplumsal iplerle dokunmuş varlıklarız –yalıtılmış monadlar değiliz– ve bireyselleşmeye iten de kolektif mantıklardır; diğer yandan şu an için gitgide daha çok bireyselleşmiş varlıklarız, birer "birey"iz.

1 - No. 166, Temmuz-Ağustos 1998. Bu cümlenin çağdaş bireycilik sosyolojileri ışığında ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. *La Société de verre* (Corcuff, 2002-b, s. 53-81).

"Karşıtlıklar Dünyası" Olarak Bireycilik

Ama "bireycilik sorunu"ndan ya da "bireycilik"ten (tekil olarak) söz ettiğimizde, birbiriyle uyuşmayan öğeleri tek biçimli bir yafta altında birbirine karıştırmış olmuyor muyuz? Michel Foucault'nun ihtiyat salık veren sözlerine kulak vermemiz gerektiği muhakkak: "Farklı dönemlerdeki çok çeşitli fenomenleri açıklamak için ortaya atılan şu 'bireycilik'le ilgili olarak daha genel bir soru sormak uygun olacaktır. Böyle bir kategori altında büsbütün farklı gerçekler sık sık birbirine karıştırılır. Aslında şu üç şeyi ayırmak gerekir: bireye tekilliği içinde yüklenen değerle ve ait olduğu ya da ilgili olduğu kurumlara nazaran ne derece bağımsızlık tanındığıyla belirlenen bireyci tutum; özel yaşamın değerli kabul edilmesi, yani ailevi ilişkilere, eviçi etkinliklere ve soydan gelen (*patrimoniaux*) çıkarlar alanına verilen önem; son olarak, benlik ile ilişkilerin yoğunluğu, yani kişinin kendini dönüştürmek, düzeltmek, arındırmak, kurtuluşunu sağlamak amacıyla kendisini bilgi nesnesi ve eylem sahası olarak görmeye davet edildiği ilişki biçimleri. Bu tutumlar arasında bağlar olabilir kuşkusuz [...] Ama bu bağlar ne değişmezdir, ne de zorunlu" (*Cinselliğin Tarihi*, c.3: *Benlik Kaygısı*). Böylelikle Foucault "bireycilik" terimi altında sık sık karıştırılan türdeş olmayan üç figürü birbirinden ayırt eder: kişisel özerklik, özel yaşamın önemi ve benlik kaygısı. Foucault'nun ardından başka yazarlar da, örneğin Charles Taylor (1998) modern Batı kimliğinin bileşik niteliğini, ya da Paul Ricoeur (1990) bireysel kimliğin tanımlarının çeşitliliğini, ya da Danilo Martucelli (2002) bireyleşmenin boyutlarının çoğulluğunu vurguladı.

Tüm toplumsal grupların bundan aynı yoğunlukla ve aynı biçimde etkilenmediğini de gösterir sosyoloji. Örneğin Pierre Bourdieu 1970'li yılların Fransız toplumunda narsistik kültürün ilerlemesinde yeni orta tabakaların rolüne işaret etti; "yeni

küçük burjuvazi" ve "yeni burjuvazi", "ödevden haz ödevi"ne geçmelerini sağlayan "yeni bir yaşam tarzı dayatması"nda birleşiyorlardı (*La Distinction*, s. 422-431). Luc Boltanski ve Eve Chiapello (1999), 1990'lı yılların yeni kapitalizminde bireysel özerklik, arzu ve hareketlilik temalarının şirket yönetiminde kullanımını çözümlediler. Tarihsel açıdan bireyselleşme süreci türdeş değildir ve süreksizlikler içerir. Örneğin Alain Ehrenberg (1998) çağdaş bireycilikte, bugün ikisi birlikte yaşamakta olan, biri "bireysel kimlik" (1960-1970'in "kendi olma" buyruğu) üzerine, diğeri "bireysel eylem" (1980'lerin performans kültü) üzerine odaklı, birbirinden gayet farklı iki aşama belirlemiştir.

Jean-Claude Passeron'un hatırlattığı gibi (*Revue européenne des sciences sociales*), sosyolojik kavramlar yalnızca *benzeşimli* (*analogique*) inşalardır, yani söz konusu fenomenlerdeki benzemezlikleri ortadan kaldırmaksızın benzerlikleri genel bir terim başlığı altında toplarlar. Yanılgı, bu fenomenlerin özdeş olduğunun ileri sürüldüğü sanılmasındadır.

Bireycilik için de aynı şey söz konusudur – ister tarihsel bireyselleşme hareketi olsun, ister belli bir zamanda "birey" figürünün durumu. Bireycilikten söz etmek aslında geçici olarak kapsam içine alınan dönemlerin ve gerçekliklerin çoğulluğunu, hatta ayrışıklığını ezmeyen benzeşimli bir işaretleme sistemi kullanmaktır. Max Weber'in Batı tarihi çözümlemesinde "ussallık" ve "ussallaştırma" için söylediğini "bireycilik" ve "bireyselleşme" için de söyleyebiliriz: "Ussallık, içinde koskoca bir karşıtlıklar dünyası barındıran tarihsel bir kavramdır" (*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 80). Marx'ın tarihin işleyişini çözümlemesinde olduğu gibi bizim de çatışkılar ve çelişkilerden oluşan bir gerçeklik içindeki eğilimler ve karşı eğilimlerin işleyişini saptayabilmemiz gerekir.[2] Bu bizi, Ame-

2- Marx'taki eğilim ve karşı eğilimlerin işleyişi üzerine sosyo-ekonomik süreçlerin türdeş ve belirlenimci bakışından uzak, ilgi uyandırıcı bir yaklaşım

rikalı sosyolog Aaron Cicourel'in izinde, toplumsal ve bilimsel hayatta kullanılan "mikro-olayları makro-yapılara dönüştüren" bilgi işleme kipleri olan "özetler"den söz etmeye yöneltebilir (*Notes on the Integration of Micro and Macro-Levels of Analysis*, s. 67). Ama kavramlar, çeşitli verileri tutumlu bir sentez diyebileceğimiz tarzda kapsayan özetler olarak, gerçeğin karmaşıklıklarının çözümlemesi denilen alanı tümüyle işgal etmemeli ve özü itibarıyla çoğul olan bu gerçekle karıştırılmamalıdır. Dolayısıyla bu kitapta bireycilik mefhumu her şeyi dümdüz eden bir açıklama ya da mucizevi bir çözüm işlevi görmeyecektir (örneğin "Bireycilik başlıca açıklayıcı etmendir..." türünden bilimsel formüller, ya da "Kabahat bireycilikte..." türünden sıradan formüllerdeki gibi). Bireycilik hem açıklanması gereken hem de açıklayıcı bir sorunlar yumağıdır.

Sosyolojiden Siyaset Felsefesine Bireycilik Sorunu

"Toplumsal sorun" 19. yüzyılda, doğmakta olan sanayi toplumunun bağrında, toplumun iç-bağıyla (*cohésion*) ilgili sıkıntıların, toplumu kat eden eşitsizlikler ile çatışmaların sorunsallaştırılması olarak ortaya çıktı. Ama bu tür bir *sorunsallaştırma*yı nasıl tanımlamalıyız? Robert Castel tam da "toplumsal sorun"dan hareketle bu tanımlama işine girişir: "Sorunsallaştırmadan, belli bir anda ortaya çıkmış olan, [...] birçok kere bunalımlardan geçerek ve yeni verileri dahil ederek yeniden formüle edilmiş [...] ve bugün hâlâ canlı olan bütünlüklü bir sorunlar demetinin varlığını anlıyorum" (*Les métamorphoses de la question sociale – Une Chronique du salariat*, s. 17). Buna yakın bir anlamda, Batı Modernliğinin bağ-

için bkz. Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, Méridiens Klincksieck, (1992, s. 206-215).

rında Charles Taylor'un (1998) felsefi izlerini sürdüğü "bireycilik sorunu"ndan söz edilebilir. Bu bireycilik sorunu, Marx ile Durkheim arasında, 19. yüzyılın ortasından 20. yüzyılın başına, toplum bilimleri yerleşikleşmeye başladıkları andan bu yana sosyolojik sorgulamaların ve soruşturmaların konusu oldu. Sosyolojinin "kurucuları" "toplumsal sorun" ve "bireycilik sorunu" ile aynı anda karşı karşıya kaldılar. Gelecek kuşaklar kurucuların ikinciden ziyade birinciye, yani toplumsal soruna duyduğu ilgiyi benimsedi. Koşut olarak (ve hatta bazen, örneğin Marx'ta ya da ondan kısa süre sonra Durkheim'ın yeğeni ve Fransız antropolojisinin "baba"sı olan sosyalist militan Marcel Mauss'ta olduğu gibi yakın etkileşim içinde gelişen[3]) sosyalist hareket ise, her ne kadar Proudhon ve Marx gibi yazarlar hem çözümlemelerinde hem de alternatif toplum projelerinde bireyselliğe daha geniş bir yer tanımış olsalar da, özellikle "toplumsal sorun"un çözümünü benimsedi. Anarşist gelenek bireysellik sorununa –ekonomik liberalizm gibi onu ticari ölçüye indirgemeksizin– daha duyarlı oldu, ama o da tarihsel olarak işçi hareketi içinde çoğu zaman bizzat Marx'ın bireyciliğinden oldukça uzak olan "Marksist" diye yaftalanmış "kolektivist" akımların etkisinde kaldı.

Bu kitap Marx ve Durkheim gibi toplum bilimleri klasiklerinin önerdiği "bireycilik sorunu" çözümlemelerine geri dönerek öncelikle sosyolojik bir katkıda bulunmak istiyor. İlk ve en önemli bölümün hedefi bu olacak. Bu dönüş ilk olarak bireycilik etrafındaki güncel sosyolojik tartışmalara alışılmadık bir açıdan yaklaşabilmemizi sağlayacak. Ama bu klasikler bilimsel bilgileri etik ve siyasal sezgilerle birleştirdikleri için,

3- Marcel Mauss'un antropolojisi ile sosyalizmi arasındaki geçişler üzerine bkz. Philippe Chanial, *Justice, don et association – La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte. Dizi: "Recherches/Bibliothèque du M.A.U.S.S." (2001, s. 216-221).

biz de "bireycilik sorunu" sosyolojisi ile bu sorunun siyasal çözümü arasındaki geçişleri, angajmanı olan bir siyaset felsefesi üzerinden açımlayarak yolculuğu uzatacağız[4]. "Cumhuriyetçilik-Demokratlık sorunu"nu, "toplumsal sorun"u ve "bireycilik sorunu"nu (ve ayrıca "kadın sorunu" ya da "çevre sorunu" gibi zamanın başka meydan okumalarını da) birbirine bağlayan, özgürleşme bahsinin 21. yüzyılda yeniden ileri sürülmesi olarak tasarlanmış bu siyaset felsefesine geçici olarak "liberter sosyal demokrasi" adını verdim. Bu varsayımsal liberter sosyal demokrasinin bazı yönleri ikinci ve üçüncü bölümlerde, özellikle hâlâ pek iyi tanınmayan bir figür olan Proudhon üzerinden açımlanacak. Bu düşünceler, bireycilik, bireysellik ve liberter sosyal demokrasi projesiyle ilgili olan önceki iki kitabımda –*La Société de verre* (2002) ve *Bourdieu autrement* (2003)– geliştirilmiş düşüncelerin devamıdır.

Müsveddeyi sabırla yeniden okuduğu için Lison Fleury'ye teşekkür ederim.

4- Toplum bilimleri ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkiler konusunda *Philosophie politique*'e başvurulabilir (Corcuff, 2000).

Marx, Stirner, Durkheim

Bireycilik Sorunu Karşısında Üç Klasik

Bireyselleşme, "toplumsal sorun"la birlikte, doğduğu 19. yüzyıldan beri sosyolojinin karşı karşıya kaldığı en önemli değişimlerden biridir. Davranışların bireyselleşmesi –ki çeşitli mantıklar içinde cisimlenebilir: "vicdan"ın tortulaşması, önyargılara karşı bireysel akla başvurulması, bireysel hakların gelişmesi, *biz*'e karşı *ben*'in değer kazanması, vb– Batı'da (genelde Rönesans'ta başladığı ve Aydınlanma yüzyılında geliştiği kabul edilen) Modernliğin tam kalbinde ortaya çıkar. Bu bireyselleşmenin toplumsal-tarihsel doğuşunu Norbert Elias çeşitli çalışmalarında, özellikle *Bireyler Toplumu*'nda (1991) taslak halinde ortaya koymuştur. Charles Taylor *Ben'in Kaynakları*'nda (1998) bireyselleşmeye ilişkin felsefi kavrayışların anıtsal bir soykütüğünü önermiştir. Her iki durumda, yani hem filozofa hem de sosyoloğa göre, bireyselleşme süreçleri toplumsal ve tarihsel olarak kavranmalıdır.

Toplumsal olarak, çünkü söz konusu olan münferit bireylerin etkinlikleri değil, aralarındaki ilişkilerin dinamiğidir. Örneğin Elias, "birey kavramının birbirine bağımlı insanla-

ra tekil kipte göndermede bulunduğunu, toplum kavramının da birbirine bağımlı insanlara çoğul kipte göndermede bulunduğu"nu belirtir (*Qu'est-ce que la sociologie?*, s. 150). Taylor ise, toplumsal çerçevelerden bütünüyle kopuk "yükümlülükten kurtulmuş özne imgesi"ne karşı kendi "konumlanmış özgürlük antropolojisi"ni ortaya atar (*Les Sources du moi – La formation de l'identité moderne*, s. 641-642). Bu durumda şu apaçık paradoksu kabul etmek gerekir: toplumlarımızda daha çok bireyselleşmiş bireyler halihazırda kolektif eğilimlerden doğmaktadır. Bu fenomenler aynı zamanda *tarihsel*dir, çünkü tüm çağlarda mevcut değildirler, bir andan öbürüne değişirler ve dolayısıyla tarihin tesirine maruz kalırlar.

Bireyselleşme ve bireysellik sorunları, "toplumsal sorun"a koşut olarak, toplum bilimlerinin öncülerinden Karl Marx ve Emile Durkheim'ı da epeyce uğraştırmıştır. Gerçi onların çoğu zaman esas olarak kolektif olanla ilgilenmiş ve kolektif olan adına konuşmuş oldukları düşünülür. Ama hiç de öyle olmadıklarını, bireyin modern serüvenlerinin onların dikkatini özellikle çekmiş olduğunu göreceğiz. Toplum bilimlerinin bu iki tanınmış ismine daha az bilinen ve tam anlamıyla sosyolojinin öncüsü sayılamayacak bir başka isim ekleyeceğim: *Biricik ve Mülkiyeti*'nin (ilk yayınlanışı 1844) yazarı Max Stirner. Bireyci anarşistlerden bazıları bugün bile onda liberter bireyciliğin en radikal figürlerinden birini bulmaktalar. Bize ise tam da bugünün bazı "post-modern" sosyojilerini önceliyor gibi görünen bireyci konumlarının sınır-niteliği dolayısıyla sosyolojik açıdan ilginç geliyor. Dahası, Marx ve Engels kendi bakış açılarını açıklığa kavuşturmak için *Alman Ideolojisi*'nde (1845-1846) onunla uzun uzun kavga ederler. Bu bakımdan Marx ve Engels/Stirner tartışmasını yeniden ele almak, çağdaş bireyciliğin narsistik yeni gelişimlerinin ışığında verimli olabilir.

Günümüzde bireyselleşme yalnızca Batı'yı etkilemeyip,

farklı kültürel ve dinsel bağlamlarda çeşitli kılıklarda dünyanın dört bir yanında ortaya çıkmaktadır. Bugün "küreselleşme" ya da "globalleşme" denilen şey, tam da bileşik yapılı kültürel katmanları "birey" ve "cemaatler"le ilgili kavrayışları bakımından tepki vermeye zorlamaktadır. Bu bireyselleşme Batı'da da toplum bilimleri alanında kimileri tarafından "çağdaş narsisizm" diye ele alınan yeni gelişmeler gördü. Kimi sosyologlar *kavrayıcı* bir mantık içinde olumlu yönlerini (Anthony Giddens, François Dubet, Jean-Claude Kaufmann ve François de Singly), kimileri daha *eleştirel* bir doğrultuda patolojilerini (Richard Sennett, Christopher Lasch ve Alain Ehrenberg) inceliyor. *Kavrayıcı* sosyologlar bireyselleşmenin özellikle kazanımlarını görüyorlar (*biz*'in eski tiranlıklarına karşı bireylerin gündelik yaşamdaki manevra alanının genişlemesi); eleştirel sosyologlar benliğin benlik üstündeki yeni olumsuz baskı formlarını çözümlüyorlar (*ben*'in tiranlıkları)[5]. Bu çağdaş bireyciliğin dinamikleri temel anlamın parçalanmasıyla, "post-modernlik" denilen şeyle, yani Modernliğin bazı temel kategorileri ("insanlık, "akıl", "ilerleme" vb) hakkında sınırsız bir kuşku yaymak suretiyle Modernliğin kendi kendini yok eden bir uzantısı olarak ortaya çıkan görecilik ve narsisizm patlamasıyla ilişkilendiriliyor[6].

Benim bu bölümde şematik ve sentetik bir taslağını çıkaracağım iddiam ise, Stirner, Marx ve Durkheim gibi klasiklere dönüşün, bireycilikle ilgili tartışmalı konuları, hem bireysel bileşenleriyle (olanın ya da olmuş olanın çözümlemesi), hem

5- Çağdaş bireycilik sosyolojileri ve aralarındaki karşıtlıklar üzerine, bkz "Je suis fier d'etre moi-meme?", *La société de verre* (Corcuff, 2002-b, s. 53-81).

6- Modernlik/"post-Modernlik" gerilimi ve "süzülmüş Aydınlanma" denilen başka bir patika açma olanağı *La société de verre*'in (2002-b) temel zeminini oluşturur.

de etik-politik boyutlarıyla (ahlaki ve siyasal bir bakış açısından en arzu edilebilir olana dair sezgiler) aydınlatabileceğidir.

Epistemolojik Bir Sorun

"Antropoloji" nosyonunu bu üç yazarın düşünümlerinin analitik boyutları (bugün bireyciliğin sosyolojik bilgisine hâlâ kattıkları) ile etik-politik boyutları (saptadıkları bireycilik hakkındaki ahlaksal ve siyasal değer yargıları) arasında köprü olarak kullanacağım. "Antropoloji"yi modern anlamda toplum bilimlerinin bir dalı olarak değil, daha klasik felsefi bir anlamda, (Kant'taki gibi) insanlık durumunun özelliklerinin *apriori* kavranışı olarak, yani toplum bilimlerinin bilimsel aletlerini çoğu zaman örtük biçimde besleyen insanlık durumuyla ilgili *apriori* kavrayışlar olarak anlayacağım[7]. Ancak, Stirner, Marx ve Durkheim'in çağında, bilgilerin uzmanlaşması süreci henüz başlarındayken, çözümlemenin antropolojik eklem yerleri bugünküne göre daha gözle görülür durumdaydı. Sosyologlar, sosyolojik aletlerin bilimsel kesinliğini artırmak gibi meşru bir hedefle, Max Weber'le birlikte anılan "aksiyolojik tarafsızlık" (toplum bilimlerinin değer yargıları bakımından tarafsızlığı) ilkesini –yazık ki çoğu zaman basitleştirici bir biçimde– bayrakları yaptılar[8]. Kesinlik bakımından gayet gerçek kimi kazanımlar sağladı sağlamasına, ama bu tarafsızlık kavramı aynı zamanda sosyoloji disiplinini dünyayla ilgili bakış açılarını besleyen normatif öğelere karşı

7- Örneğin *Bourdieu autrement*'ın 5. bölümünde ben Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinde işleyen felsefi antropolojileri açımlamaya çalıştım (Corcuff, 2003, s. 89-126).

8- "Aksiyolojik tarafsızlık" temasının güncel kullanımlarındaki basitleştirme eylemi, Max Weber'de işleyen değerler ve toplum bilimleri arasındaki karmaşık ve kısmen çelişkili ilişkilerin karmaşıklığından epeyce uzaktır, bkz. Corcuff (2002-a).

belli bir körleşmeye itti. (Bilimsel yöntemin bütünü, ya da özü bile olmayan, ama yine de sosyolojik bakışın ön-yapılanmasında belli bir yeri olan) bu öğeleri yadsımak, ya da "nihai" bir "hakiki" bilimle bunlardan bütün olarak kurtulmayı hayal etmektense, etkilerini daha iyi kavramak ve böylelikle kullanılan sosyolojik kavramların geçerlilik alanının sınırlarını daha iyi belirlemek için bu öğelere ilişkin sosyolojik bir düşünümsellik (*réflexivité*) geliştirmek yeğdir. Muğlaklığın, bileşik olanın, katışıklığın, kırılgan ve geçici olanın, şekillenmekte olan toplum biliminin yönteminin parçası olduğunu, mutlaklık ve katıksızlık hayallerinin ise ondan uzaklaştığını kabul edelim.

Bireyci bir Marx mı?

Marx'ı (1818-1883) çözümlemelerinin bazılarına güncel tartışmalarda işlevsel bir nitelik vermek amacıyla okumak için, belki de önce gözlüklerimizi silmeye ve çoğu zaman görüşümüzü bulandıran "Marksist" okumaların oluşturduğu kalın bir tabakayı ortadan kaldırmaya çalışmalıyız. Böylece sayısız "Marksist"in "kolektivist" okumalarına karşı kısmen "bireyci" bir Marx keşfedebiliriz. Bu alanda bize öncü olan, farklı kuramsal kaynaklar kullanan üç "Marksist" olmayan yazar var: 1) fenomenolojik felsefe sorunsalı içerisinde iki ciltlik *Marx*'ıyla (1976) Michel Henry; 2) Hindistan'ın kastlar sistemine ayırdığı etnolojik çalışmalarını (*Homo Hierarchicus*, 1967) Batı modernliğine ait (Marx'ınkilerin de dahil) fikirler hakkında karşılaştırmalı bir araştırma aracılığıyla *Homo Aequalis*'iyle (1977) devam ettiren antropolog Louis Dumont[9];

9- *Homo Aequalis*'i on beş yıl kadar önce ilk okuduğumda pek ayırdına varamadığım Louis Dumont'un çözümlemelerinin bu yanını bana anımsattığı için meslektaşım Ilhem Marzouki'ye teşekkür borçluyum.

ve 3) "analitik Marksizm" denilen Kuzey Amerikalı akımı besleyen "yöntembilimsel bireycilik" perspektifine yerleşen 1985 tarihli *Karl Marx – Analitik Bir Yorum*'uyla Norveçli-Amerikalı Jon Elster. Patentli "Marksist"ler tarafından pek tartışılmayan bu üç yazara –en azından Fransız üniversitelerinde "Marksist" bakış açıları hâlâ güçlüyken kitapları yayınlanan ilk ikisine (Henry ve Dumont)– saygılarımızı sunmalı, ama onların bireyci ve öznelci abartmalarından da kendimizi sıyırabilmeliyiz.

Tartışılacak Öncüler: Henry, Dumont, Elster

Michel Henry kitabına kışkırtmayla başlar: "Marksizm Marx'la ilgili yanlış yorumların toplamıdır" (*Marx*, c. 1, s. 9). Ama bu kışkırtma Henry'nin giriştiği Marx'ın belli başlı metinlerinin (gençlikten olgunluğa) yeniden okuma çabasının kesinlikten yoksun olmasına neden olmaz. Tersine kesinlik için yüreklendirir. Polemiği zekanın uyaranı değil solgun yedeği olarak kullanan pek çok güncel vasat polemikçinin bundan ders alması gerekir. Henry, Marx'ın yapıtını boydan boya –hem felsefi yazılar hem de ekonomik çalışmalar– kat eden bir ontoloji (bir varlık kavrayışı) saptar: *radikal öznellik ve yaşam ontolojisi*. Buna göre Marx için başlangıçta, (özellikle yaşayan emek mecazı üzerinden) yaşam vardır; bu yaşam kendine has ve karşılaştırılamazdır, çünkü münferit neşe ve acılardan oluşur. Yani kategorizasyon değil, fışkırma olan bir yaşam. Buna göre siyasal iktisadın taşıdığı temel yabancılaşma (hem kapitalizmin hem de "kolektivist" denilen başka tür toplumların siyasal iktisadı), yaşayan emeklerin karşılaştırılabilir hale getirilmesi ve tek bir ölçüye indirgenmesidir. *Kapital*'in altbaşlığını bu anlamda anlamak gerekir: *Siyasal İktisadın Eleştirisi*. Böy-

lelikle kendine özgülüğü inkar edilmiş öznellikler tahakküm altına girerler. Henry şöyle yazar: bireysel ilişkilerin ekonomik ilişkilerde şeyleşmesi, ekonomik ilişkilerin özerkleşmesi, yaşayan öznellikte, bunu en derinden etkileyen bir değişim meydana getirir" (a.g.y., c. 2, s. 79). Bu durumda güdük kalan, her öznelliğin olanaklarının çoğulluğudur: ekonomik indirgeme "yaşayan ilişkilerin söz, aşk vb somut edimlerde ifade bulan çeşitliliğinin yerine tekdüze, genel ve soyut bir ilişki koyar" (a.g.y. c. 2, s. 99).

Ancak Henry, Marx okumalarında alışıldık biçimde unutulmuş olan bu bileşene –bireysel öznellik– odaklanarak, ibreyi diğer yöne büker ve Marx'ta çoğu zaman bireysellik anlayışıyla ilişkili olarak bulunan bir başka çizgiyi unutur: toplumsal ilişkiler. Yapıtının birçok pasajında Marx öznellikten çok *öznelerarasılık* (*intersubjectivité*) düşüncesine bağlı gibi görünür. Marx'ta öznelerarasılık toplumsal ilişkiler (yüz yüze etkileşimlerden tutun kurumlara ve daha küresel toplumsal yapılara dek) içine yeniden dahil edilmiş ve toplumsal ilişkiler tarafından işlenen bir öznelliktir. Örneğin *Feuerbach Üzerine Tezler*'in (1845) altıncısında durum budur: "İnsanın özü mücerret bireye içsel soyut bir şey değildir. Gerçekliği içinde toplumsal ilişkilerin bütünüdür" (Marx, *Oeuvres III*, 1982, s. 1032).

Louis Dumont'da Hint uygarlığı ile Batı modernliğinin karşılaştırılması (özellikle Kastlar dönemi Hindistan'ını karakterize eden) bütüncülük ile (modern toplumlarımıza gönderme yapan) bireycilik ikilisine dayanır. Bu kategoriler en baştan tanımlanır: "Toplumların çoğu ilk olarakdüzene, yani her öğenin bütün içindeki yeriyle uyumlu olmasına değer verirler – yani bir bütün olarak topluma; değerlerle ilgili bu genel doğrultuya "bütüncülük" adını veriyorum [...] Diğer toplumlar –hiçbiri değilse bizimki– ise, ilk olarak bireysel insana değer verir: bizim gözümüzde her insan tüm insanlığın cisimleşmesi gibidir

ve böylelikle tüm öbür insanlara eşittir ve özgürdür. Buna da "bireycilik" adını veriyorum" (*Homo aequalis – Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, s. 12). Dumont'a göre Marx'ın metinleri "başat olarak bireyci bir bakışı ifade ya da ima eder" (a.g.y., s. 141). Bütüncü bakış açısı ise ikincil olarak devreye girer. Dumont Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ni (1845-1846) şöyle özetler: "ideal toplum özgür bireylerin yan yana gelmesinden ibarettir; kısaca, sınıfların ve bireyi aşan tüm mercilerin (Devlet) ortadan kaldırılması sayesinde gerçekleşmiş haliyle, Fransız Devrimi'nin bireyci kuramıdır" (a.g.y., s. 172). Dumont'un böylelikle Marx'ın çizgilerinden biri olan "su katılmadık bireyci" çizgiyi iyi kavradığına kuşku yoktur (a.g.y., s. 174). Ne var ki öbür çizgilere hak ettiği önemi vermez. Örneğin *Kapital*'in birinci kitabının ilk basımının (1867) önsözünde şunu yazan Marx'ta (başkaları yanı sıra) bulunan apaçık bütüncü çizgi: "Burada *kişiler*, yalnızca *ekonomik kategorilerin kişileşmesi* oldukları, *çıkarların ve belirlenmiş sınıf ilişkilerinin taşıyıcıları* oldukları ölçüde söz konusudurlar" (*Oeuvres I*, 1965-a, s. 550). Keza bireyi "toplumsal varlık" diye niteleyerek bütüncülük ile bireycilik arasındaki karşıtlığın yerini değiştirmeyi deneyen çizgi (Marx, *Oeuvres II*, 1968, s. 82). Bu yol *1844 Elyazmaları*'nda açıkça ortaya konulmuştur: "Toplum insan olarak insanı nasıl yaratıyorsa aynen öyle onun tarafından yaratılır" (a.g.y., s. 81). Dumont bu üçüncü çizgiyi anlamakta ve ona bir yer vermekte özellikle zorlanır: "Marx bizim bireycilik ve bütüncülük arasında yaptığımız ayrımı tanımaz, ikisini özdeşleştirdiğini iddia eder" diye yazar (a.g.y., s. 159). Ama burada Dumont'un Marx'taki yeniliği görmesini engelleyen, kendi temel kategorilerinin katılığına fazlasıyla tutsak olması değil mi? Dumont'dan hareketle Dumont'a karşı, Marx'ın metninin asıl anlamını yakalama iddiasından kurtularak, daha çoğulcu bir okuma deneyelim:

buna göre aynı zamanda hem bir "su katılmadık bireyci" çizgi, hem bütüncü bir çizgi, hem de sosyolojik-bireyci bir çizgi ("toplumsal varlık" sorunsalı) vardır, ama birincisi diğerlerine baskın değildir. Bu perspektifte üçüncü çizgi, birey sorununu sosyolojik olarak yeniden sorunsallaştırmak bakımından daha özgün ve güncel görünmektedir.

Jon Elster toplum bilimlerinde özgül bir duruşa göndermede bulunur: "yöntembilimsel bireycilik", yani "tüm toplumsal fenomenlerin –yapıları ve değişimleri– ilke olarak bireyleri ancak nitelikleri, hedefleri, inançları ve eylemleriyle birlikte içerecek bir yöntemle açıklanabileceği öğretisi" (*Karl Marx – Une interprétation analytique*, s. 19). Bu "yöntembilimsel bireyciliğin" karşısında, "açıklama düzeninde bireylerden önce gelen birey-üstü varlıkların varlığını koyutlayan" "yöntembilimsel kolektivizm" vardır (s. 21). Elster Marx'ta yöntembilimsel bireycilik ve yöntembilimsel kolektivizm arasında kararsızlıklar ve muğlaklıklar bulur. Ama "birleşik ya da bütünsel fenomenlerin, oluşumlarına katkıda bulunan bireysel eylemlerden hareketle nedensel olarak açıklanması" (s. 18) onun gözünde daha ilginçtir, hatta "Marx'ın toplumsal bilimlere özgül katkısıdır" (a.g.y.). Ayrıca ona göre toplumsal ve tarihsel çözümleme düzleminde "Marx'ın ve ardından Marksistlerin sayısız başarısızlıkları"nın başlıca kaynaklarından biri, Marx'ın bireyciliğinin katıksız olmaması, yöntembilimsel kolektivizmle karışmış olmasıdır. Elster Marx'ın önerdiği kapitalizm çözümlemelerindeki bileşenleri incelikle açığa çıkarır, ama yöntembilimsel çerçevesi toplum bilimlerinde duruş çokluğuna yer bırakmayan fazlasıyla monist bir çerçevedir. Sosyolojik açıklamayla ilgili aşırı atomist bakışı (yalnızca bireysel atomlara başvuru) kolektif varlıkları (kurumlar, toplumsal ya da kültürel yapılar) düşünmek için gerekli donanımdan mahrumdur. Dahası, "bireyler" ile "toplum" arasındaki ilişkileri

düşünmenin Marx'ta daha şimdiden belirmeye başlamış olan (ne katı biçimde bireyci ne de katı biçimde kolektivist) bir başka yolunu unutur: Peter Berger'den Norbert Elias'a ve Pierre Bourdieu'ye, bireylerin ve toplumun ortak-üretimi şemasıyla çağdaş sosyolojiye damgasını vurmuş olan *konstrüktivist* sorunsal (bireyler bireyleri üreten toplumu üretirler)[10].

Henry, Dumont ve Elster'in Marksolojik çalışmaları alanındaki bu kısa yolculuğun ardından, onlara borcumu kabul etmekle birlikte iki değişikliğe davet ediyorum: 1) Marx'ın yapıtını, başka entelektüellerinki gibi, daha çoğulcu, daha az tutarlı bir biçimde yorumlamak, Michel Foucault'nun yöntembilimsel tavsiyeleri uyarınca; girinti-çıkıntı ve çelişkilere daha duyarlı olmak (*Bilginin Arkeolojisi* ve "Yazar Nedir?"); ve 2) bu çoğulcu çerçevede, bakışımızı hem (Henry, Dumont ve Elster'in ayrıcalık verdiği) öznelci-bireyci çizgiden, hem de ("Marksist" geleneklerin daha çok başvurduğu) bütüncü-kolektivist çizgiden bakışımızı ayırmak ve Marx'ta dolaysız olarak *öznelerarası* olan ve *toplumsal-tarihsel ilişkiler dokusu içinde yer alan* bireysellik yaklaşımına yönelmek.

Marx'a Dönüş

Aydınlanmanın ve 18. yüzyılın siyasal liberalizminin mirasını üstlenerek Marx, kapitalizm eleştirilerinin bir kısmını bireyselliğin –ama toplumsal ve tarihsel bir bireyselliğin– gelişimi perspektifiyle besler. Bu özellikle "gençlik" yapıtları denilen *1844 Elyazmaları*, *Feuerbach Üzerine Tezler* (1845) ve *Alman İdeolojisi* (Engels'le birlikte, 1845-46) için, ama bir o kadar da

10- Çağdaş konstrüktivist sosyolojilere toplu bakış için bkz. *Les nouvelles sociologies* (Corcuff, 1995).

Kapital'in birinci kitabı (1867) ve *Gotha Programının Eleştirisi* (1875) için geçerlidir.

Ticari evrende insanın "yabancılaşması" ve "ufalanmışlığı", *1844 Elyazmaları*'nda, "tam insan" (*homme total*: insan-ı kâmil) antropolojisi adına, yani sonsuz potansiyellerin gelişebileceği ideal bir insanlık vizyonu adına sorgulanır. Marx'ın istediği tam da bireyselliği kapitalist yabancılaşmadan kurtarmaktır: "[Bireyin] dünyayla arasındaki insani ilişkilerin her biri: görmek, duymak, hissetmek, tatmak, dokunmak, düşünmek, temaşa etmek, arzulamak, eylemde bulunmak, sevmek, kısaca bireyselliğinin tüm edimleri" (*Oeuvres II*, 1968, s. 82-83). Burada Marx'ta klasik kişilik görüşlerinden oldukça uzak bir pratik duyumsallık felsefesi algılamıyor muyuz? Marx, "insanın kişiselliğini her yerde inkar ederek" "insanların tek düzeye indirilmesi"ni teşvik eden –ve ardından Marksist geleneğin "kolektivist" ve eşitlikçi bir anlamda "komünizm" dediği şeye şaşkınlık verecek derecede benzeyen– "amiyane komünizm" dediği şeyi (a.g.y., s. 77) böyle bir duyumsal bireysellik adına eleştirir. "Haset" ve "açgözlülüğe" dayanan bu "amiyane komünizm", Marx'ın savunduğu bireysel tekillik komünizminin antitezidir. Zira bu "amiyane komünizm", bireysel tekilliklerin birbirlerine nazaran indirgenemezlikleri ve ortak ölçüsüzlükleri içinde gelişiminin koşullarını yaratmak yerine "her şeyi aynı düzeye indirme"ye çalışır. Burada hem kapitalizmin hem de mevcut "komünizm"in bireysel tekillik adına liberter eleştirisi[11] nüve halinde bulunmuyor mu?

Sosyolog Pierre-Michel Menger Marx'ın "farklılaşmamış bireyciliği"ni "Marx'ın felsefi antropolojisinin bir zaafı" olarak göstermekte elbette haklıdır: bu bireyciliğe göre "kendilerini

11- Maximilien Rubel'in Marx ile liberter gelenekler arasında düşündürücü bir yakınlık kuran *Marx critique du marxisme*'inin "Marx théoricien de l'anarchisme" başlıklı bölümüne bakınız.

diğerleriyle karşılaştırmak –hayran olmak ya da haset etmek– bireylerin özellikle kaçınması gereken bir şeydir, çünkü bu farkların meydana gelmesine ve ardından çabucak herkesin bir başkasının aynı derecede iyi ya da aynı derecede gönüllü yapmayacağı şeyi yaparak kendine kâr çıkaracağı karşılaştırmalı avantajlara dayalı mübadele ve alışveriş durumlarının ortaya çıkmasına neden olur" (*Portrait de l'artiste en travailleur – Métamorphoses du capitalisme*, s. 16). Marx'ın antropolojik kırılganlığı, özellikle gerilimleri, çatışmaları ve rekabeti ortadan kaldırmaya eğilimli bir tekillikler toplamına dair cenneti andıran hayalinde yatar. Ama bu eleştiriyle Marx'ın antropolojik katkısı tümüyle yara mı almış olur? Ben öyle düşünmüyorum. Bu felsefi antropolojide direnen bir çekirdek var: Michel Henry'nin "bireysel yaşamın tek bir etkinlikle, yalnız gereksinimin karşılanmasıyla sınırlanmasının tutkuyla reddedilmesi" olarak nitelediği şey (*Marx*, 1. Cilt, s. 274). İnsan, potansiyelleri gereği, tek bir ölçünün –ister ticari olsun, ister devlet-bürokratik, ister başka– eylemleri üzerindeki hegemonyasından kurtulabilmeli ve yeteneklerinin değerlendirileceği farklı alanlar (ekonomi, ama aynı zamanda politika, sanat, eğitim, aile, sosyal sorumluluk, aşk vb) bulabilmelidir. Bu çerçevede bireyler, her değer kazanma sahnesinde, kapasitelerinin ölçüsü ve arzularının meşruluğu konusunda karşıtlaşabilecek ve dolayısıyla farklı açılardan karşılaştırılabilecek, ama değer kazanma mekanlarından birine indirgenemedikleri ve yeni olanaklara açık oldukları ölçüde bireysel tekillikler olarak ortak-ölçüsüz kalacaklardır[12].

12- Bireysel yetilerin değerlendirildiği sahnelerinin çoğul oluşu, Amerikalı filozof Michael Walzer'in çoğulcu adalet kuramında yankı bulur: Walzer "adalet alanları"nın çeşitliliğini gözetir (ya da kendine has kurallarla işleyen mal dağılımı alanlarının: aile, iş, sosyal güvence, eğitim, boş zaman; siyasal iktidar ya da piyasa; bkz. Walzer, 1997 ve Corcuff, 2000, s. 94-96). İnsani olanakların sonsuza açılması Emmanuel Lévinas'ın ahlak felsefesiyle karşılaşır:

Marx'ta öznellik ve bireysellik, illa monadizm, öznelcilik ya da atomizm çerçevesi içinde bulunmaz. Marx öznellik ve bireyselliği toplumsal ve tarihsel olarak kurulmuş sayar genelde. Hatta *1844 Elyazmaları*'nda, Durkheim'ın bütüncülüğünden kendini en baştan ayırarak ve konstrüktivist yaklaşımları önceleyerek, şunu yazar: "Her şeyden önce 'toplum'u bireyin karşısında bir soyutlama gibi tanımlamaktan kaçınılmalıdır. Birey toplumsal varlıktır" (a.g.y., s. 82). Burada Marx'ı ilgilendiren şey, bireylerden bağımsız varlık olarak toplum ya da mücerret bireyler değil, toplumsal ilşikilerin düğümü olan bireydir. Bu durumda bireysel tekilliğe ilişkin 20. yüzyıl sosyolojisinde Pierre Bourdieu'nün *habitus** mefhumuyla daha sistematik bir biçim bulacak olan sosyolojik bir anlayış taslak halinde belirmektedir: kolektif ilişkilere karşıt değil, kolektif ilişkilerden örülü olan ve fakat kendini başka bireysel kümelere indirgenemez bir küme olarak ortaya koyan bir bireysel tekillik[13].

Olgunluk dönemi yazılarında da bunlara yakın bireyci ifadeler bulunmaktadır. *Kapital*'in birinci kitabında Marx kapitalizmin kapitalist fabrikaya özgü işbölümü içinde kötü muamele ettiği bireyi "sınırlı" ve "eksikli" diye tarif eder (*Oeuvres I*, 1965-a, kesim 4, bölüm 14, s. 890). Buradan yola çıkarak

---

Lévinas'ta başkasının kendine özgü yüzü benim toptanlaştırıcı kavrayışlarımdan daima kaçar (özellikle bkz. Lévinas, 1990; Lévinas'ın bireysel tekilliği hesaba katan bir siyasal felsefeye katkıları için bkz. Corcuff, 2000, s. 99-101 ve Corcuff, 2002-b, s. 231-242). Bu iki yazar bana aşağıda 2. ve 3. bölümlerde taslağı çıkarılan liberter sosyal demokrasi figürü için önemli görünüyorlar.

* Bu kavramın tanımı için hemen aşağıdaki nota bakınız – çn.

13- Bourdieu'de *habitus*, her bireyin toplumsallaşmasının farklı evreleri (aile, okul, iş vb) boyunca çoğu zaman bilinçli olmaksızın kendine kattığı algılamaya, eylemeye ve düşünmeye yönelik tutumlardan (*disposition*) oluşan bir sistemdir; her birey belli sayıda kolektif deneyimle kendine has bir sıra içinde karşılaşır. Bourdieu'nün bireysel tekilliği *habitus* kavramı dolayımıyla ele alışı hakkında bkz. *Bourdieu autrement*, 3. bölüm (Corcuff, 2003, s. 51-66).

hiç de "kolektivist" olmayan bir saptama yapar: kapitalizm bireysel potansiyellerin gerilemesi pahasına kolektif araçların büyümesini sağlayan fantastik bir düzenektir. "Manüfaktür tipi üretimde kolektif işçinin ve dolayısıyla sermayenin toplumsal üretim güçleri olarak zenginleşmesinin koşulu, işçinin bireysel üretici güçler olarak yoksullaşmasıdır," der (a.g.y., s 905). *The People's Paper*'ın yıldönümü için 14 Nisan 1856'da yaptığı bir konuşmada Marx yine buna yakın bir şey söylemişti: "Adeta tekniğin her zaferinin bedeli bireyin mağlubiyetiyle ödenmektedir. İnsanlık doğaya hakim oldukça birey benzerlerinin ya da kendi alçaklığının tahakkümüne uğramaktadır".[14] Bu durumda böyle bir anti-kapitalist eleştiriye gönderme ufku sağlayan etik-politik perspektif "insanın bütünsel gelişimi" perspektifidir (*Kapital* 1. kitap, 1965-1, kesim 4, bölüm 15, s. 998). Bunu mümkün kılan, "özgürce biraraya gelmiş, bilinçli biçimde eylemde bulunan ve kendi toplumsal hareketlerine hakim insanlar"dır (a.g.y., kesim 1, bölüm 1, s. 614.)

Gotha Programının Eleştirisi'nde de ilginç patikalar bulunmaktadır: burada "komünist toplumun ilk evresi" henüz hâlâ "burjuva bir sınırlama"nın tutsağı olarak sunulur (1965-b, s. 1419), zira "eşitlik emeğin ortak ölçü işlevi görmesinden ibarettir" (a.g.y.). Bu etkinliklerin ticari ölçüsünün tahakkümüne göre daha küçük bir marazdır, ama yine de bir marazdır. Bu nedenle, "komünist toplumun daha ileri evresinde", ortak ölçüsü olmayan ortak ölçüsü olana, bireysel tekillik sayılabilir eşitliğe üstün çıkar; slogan "Herkesten gücünün yettiği kadar, herkese gereksindiği kadar!" olur (a.g.y., s. 1420). Marx'a göre tastamam "komünist" olan bu varış noktası, bireysel tekilliklerin saltanatı olarak, bireysel yeti ve arzuların ortaklaşa bir çerçevede gelişmesi olarak görünür. Bunun kolektif ölçütlerin bireysel arzuların üzerindeki zorunlu tahakkümüyle, ya

14- Alıntılayan ve tercüme eden Maximilien Rubel (1974, s. 441).

da çoğu zaman "komünizm"le özdeşleştirilen eşitlikçiliğin (Stalinci-totaliter olmayan varyantlarında bile) katılıklarıyla –ki Marx bunlar ile insani pratiklerin kadir-i mutlak ölçüsü olarak metanın hegemonik hedefleri arasında bir akrabalık olduğunun bilincindeydi– pek ilgisi yoktur.

Marx'taki bu bireyci çizginin sentezini (ne dar anlamda özneleci-bireyci, ne de hakiki anlamda bütüncü-kolektivist) iki eksen çevresinde yapabiliriz:

- analitik-bilimsel düzlemde: söz konusu olan (yöntembilimsel bireycilikten farklı) *sosyolojik ve ilişkisel bir bireyciliktir*; burada toplumsal ilişkiler birincil gerçeklikler olarak ortaya çıkar ve hem bireyler (toplumsal ilişkilerin bireyleşmesi olarak anlaşılacak biçimde) hem de kolektif varlıklar ("toplumsal ilişki"nin billurlaşmaları olarak "toplum", "Devlet", "sermaye" ya da "sınıflar") ikincil gerçeklikler olarak işler;
- etik-politik düzlemde: (monadik ya da narsistik bireyciliklerden farklı) *ortaklaşa bir bireycilik* söz konusudur; buna göre amaç bireysel tekilliklerin gerçekleşmesi, araç ise bireylerin özgür birliğidir; dolayısıyla ortaklaşa-kolektif çerçeve bireysel gerçekleşmenin zorunlu bir koşulu olarak işler.

Stirner'in Narsistik Felsefesi

Her ne kadar anarşist kuramcıların epeyce bir kısmının işçi ve sosyalist geleneklerine dahil edilemese de, Max Stirner (1806-1856) bugün anarşist düşüncenin bir klasiği kabul edilmektedir. Marx ve Engels *Alman Ideolojisi*'nde (1845-46) kendi bakış açılarını belirginleştirmek ve istikrara kavuşturmak için (ironik biçimde "Aziz Max" diye adlandırırdıkları) Stirner'le kavga edeceklerdir. Başlıca yapıtı olan *Biricik ve Mülkiyeti*'nde

(ilk yayını 1844; Fransızca baskısı 1972) Stirner bireyseI "ben"i hem çözümleme düzleminde hem de etik-politik boyutta ilk ilke olarak en ileriye götüren düşünürlerden biridir. Hatta burada çağdaş toplumlarımızdaki bir eğilime belli noktalarda karşılık düşen narsistik bir felsefenin geliştirilmiş olduğu görülür; bu eğilim, Aydınlanma felsefesinde ve bazı sosyalizmlerde daha önce istikrarlı bir konuma kavuşturulmuş kolektif kerteriz noktalarının (Cumhuriyetçi ortak iyi ve özgeci etik; toplumsal adalet hedefi ve sınıf savaşı) bulandırılmasına katkıda bulunması bakımından kimi zaman "post-modern" olarak adlandırılır. "Benim için Ben'in üstünde hiçbir şey yok!" der Stirner (*L'Unique et sa propriété*, 1972, s. 81). Ben hem "başlangıç noktası, hem merkez, hem de amaç olarak" alınır. Bu "ben" Marx'taki gibi tekildir ve ölçülemez bir nitelik sunar: "Kendi payıma kendimi özel bir şey olarak değil biricik bir şey olarak görüyorum [...] aslında karşılaştırılamaz ve biriciğim" (a.g.y., s. 195). Ama Marx'ın tersine burada söz konusu olan toplumsuzlaşmış bir "ben"dir. Tüm toplumsal ilişkilere göre önceliğini ve mutlak gücünü olumlayan bir "ben": "Dolayısıyla fark Bana verili olan duygular ile Bende yalnızca tetiklenen duygular arasındadır. Bana özgü olanlar egoisttir, çünkü bana aşılanmamıştır" (a.g.y., s. 132). Stirner'e göre toplumsallaşma yapaydır, Ben ondan önce gelir ve ondan üstündür. Öyleyse hem etik-politik perspektifte hem de analiz düzeyinde "egoizm" talep eder. Çeşitli "toplumlar"a önerdiği alternatif ise, "egoistlerin birliği"nden oluşur ("Feuerbach, Szeliga, Hess'e Cevap", 1845, a.g.y., s. 422); bu birlikte egoizm Majestelerinin birliğini ezer ("Benim için partinin hiçbir zorlayıcı yanı yoktur. Ona saygı duymam: benim hoşuma gitmediği andan itibaren onun düşmanıyımdır", a.g.y., s. 281).

Bu görüşler başlıca bileşenleriyle sosyolojik geleneğin ter-

sine giden narsistik bir antropolojiden beslenirler. Stirner'in mücerret, kendine yeter ve zamandışı bireyinin karşısına Marx ve Engels (*Oeuvres III*, 1982) tarihsel – "üretici güçleri ve gereksinimlerinin evriminde belirli bir evreye varmış" (s. 1319) bireyler – ile toplumsal – "güncel toplumsal koşullara bağlı oldukları biçimiyle bireyler arası ilişkiler" (s. 1318) içinde var olan – bireyler koyarlar. Stirner'in narsisizminin zaafı bireysel tekilliği toplumsal ilişkilerin ve tarihsel kordinatların ağı içinde düşünememesidir. Stirner şunu ortaya atar: "Ancak Siz tekil olduğunuz zamandır ki başkaları ile aranızda ne olduğunuza göre şekillenen ilişkileriniz olabilir" (*L'Unique et sa propriété*, s. 191). Böylelikle bireyler arası ilişkilere önsel olarak (ve onlar tarafından biçimlendirilmiş olarak değil) düşünülen birey, toplumsal ilişkilerden bütünüyle vazgeçebilir. Stirner'in antropolojisinin Batılı toplumların güncel bir eğilimini oluşturan "post-modern" kültüre özgü narsistik patlamayı önceleyiği varsayımında bulunulabilir. İtalyan yazar Claudio Magris tam da bu "bireysel öznenin düşüşünü ve birliğinin merkezkaç biçimde dağılışını, kişisel kimliğin anlık ve seçik olmayan arzuların biçimsiz magmasında dağılmasını, değerlerin gereksinimler lehine ortadan kalkmasını, bulanık ve belirsiz beden kültünü nasihat eden, neşe içinde bulanık ve kafası karışık Nietzsche'den esinli Diyonisyak" kültürel mizacı bir çırpıda resmeder (*Utopie et désenchentement*, s. 204). Zira, paradoksal bir biçimde, Stirner'in Ben'e övgüsü Ben'in belli bir çözünüşüne gidebilir. Charles Taylor'a göre – ve bu Batı Modernliğinin biçimlendirilmesine katkıda bulunduğu bireysel kimlik üzerinde "post-modern" söylemlerin ağırlığını hissettirdiği en tedirgin edici tehditlerden biridir – "kişisel gerçekleşmemiz bazı gerçekliklerin beni aşan bir öneme sahip olmalarını, gerçekleşimi bizim için anlam taşıyan ve dolayısıyla gerçekleşmiş yaşamın gereksinimi olan anlamı sağlaya-

bilecek olan belli bazı hayırların ve gerekçelerin olduğunu varsayar" (*Les Sources du moi – La formation de l'identité moderne*, s. 633). Bu nedenle Kanadalı filozof şunu ekler: "toptan ve tamamen tutarlı bir öznelcilik boşluğa doğru gider: kişisel gerçekleşmeden başka hiçbir şeyin önemli olmadığı bir dünyada hiçbir gerçekleşmenin değeri olmayacaktır" (a.g.y.). Eğer benin sabırsızlıkları ve itkileri tek pusula ise, birey tam anlamıyla "pusulayı kaybetme" tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ya da en azından, Marx ve Engels'in Stirner'e karşı söyleyecekleri gibi, kendi toplumsal bilinçdışının itilimleri arasında bocalama tehlikesiyle: "Haz felsefesi hiçbir zaman, haz konusunda ayrıcalıklı toplumsal çevrelerin sivri dilinden başka bir şey olmamıştır" (Marx ve Engels, *Oeuvres III*, 1982, s. 1305). İşte burada bireysel tekilliklerin yön belirlemesi için kolektif kerteriz noktalarının önemi yeniden karşımıza çıkıyor. Stirner bu kolektif kerterizleri zorunlu değil geçici olduklarında bile inkar eder, zira onun egosunu tir tir titreten kolektif şey nitelikleridir: "*Benim altımdaki* tüm hakikatler benim için değerlidir, ama uymaya mecbur olacağım Benim *üstümde* bir hakikati kabul etmiyorum" (*L'Unique et sa propriété*, s. 386).

Stirner'in katkısı öncelikle olumsuzdur: günümüzde "postmodernlik"in kat ettiği güzergâhlarda gittikçe karşımıza çıkan bir çıkmazı entelektüel olarak inşa eder ve böylelikle istemeye istemeye de olsa bu çıkmaza işaret eder. Ama sistematik narsisizminden çıkarılacak daha olumlu sonuçlar da vardır. Felsefi antropolojisi kimi olumlu yönlerinin bulunduğunu açığa çıkarır. En başta, bireysel tekillik ile "toplum"un ortak ölçüleri arasındaki gerilimi koruması, Stirner'in güçlü yanıdır. Marx ve Engels'te ise bu gerilim fazlasıyla gerçekdışı bir "birleşme" hayali içinde eriyip gider. "Birey" ve "toplum" gerçekten de Elias'ın sosyolojisindeki gibi toplumsal ilişkilerin

iki haliyse, çelişkileri ve kavgaları nüve halinde taşıyan da işte bu toplumsal ilişkilerin iki farklı billurlaşmasıdır. İkincisi, Stirner her bireyin sonsuza, yani zihin tarafından tamamen bütünleştirilemeyene açılışına, Marx ve Engels'e göre daha duyarlı görünür: "Ben, yani dile getirilemez olan" der (1972, s. 387), zira "Beni hiçbir kavram ifade etmez, Benim varlığım olarak verilen hiçbir şey Beni tüketmez" (a.g.y., s. 397). Emmanuel Lévinas, öznelerarasılığın yollarını izleyip Stirner'in narsisizminden çıkarak, toptanlaştırıcı kategorileştirmelerden sıyrılma yeteneğini başkalarına atfedecektir. Başkalarının sonsuzluğu ile bu ilişkiyi Lévinas *Zaman ve Başka*'da (1. Basım 1948) bir okşama fenomenolojisi üzerinden tematize etmeye başlamıştı: düzensiz yoklamaları içinde "kendini ele vermeyen bir şey"e rastlayan, "bizim ve biz olabilen bir şey değil, daima erişilemez, daima gelecek, daima başka bir başka şey"le karşılaşan okşama (yeni basım 1989, s. 82).

Durkheim ve İki Bireycilik

Her ne kadar (sosyolojik bir bütüncülükle) "toplum" denilen varlığa analitik bir öncelik tanısa da, Emile Durkheim'ın (1858-1917) etik-politik perspektifi çoğu zaman kendini bireyci olarak ortaya koyar. Durkheim bir yandan bütünün (toplum) parçaları (bireyler) açıklamayı olanaklı kıldığı bir bilimsel duruşu sık sık yineler. Örneğin 1893'te yayınlanmış doktora tezi *Toplumsal İşbölümüne Dair*'de şunları söyler: "Bilinç hallerimizin büyük çoğunluğu yalıtılmış varlıklarda ortaya çıkmaz, başka biçimde gruplaşmış varlıklarda ise bambaşka biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla bilinç hallerimiz genel olarak insanın psikolojik doğasından değil, biraraya gelmiş insanların birbirlerini karşılıklı biçimde etkileme tarzların-

dan türerler [...] Bu noktada parçaların biçimi pekâlâ bütünün biçimi tarafından belirlenmektedir" (a.g.y., s. 342). Diğer yandan, değerler düzleminde bireyciliğin bazı kazanımlarını savunmak durumunda kalır. Bu bireyci çizginin sosyoloji klasiği olmuş yapıtlarından (örneğin *İntihar*, 1897) daha noktasal müdahalelerine kadar birçok farklı metinde izi sürülebilmektedir.

Dreyfus Olayı sırasında yazılmış bir müdahale makalesi olan "Bireycilik ve Entelektüeller"de (1898, yeniden basım 1970a) Durkheim iki bireycilik ayırt eder. *Birincisi* – kavga ettiği bireycilik – "dar faydacılık ve faydacı egoizm"dir (a.g.y., s. 262): "özel refahın ve çıkarın yüceltilmesidir" (a.g.y., 264). *İkincisi* – talep ettiği bireycilik – "Kant'ın ve Rousseau'nun bireyciliğidir" (a.g.y., 263). Bu, mücerret "ben"i değil, toplumsallaşmış insanı, bireyleşmiş olsa bile tür olarak insanlığı göz önünde tutan, yani insanları birbirine bağlayan ahlaksal özellikler içeren, hümanist bir bireyciliktir.

Dinsel Hayatın Temel Biçimleri'nden (1912) yola çıkarak bir genelleme oluşturan 1914 tarihli makale "İnsan Doğası ve Toplumsal Koşullar İkiciliği"nde, iki bireycilik arasındaki bu gerilimi alıp tek tek her kişinin içine yerleştirir. Buna göre her insanda ("toplumun uzantısı") bir toplumsallaşmış kısım ve bir de ("kökleri organizmamızda olan", "bireysel yapımızdan türeyen") "tamamen bireysel" kısım vardır (a.g.y.). Bu ikilik "egoist eğilimler" ile "makul" etkinlik arasındaki gerilimde ifade bulur. Durkheim'a göre bu gerilim asla ortadan kalkmayacak, hatta giderek artacaktır: "Tersine, insanın tedirginliği, öyle görünüyor ki, artmaktadır" (a.g.y., s. 323).

Bu tedirginliğin kökleri *İntihar*'da (yeniden basım 1999) açıkça ifade edilmiş olan kötümser bir antropolojide bulunur. Durkheim'a göre "insan doğası"nı tanımlayan şey, "tatmin edilemez" gibi görünen, potansiyel olarak "sınırsız", sıkıntı, acı

ve dolayısıyla anomi taşıyan "gereksinimler"dir (a.g.y., 273). Durkheim'ın anomi nosyonu normların, yasaların, kuralların yokluğuna ve daha geniş bir biçimde ahlaksal işaret noktalarının bulanmasına gönderimde bulunur. Şöyle yazar: "Yatıştırılamaz bir susuzluk bitmek bilmez bir işkencedir" (s. 274). O halde egoist bireycilikten farklı olmasını dilediği ahlaksal bireyciliğin gelişimini kolaylaştıracak olan, "toplum" denen ahlaksal güçtür. "Toplum" arzuların sonsuzluğuna sınırlar getirir: *Toplumsal İşbölümüne Dair*'de (1998, s. 401) "Bireysel egoizmi ılımlılaştırabilecek tek güç gruptur" der. Bu yapıtta Marx'ın tersine tam da bireyleşme süreci adına işbölümünü ve uzmanlaşmayı savunur: "Uzmanlaşma süreciyle yara almak şöyle dursun, bireysel kişilik işbölümüyle gelişir" (a.g.y., s. 339). Neden? Çünkü "kişi olmak demek, özerk bir eylem kaynağı olmak demektir. İnsan ancak içinde yalnızca kendine ait olan, kendisini bireyleştiren bir şey olduğu ölçüde bu niteliği edinebilir" (a.g.y.). İşbölümü süreci, insanı eski kökensel cemaatlerin himayesinden koparark ve onu özgül becerilerle donatarak, bireyleşme sürecine destek olur. Durkheim bireyleştirici uzmanlaşma ile toplumsallaştırıcı karşılıklı-bağımlılıkların dengesi içinde ilerleyen "tam olmayan insan"ı Marx'ın "tam insan" (*homme total*) idealine tercih ettiğini itiraf eder.

Durkheim'ın sunduğu en büyük fayda iki bireycilik arasına yerleştirdiği ve bireyin içindeki bir gerilime gönderme yapan gerilimdir. Aynı zamanda bireysel arzuların sınırsız karmaşasının zorunlu olarak olumlu olana (Marx'ın "tam insan" antropolojisindeki gibi mutluluk, serpilme, neşe) açılmadığını, bireysel acıya ve kolektif düzensizliklere de neden olabildiğini anımsatmasıdır.

Karşılaştırmalı Aydınlık

Bu bölüme sonuç olarak, kısaca gözden geçirdiğim farklı bakış açılarının avantajlarını özetlemekte yarar var gibi görünüyor.

Marx ve Stirner kolektif ölçünün çeşitli prosedürlerinin gerçekleştirdiği indirgemeye karşı her bireyin taşıdığı tekilliğe farklı tarzlarda vurgu yaparlar. Onlara göre bireysellik asla genel eşdeğerliklerin (para, siyasal iktidar, mesleki yetkinlik vb) bireysellik üzerindeki nüfuzuna indirgenemez. Tam anlamıyla *ölçülemez* bir şey barındırır. Bu Marx'ta ana hattıyla kapitalizme ve etkinliklerin ticari ölçüsünün hegemonyasına yöneltilmiş bir eleştiriyi, Stirner'de ise özellikle Devlet'i hedef alan bir eleştiriyi besler. Daha sonra Lévinas'ın egolojik değil öznelerarası bir zeminde yapacağı gibi, Stirner bu tekillikte zihnimizin totalize edici kategorizasyonlarından sıyrılan şeyi alımlamaya daha açıktır.

Durkheim bireysel arzuların sınırsız karakterinin yalnızca olumlu potansiyellerin, kişinin serpilmesinin ve kolektivitenin zenginleşmesinin kaynağı değil, aynı zamanda hem birey hem de toplum için tehlikelerin ve rahatsızlıkların kaynağı olduğunu gösterir.

Marx bireysel öznelliğin öznelerarası karakterini ortaya koyar; bireysel tekilliği yeni bir biçimde düşünmek için bir taslak çıkarır: kolektif deneyimlerin bireyselleşmesi. Bu perspektifte birey bir tür *kolektif tekil* gibi bir şey olacaktır; bu patikayı özellikle Pierre Bourdieu *habitus* kavramıyla geliştirecektir.

Stirner ve Durkheim, farklı yönlerde, bireysel arzular ile toplumsal çerçeveler arasında zorunlu olarak gerilimler bulunduğunu aydınlatırlar; bunlar bizzat kişileri enlemesine kat eden ve bireysel tekilliklerin biraraya geleceği yollu o cennete benzer hayaliyle Marx'ın ıskaladığı gerilimlerdir.

Nihayet Stirner "post-modern" denilen kültürün içinde iş-

leyen narsistik eğilimleri önceden sezmemize izin verir. Durkheim Batılı modern bireyciliğin "egoist" eğilimlerine karşı eleştirel bir keskin bakış geliştirir. Bu durumda her ikisi de (Striner olumsuz, Durkheim olumlu olarak) bireyci aşırılıkları dizginlemek için ait olduğumuz kolektivitelerin verdiği kolektif kerteriz noktalarının önemine vurgu yaparlar. Bu kolektif (özellikle ahlaksal) kerterizler Durkheim'a göre başarıya ulaşmış bir bireyleşmenin güvencesidir – her ne kadar kötümser antropolojisi onu eski biz'tiranlıkları ile yeni ben tiranlıkları arasındaki ehven-i şeri, istikrarsız ve oynak dengeyi aramaya yöneltmiş olsa da.

Bugün mesele, belki bu üç yazarda birbirine karşıt gibi görünen bu farklı boyutları birbirleri için tamamlayıcı olanaklarını bir sorunsal içinde biraraya getirmektir. Benim bu bölümde amacım bu zor işe girişmek değil. Yalnızca sorunu dile getirmekle yetindim.

Antropolojik, Etik ve Bilimsel

Gözden geçirdiğimiz yazarların iyi gösterdikleri şey, sosyolojik bakış açılarının özellikle – terimin felsefi anlamıyla – örtük antropolojilerden beslenmiş olduklarıdır. Bu antropolojik yakıtlar sosyolojik bilginin bilimsel mantığını geçersiz kılmaz, sosyolojik bakışı her defasında farklı yönlere çevirirler. Aynı zamanda, bu antropolojik *apriori*'ler etik-politik sezgilerle, yani en arzu edilmeye değer ahlaksal ve siyasal değerler üzerine örtük yargılarla çeşitli örgüler oluştururlar. Bir kez daha söyleyelim, bu toplumsal çözümlemenin bilimsel hedeflerini hiçe indirmez, sosyolojik projektörleri belli bir biçimde çerçevelemeye katkıda bulunur. Belki de olması gereken, sosyologların bilimciliği daha kırılgan bir toplum bilimi vizyonu

lehine reddedrerek kullandıkları aletlerdeki safdışı bırakılamayan normatif bileşenleri kabul etmeleriydi. Öncelikle, sosyolojik bir düşünümsellik mantığı içinde, bilimsel olarak üretilen sözcelerin geçerlilik alanını daha iyi çizebilmek için. Ardından, sosyolojik sorgulamalarımızı besleyen antropolojik hipotezlerin ve etik-politik sezgilerin yelpazesini genişletmek için.

Böyle bir duruş sosyoloji içinde bireycilik etrafında dönen çağdaş tartışmalara yeni bir ışık tutabilir. Zira güncel birey figürlerine ilişkin *eleştirel* mantıklar da (Sennett, Lasch, Ehrenberg vb), *kavrayıcı* yaklaşımlar gibi, köklerini bazı antropolojik *apriori*'lerde (insanlık durumuyla ilgili daha iyimser ya da daha kötümser antropolojiler) ve bazı etik-politik sezgilerde (bazı değerleri bazı başka değerlerden çok değerli bulan sezgiler) bulmuyor mu? Çağdaş bireyciliğin olumsuz yanlarını ya da olumlu olanaklarını açığa çıkarmanın (eleştirel ve kavrayıcı sosyolojiler) pekâlâ sosyolojik bakışı baştan yapılandırmaya katkıda bulunan antropolojik ve aksiyolojik değerlendirmelerle ilgisi olduğu hipotezini öne süreceğim. Bu nedenle, Charles Taylor'un izinden giderek katkıda bulunmak istediğim bireyciliğe ilişkin muğlaklıkların sosyolojisinin, alet kutusunda yeri olan antropolojik ve etik kaynakları çoğullaştırmaya gereksinimi olacaktır.

Şimdi bizimki gibi bireyci bir toplumda somut olarak kendilerini gösterdikleri biçimiyle kimlik ve öznellik figürlerini konu alan bir soruşturmayla bu kuramsal çalışmayı sınamak gerekiyor. Toplum bilimlerindeki kavramsal ince ayarlar belirli bir anda ampirik zeminde birbirleriyle karşılaşmak zorundalar. Zira söz konusu olan asla (Marx'ın ve Engels'in diyecekleri gibi) "fikirlerin saf gökyüzü"ndeki yolculuklar değil, gözlemlenebilir gerçekliklerin bilgisinin araçlarıdır. Bu ileride bir kitabın konusu olacaktır.

Proudhon

Mülkiyet ve Bireysellik

Bireysellik ile mülkiyet klasik olarak siyasal liberalizm geleneğinde birbiriyle ilintilendirilmiştir[15]. Bu özellikle *Sivil Hükümet Üzerine İki İnceleme*'siyle (1690) Locke (1632-1704) için geçerlidir. *İkinci İnceleme*'de (yeni basım 1992) insan "kişiliğinin ve sahip olduklarının mutlak efendisi ise" o zaman "özgür" olarak sunulur (bölüm IX, § 123, s. 236). Toplumsal anlaşmanın amacı tam da "[insanların] hayatlarını, özgürlüklerini ve eşyalarını – genel bir adla *mülkleri* dediğim şeyleri – karşılıklı olarak korumak için birleşerek bir gövde meydana getirmek"tir (a.g.y., s. 237). Demek ki Locke'ta siyasal sözleşme çerçevesinde bireysel özerklik "mülkler"in (çoğul) korunmasına bağlıdır. Eşyaların mülkiyeti de, dar anlamda ekono-

15- Bu metnin ilk versiyonu, Lyon'da 6-7 Aralık 2002'de Société Pierre-Joseph Proudhon ve Université Solidaire tarafından Atelier de la Création Libertaire'in işbirliğiyle düzenlenen "Lyon ve Proudhon Ruhu" kolokyumunda sunulmuştu. Düşüncelerim aslında benim "liberter sosyal demokrat" konumumdan oldukça uzak bulunan Lyonlu iki liberter militan ve sosyologun tartışmacı ruhuna çok şey borçlu: Mimmo Pucciarelli ve Daniel Colson.

mik olmayan, "*kendi kişiliği üzerindeki mülkiyet hakkı ile kendi eşyası üzerindeki mülkiyet hakkı*"nı birbirine bağlayan (a.g.y., bölüm XV, 173, s. 273) daha geniş bir mülkiyet[16] kavramının bileşenlerinden yalnızca biridir. Eşyanın mülkiyeti ile kişisel özgürlük birbiri içinde eritilmez, ilki ikincinin dayanaklarından birini oluşturur. Sosyolog Robert Castel'e göre özel mülkiyet tarihsel olarak modern bireyselliğin "taşıyıcıları"ndan biri olarak ortaya çıkar ve bireye geleneksel toplumun bağımlılıklarının dışına çıkma olanağı verir (Castel ve Haroche, 2001, s. 12-16)[17]. Bunun tersine Marx daha erkenden özel mülkiyeti başka türlü görür: "tam insan"ın çoğul olanaklarının yalnızca "sahip olma duygusu" lehine yabancılaştırılmasının aracı (*1848 Elyazmaları*, *Oeuvres II*, 1968, s. 83). Bu perspektifte "özel mülkiyetin ilgası insani nitelik ve duyguların tümünün özgürleşmesidir" (a.g.y.). Bu Locke/Marx ikilemi karşısında her şeyi daha net görebilmek için ne yapmalıyız? Proudhon'un (1809-1865) yapıtı bu noktada çok faydalı olabilir.

İşte bu yüzden Proudhon'un iki önemli metnindeki farklılıklar ve hatta çelişkilere geri dönmek istiyorum[18]: birincisi, 1840'ta, Proudhon 31 yaşındayken yayımlanmış olan, meşhur "mülkiyet hırsızlıktır"ın dile getirildiği *Mülkiyet Nedir?*; ikincisi, 1865'te Proudhon'un öldüğü yıl ölümünden sonra yayımlanmış olan, her yana yayılan Devlet'in ortaya koyduğu risklere karşı belli bir biçimde mülkiyeti savunduğu *Mülki-*

16- Burada Locke'un "mal mülk" mefhumuyla ilgili olarak Louis Dumont'un ekonomik olanın hegemonik hedeflerini yayma aracı haline getiren fazlasıyla ekonomist yorumundan kopmalıyız (Dumont, 1977, s. 68-82).

17- Castel'in daha sonra gösterdiği gibi, siyasal ve toplumsal hakların gelişimi, bireysel bağımsızlığa ve benliğin mülkiyetine yalnızca özel mülkiyetin ayrıcalıklılarının değil, daha fazla bireyin erişmesi için başka türden bir "dayanak" sağlayacaktır.

18- Proudhon'un mülkiyetle ilgili farklı görüşleri için Jean Bancal'ın daha şimdiden yıllanmış metnine bakınız (1967).

yet Kurami. Modern İnsanın Durumu'ndaki bir pasajda Hannah Arendt mülkiyet eleştirisi ile savunusu arasındaki gerilimin bulduru cu (heuristique) niteliğine değinmişti (1983, s. 108). Bana öyle geliyor ki bu, Philippe Chanial'in *Adalet, Armağan ve Dernek*'te belli bir Fransız sosyalist geleneğinin "bireycilik" ve "bütüncülük" arasında bölünmüş "melez karakteri" olarak adlandırdığı şeyin tam kalbinde durur (s. 148-49 ve 151). Bana göre bu melezliğin iki boyutu var: birincisi, 20. yüzyılda komünist özgürleşme hedefinden türetilmiş totaliter deneyimlerin ışığında özel bir yoğunluk kazanan siyasal çoğulculuk sorunu; ikincisi çağdaş bireycilik çerçevesinde de özel bir nüans barındıran, bireysel ile kolektif arasındaki, *ben* ile *biz* arasındaki ilişkiler.

Totaliter olgu ile bireyci olgunun birlikte güncelliğine vurgu yapmam, Proudhon okumamı şimdiki zamanda temellendirmek için. Dolayısıyla bir tarihçi ya da bir sosyoloğun yapacağı gibi Proudhon'un metinlerini kendi dönemlerinde yeniden yerlerine koymaya çalışmayacağım; siyaset filozofu olarak, çağdaş siyasal tartışmalar için faydalı kaynaklar çıkarmaya çalışacağım[19]. Proudhon'un metinleri arasında, onları önce çağımıza belli bir biçimde dahil ederek seçim yapacağım. Öyleyse bu *şimdiki zamanın hermenötiği* bir biçimde Proudhon'un fikirlerini bugünün soruları karşısında yeniden canlandıracak. Bu nedenle Proudhon'un önermeleri üzerinde harfi harfine durmayıp, mülkiyet temasının yeniden sorunsallaştırılmasında ilerlemek için gerilimlerden, duraksamalardan ve güçlüklerden esin alacağım daha çok. Ama bu durumda

19- Proudhon'un fikirlerini tarihsel bağlamlarına yeniden yerleştiren bir sosyolojik çözümleme için Pierre Ansart'ın fikirler sosyolojisi düzleminde çağının epeyce ilerisinde olan dikkate değer kitabına bakınız: *Naissance de l'anarchisme – Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme* (1970),

şimdiki zamana ilişkin sorularımı, onları cephaneme katıp Proudhon'a dönmeden önce, en başta netleştirmem gerekiyor. Bu bölümde Proudhon uzmanlarına beceriksizce gelebilecek bir keşif taslağı sunacağım yalnızca.

Liberter Sosyal Demokrasi ve Mülkiyet

Şematik olarak solun şimdiye kadar tarihsel olarak iki özgürleşme siyasetini ete kemiğe büründürmüş olduğunu söyleyebiliriz. 18. yüzyılda siyasal eşitlik, yurttaşlık, insan hakları ve halk egemenliği nosyonlarıyla birlikte cumhuriyetçi özgürleşme siyaseti doğdu. Onun eleştirel çizgisinde ve dolayısıyla sınırları dahilinde, (geniş anlamda) sosyalist özgürleşme siyaseti toplum sorununu içererek 19. yüzyılda ortaya çıktı. Bugün belki de üçüncü bir özgürleşme siyasetinin icadının söz konusu olduğu hipotezini öne süreceğim. Cumhuriyetçi ve sosyalist geleneklerden beslenen, ama yeni meydan okumalar karşısında kimi yenilikler de yapan yeni bir özgürleşme siyaseti. Bu meydan okumalardan burada yalnız ikisine değineceğim: birincisi, totaliter deneyimlerden sonra çoğulculuk; ikincisi, bireyselleşme. Bu iki meydan okuma kısmen ilintilidir. Birincisi kuşkusuz yenilenmiş bir cumhuriyetçi ve sosyalist çerçevede hâlâ incelenebilir, ama ikincisi bana hem cumhuriyetçi hem de sosyalist olanakları ("eğer siyasal eşitlik=toplumsal eşitlik" denkleminden öteye gidilmeyecekse) aşıyor gibi görünüyor. Kanımca liberter akımlar böyle bir yeniliğe önayak olmaya daha yakınlar çünkü çoğulluk ve bireysellik sorunlarını çoğu zaman daha iyi ele aldılar[20]. Bu nedenle geçici olarak

20- Anarşizmin klasik yazarlarının (Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Pelloutier, Makho, Durruti vb) metinlerinden bir seçki için, bkz. Daniel Guérin'in sunduğu iki ciltlik antoloji: *Ni Dieu Ni Maître* (yeniden ba-

"liberter sosyal demokrasi"den bahsederken bu üçüncü özgürleşme siyasetini kastediyorum.[21]

Ama bu çerçevede mülkiyet nasıl ele alınmalı?[22] Sosyalist gelenek sık sık "topluma mal etme"den (*appropriation sociale*) bahseder. Bu topluma mal etme, çoğu zaman, otoriter sonuçları olan bir devletleştirme –refah devletinin sosyal demokrat bürokratizasyonu durumunda *soft*, totaliter komünizmlerde *hard*– biçiminde uygulandı. Burada ilk meydan okumayla karşılaşıyoruz: çoğulculuk. Bu zorluklarla yüzleşmek için geniş anlamda cumhuriyetçi geleneği az çok beslemiş olan siyasal liberalizmden gelen bazı esinlerde kaynak bulunabilir. Bu özellikle Montesquieu'nün teşvik ettiği "erkin kötüye kullanılamaması için, şeylerin düzenlenme biçimi sayesinde erkin erki durdurması gerekir" (1979, XI. Kitap, IV. Bölüm, s. 293) gibi bir buyruğu olan, erklerin çoğulluğu ve karşılıklı sınırlandırılmaları perspektifi için geçerlidir. Topluma mal etme öncelikle mülkiyeti değiştirerek iktidar ilişkisini değiştirmeyi hedefler (tahakküm edenler/tahakküm edilenler ilişkisi); siyasal çoğulculuk ise bir karşı-erkler mantığına açılır. Ikisi uzlaştırılabilir mi?

Karşımıza ikinci bir meydan okuma çıkıyor: bireyselleşme. Kolektif dayanışmaları bozmadan bireysel özerklik nasıl genişletilebilir, bireysel tekilliklerin gelişimi kolektif bir çerçevede

---

sım 1999). Bu liberter yazarlar mirasının Spinoza-Nietzsche-Deleuze üçlüsünden esinli orijinal bir okuması için bkz. Daniel Colson'un sunduğu *Petit lexique philosophique de l'anarchisme* (2001).

21- Bu "liberter sosyal demokrasi"nin Thomas More, Rosa Luxembourg, Subkomandante Marcos, John Rawls ve Emmanuel Lévinas gibi yazarlar üzerinden keşfi için *La société de verre*'in üçüncü bölümüne bakınız (Corcuff, 2002-t, s. 203- 151).

22- *ContreTemps* dergisindeki "Notes hétérodoxes sur la question de l'appropriation sociale" makalemle liberter sosyal demokrasi çerçevesi içinde mülkiyetle ilgili sorunların ilk tespitine yönelik öneride bulundum, (Corcuff, 2002-c).

nasıl desteklenebilir? 1980'li yılların liberal karşı-devriminin bize söylediğine göre, piyasa ve özel mülkiyet, bir yandan kolektif bir refaha izin verip diğer yandan bireyselliği teşvik edebilen tek çerçevedir. Ekonomik liberalizmin doğurduğu eşitsizliklerin sosyalist eleştirisi ise bu "kolektif refah"a dair bir kuşkuculuk olarak ortaya çıkıyor. Ekonomik liberalizmin liberter bir eleştirisi, ticari ölçünün hegemonyası altında ezilen bireyselliğin tosladığı engelleri gün ışığına çıkarabilir. Bundan mülkiyetle ilgili hangi sonuçları çıkarmalıyız?

Aynı zamanda (ve belki özellikle) pratik olan bir soruna sahici "çözüm"ler bulmayı ummaksızın, Proudhon sorunun entelektüel formülasyonunda daha ileri gitmemize yardım edebilir.

Proudhon'un Mülkiyet Eleştirisi

Mülkiyet Nedir? genelde mülkiyetin ve özelde kapitalist mülkiyetin radikal bir eleştirisini sunar. Proudhon bu amaçla (istismara ya da "eşyanın *bünyesinde*ki hakka" dayanan, 1997-a, s. 56) "mülkiyet" ile (kullanıma ya da "eşyayı kullanma hakkı"na dayanan, a.g.y.) arasında ayrım yapar.

Hırsızlık demek olan mülkiyete karşı Proudhon'un gözünde yalnızca "işçinin, ücretini aldıktan sonra bile, ürettiği şey üzerinde doğal bir hakkının saklı kalması"nı isteyen (a.g.y., 113) ilkeye yaslanan kullanım hakkı meşrudur. Proudhon'a göre kim olursa olsun hiçbir bireyin "*kendi yaratmadığı ve doğanın ona bedavaya verdiği* bu zenginliği" sahiplenmeye hakkı yoktur (a.g.y., s. 93). Bu durumda kapitalist mülkiyet "insanın insan tarafından sömürülmesi"nin başlıca temellerinden biridir (a.g.y., 117). Dolayısıyla, burada Proudhon'u harekete geçiren, iktidarın radikal değişimi diye tanımlayabileceğimiz hedeftir.

Eleştirisi aynı zamanda öncelikli olarak üretimin toplumsal

niteliğinin işbölümü üzerinden çözümlemesine yaslanan kolektif bir perspektiften beslenir. Ancak, mülkiyetin mahrum edici mantığı Proudhon'un geri dönmeyi önerdiği bu toplumsal niteliği ortadan kaldırır. Bu yönde iki ilke ortaya koyar: 1) "Tüm üretim zorunlu olarak kolektif olduğuna göre, işçinin emeği oranında ürünlerden ve yararlardan pay almaya hakkı vardır" (a.g.y., s. 118); 2) "Her birikmiş sermaye toplumsal mülkiyet olduğuna göre, kimse sermayenin tekelci mülkiyetini elinde bulunduramaz." (a.g.y.). Proudhon özel mülkiyete yönelik Marksist eleştiriyi beslemeye katkıda bulunmuş ve *1844 Elyazmaları*'nda bazen olumlu olarak, bazen de daha eleştirel bir bakış açısıyla birçok kere alıntılanmıştır.

Ancak Proudhon daha şimdiden bireyi inkar eden "cemaat"ten sakınmaktadır. Zira mülkiyet gibi, ama farklı bir biçimde, "cemaat" de Proudhon'a göre tiranlıktır. "Cemaat özünde yetilerimizin özgürce uygulanmasına, en soylu eğilimlerimize, en içten duygularımıza karşıdır" (1997-a, s. 233-234). "Bilincin özerkliğine tecavüz eder" (a.g.y., s. 234). Dolayısıyla, Proudhon'a göre "ilga edilmiş mülkiyet", "cemaat"e açılmamalıdır. Bu durumda Proudhon "Hegel" esintili bir formül önerir: cemaat "tez", mülkiyet de "antitez" olduğuna göre, "yeni bir toplum formu" "sentez" olacaktır (a.g.y., s. 231 ve s. 248). Bu sentez cemaatte ve mülkiyette iyi olanı alacaktır (kolektif çerçeve kaygısı ve bireysellik kaygısı): "Cemaat *eşitlik* ve *yasa* arar: aklın özerkliğinden ve kişisel liyakat duygusundan doğmuş olan mülkiyet ise, her şeyden çok *bağımsızlık* ve *orantı* ister" (a.g.y., s. 248). İşte bu çerçevede "özgür topluluk içerisinde" (a.g.y., 252) "bireysel *kullanım hakkı* toplumsal hayatın koşuludur" (a.g.y., 251). Öyle görünüyor ki Proudhon, bu ilk kitapta, nüanse edilmiş bir biçimde, iktidar ilişkisinin değişimini erklerin çoğulluğundan, kolektif olandan bireysel olana daha öncelikli görüyor.

Proudhon'un Mülkiyet Savunusu

Mülkiyet Kuramı'nda Proudhon epistemolojik çerçevesini değiştirir, zira belli bir süredir Hegel diyalektiğine gönderme yapmayı bırakmış ve böylece mülkiyeti ele alışına birtakım süreksizlikler dahil etmiştir.

Yani mülkiyet üzerinde yaptığı yer değiştirmeleri besleyen şey, entelektüel aletlerinin değişmesidir. 1840'tan 1865'e, Hegelci sentez perspektifinden[23] indirgenemez gerilimler arası denge düşüncesine – "sentez ilkesi yerine *denge* ilkesinin gelmesi" dediği şey, *Théorie de la propriété*, s. 52.) – geçmiştir. 1858 tarihli kitabı *Devrim'de ve Kilise'de Adalete Dair*'den başlattığı bu felsefi yolculuğu şöyle açıklar: "O zamana kadar Hegel'le birlikte antinominin iki terimi *tez* ile *antitez*in daha üstün bir terimde, *sentez*de çözülmesi gerektiğine inanmıştım. O zaman bu zamandır antinomik terimlerin, nasıl bir elektrik pilinin kutuplarının birbirini yok etmiyorsa, işte öyle çözülmediklerini; yok edilemez olmakla kalmayıp hareketin, hayatın, ilerlemenin üretici nedeni olduklarını, sorunun bunların kaynaşmasını – ki ölüm olurdu – değil, daima istikrarsız ve toplumların gelişimine göre değişen dengesini bulmak olduğunu fark ettim" (*Théorie de la propriété*, s. 52). "Dengeleme" teması (a.g.y., özellikle s. 206 ve s. 237) daha üstün olduğu varsayılan sentezde birleşmenin yerini alır. Proudhon Marx'tan ziyade, çok daha sonra Merleau-Ponty'nin *Diyalektiğin Serüvenleri*'yle (1955) "Marksizm"den çıkışına esin kaynağı

23- Proudhon'un Hegel'i, tez-antitez-sentez üçlemesinde ete kemiğe bürünmüş, gerçek Hegel'den daha az karmaşık bir Hegel'dir. Maurice Merleau-Ponty'nin "kılavuz kitapların Hegel'i" dediği şeye, "nihai bir sentezin ilanı ve garantisi"nin Hegel'ine yakındır (Merleau-Ponty, 1996, s. 100). Bu basitleştirilmiş Hegel'e karşı, yakınlarda Jean-Luc Nancy tarihin hareketleri boyunca sentetik bir pozitivitenin zorunlu gelişinden ziyade "negatifin tedirginliği"ne yüzü dönük bir Hegel okuması önerdi (Nancy, 1997).

olacak bir düşünce olan çelişkilerin sonsuz oyunu düşüncesine yaklaşır. Ayrıca Montesquieu'nün siyasal liberalizminden bir şeyler de bulunmaktadır ve Proudhon birçok kez "erklerin ayrılığı ve dengesi kuramı"ndan yana olduğunu ifade eder (*Théorie de la propriété*, özellikle s. 72, s. 181, s. 208, s. 216 ve s. 239). Bizzat adalet "güçler arasındaki denge" olarak yeniden tanımlanır. Proudhon'un sentezsiz gerilim ve denge diyalektiği, kuşkusuz yalnızca mülkiyet üzerine bir düşünce olmaktan ibaret değildir. Bütünü kavrama iddiasında olan bir başka Hegelci-Marksist kategori olan "bütünlük"ü (*totalité*), dünya meseleleri üzerine genel bir görüşü ve çelişkiler ile çatışmalara ilişkin düşünceyi terk etmeksizin, devre dışı bırakmamıza yardım edebilir.[24] Bu yeni entelektüel şemadan esinlenen Proudhon ilk mülkiyet çözümlemelerini inkar etmez –mülkiyet yine adaletsizdir– ama bu çözümlemeleri olumsuz olanın sonsuz çelişkiler oyunu içinde olumlu işleve kavuştuğu daha geniş bir çerçevenin içine sokar. Proudhon için mülkiyetin tanrısal, doğal ya da ekonomik bir meşruluğu yoktur hâlâ, ama siyasal bir işlevi vardır. Yani? "Kamusal gücü dengelemek, Devlet'i dengelemek, bu yolla bireysel özgürlüğe güvence olmak: öyleyse siyasal sistemde mülkiyetin başlıca rolü bu olacaktır" (a.g.y., s. 139). Zira Bir'in Çok üzerindeki tehdidi olarak Devlet –Proudhon burada bir başka tarihsel bağlamda Arendt'in totalitarizm çözümlemeleriyle bazı benzerlikler gösterir[25]–,

24- Pierre Bourdieu'nün sosyolojik çoğulculuğundan hareketle "bütünlük" kategorisinin sorgulanması için, bkz. *Bourdieu autrement* (Corcuff, 2003, s. 22-24).

25- Hannah Arendt (1972) Nazi ve Stalin deneyimleri arasındaki benzerlikleri kuşatan "totalitarizm" kavramını Çok'un Bir'e indirgenmesi mantığı diyerek, dolayısıyla insani çoğulluğun ezilmesi diye nitelendirir. Totalitarizmin tersine, soylu anlamıyla siyaset, çeşitlilikten hareketle ("Siyaset bir olguya dayanır: insani çoğulluk", 1995, s. 31) bu çeşitliliği yok etmeden ("Siyaset *farklı* varlıkların ortaklığını ve karşılıklılığını ele alır", a.g.y.) ortak bir mekanın kuruluşu olarak tanımlanır.

birleştirici ve tekbiçimleştirici "sentez" tehlikesi olarak Devlet, terazinin öbür kefesinde dengeleyici bir ağırlık olmayınca, bireysel özerkliği kısıtlamaya meyledebilir. Proudhon şöyle söyler: "Devlet'in gücü yoğunlaştırmaya yönelik bir güçtür; fırsat verirseniz, kısa zamanda tüm bireysellik ortadan kalkar, kolektivite içinde soğurulur" (*Théorie de la propriété*, s. 144). "Hükümetçilik" (*gouvernementalisme*) ve "tüm formlarıyla komünizm"e karşı olması buradan ileri gelir (a.g.y., s. 242). Proudhon'un zihninde çoğulculuk ve bireysellik sorunu devlet tehlikesi karşısında birbiriyle sıkı sıkıya ilintilidir.

Öyleyse Proudhon "kullanım hakkı" temasını bırakarak mülkiyet temasına geri döner (a.g.y., s. 205). Bu, Devlet kaynaklı bir güvenceler sistemi sayesinde kapitalist yoğunlaşmadan uzak duran küçük mülkiyettir (a.g.y., özellikle s. 189 ve 194). Bütün bunlar "liberal, federatif, merkezsizleştirici, cumhuriyetçi, eşitlikçi" bir çerçevede gerçekleşecektir (a.g.y., s. 208). Tıpkı mülkiyete karşı cemaate dönüşü dar anlamda önermediği –ama hırsızlık demek olan mülkiyet tehlikesi karşısında kolektif olana küçük bir üstünlük verdiği– *Mülkiyet Nedir?*'deki gibi, bu son metinde her ne kadar devlet tehlikesine karşı mülkiyete küçük bir üstünlük verse de tam olarak Devlet'e karşı mülkiyeti seçmez. Bu sefer –ama yine nüanse edilmiş biçimde– erklerin çoğulluğunu iktidar ilişkisinin değişmesine ve bireysel olanı kolektif olana yeğ tutar.

Proudhon'dan Liberter Sosyal Demokrasiye

Bu yolculuğun sonunda çağdaş sorgulamalarımıza "çözüm" bulmuş değiliz elbette; ama sorunsal sahamızı daha iyi aydınlatmış durumdayız. Topluma mal etme sorununun, liberter bir sosyal demokrasi perspektifi içinde, iktidar ilişkisinin değiş-

mesi ile erkler dengesini ve kolektif çerçeveler ile bireyselliği bir arada tutmaya çabalaması gerekir. Bu, özellikle, kapitalist mülk edinmeyi iptal eden ama Devlet lehine bireyselliği iptal etmeyen mülkiyet formüllerinin çoğulluğunun bir arada barınmasını tasarlamayı gerektirir: küçük bireysel mülkiyet, sivil işbirliği ile yaratılan ortak mülkiyet, yerel toplulukların kamusal mülkiyeti, işçilerin ve kullanıcıların kontrolünde kamulaştırmalar, Avrupa ölçeğinde kamu hizmetleri, uluslararası montajlar, sivil-toplumsal ile kamusalı karıştıran formüller vb. Çeşitli mülkiyet statülerinin gerilim hattı üzerine dizilmesi bireyselliği koruyan post-kapitalist çerçevede çoğulcu bir alet edevat kutusu oluşturacaktır. Hayalgücü kaçınılmaz olarak gereklidir.

Liberter Sosyal Demokrasi İçin Sosyolojik Kaynaklar

Durkheim, Castel, Michels, Bourdieu

Bu bölüm anarşist ve liberter çevreleri "liberter sosyal demokrasi"[26] hipotezi üzerine çelişkili bir tartışmaya davet etmek istiyor. Bu bölümde sosyolojik kaynakların siyaset felsefesini nasıl besleyebileceği ortaya konulacak.

"Liberter Sosyal Demokrasi" ?

Daha önce de söylediğim gibi, "liberter sosyal demokrasi" hipotezi dönemin meselelerinin tarihsel bir çözümlemesiyle ilişki içinde anlam kazanmakta. Şematik biçimde söylersek, sol iki büyük özgürleşme siyaseti tanıdı: birincisi, 18. yüzyılda, siyasal eşitlik, yurttaşlık ve halk egemenliği nosyonlarıyla

26- Bu bölümün ilk versiyonunu 1-3 Kasım 2002'de Alternative Libertaire siyasal örgütünün Orléans Kongresi'nin tartışmalarında "Les Amis-es d'Alternative Libertaire"in üyesi olarak sunmuştum; aylık *Alternative Libertaire*'e ek olarak Alternative Libertaire VI. Kongresi, *Cahier no.9 de preparation des débats*'da yayımlandı; no. 111 Ekim 2002, s. 16-19.

doğan cumhuriyetçi özgürleşme siyaseti; ikincisi, onun eleştirel uzantısı olarak, toplum sorununu özgürleşme siyasetine ekleyen geniş anlamda sosyalist (sosyal demokratları, komünistleri, anarşistleri vb içeren) özgürleşme siyaseti. Bu durumda post-cumhuriyetçi, post-sosyalist, ama yeni bir sorunlar dizisine yanıt verirken hem cumhuriyetçilikten hem de sosyalizmden beslenen bir üçüncü özgürleşme siyasetinin icadı, önemli bir meydan okuma olarak önümüzde durmaktadır.

Bana öyle geliyor ki anarşist gelenek, doğrudan doğruya toplum sorununun benimsenmesinden türemeyen iki sorunu daha koltuğunun altına alması bakımından sosyalist özgürleşmenin dışına taşar: kurumların otoriter eğiliminin eleştirisi ve kolektif olarak biraraya gelirken bireysel özerkliğin artırılması. Şu 21. yüzyılın başında, hem Stalin'in totalitarizminin bireysellikleri ezmesi, hem de artık bireyci olmuş olan Batılı toplumlarda – Norbert Elias'ın *Bireyler Toplumu* (1991) adıyla adlandırdığı şey - *biz* ile *ben* arasındaki ilişkilerin derinlemesine dönüşümü nedeniyle, özellikle önemli bir iki uçlu sorundur bu. Bu nedenle, bana göre, üçüncü bir özgürleşme siyasetinin ortaya çıkışında liberter düşünceye özel bir rol düşüyor.

"Liberter sosyal demokrat" ifadesi öncelikle terminolojik bir seçim: (cumhuriyetçi özgürleşmeden miras alınan) demokrasi sorunu için "demokrat", toplumsal sorun için "sosyal", ve kurumların eleştirisi ve bireysel özgürlük için "liberter". Bu seçimde aynı zamanda stratejik bir bileşen var: 1980'li yılların liberal karşı-devriminin şokuyla Avrupa sosyal demokrasisinin büyük ölçüde sosyal-liberalizme dönüştüğü şu uğrakta, sık sık sosyal demokrasiyle ilintilendirilen kamu hizmeti, refah devleti gibi terimlere yeniden değer kazandırmak bana önemli görünüyor.[27]

27- Avrupa sosyal demokrasisinin krizi çerçevesinde, neo-laborist başbakan Tony Blair'in "üçüncü yol"unun ilk kuramcılarından olan Britanyalı sosyolog

"Sosyal demokrasi = ihanet" diye düşünenler buna "provokasyon" diyebilirler. Ama günümüzün meselelerini daha az önyargıyla ele almak için, goşist retoriğin güvenli kıyılarını terk etmek gerekiyor. "Sosyalizm" ve "komünizm" gibi, "sosyal demokrasi" sözcüğünün de karmaşık bir tarihi, farklı kullanımları vardır. Benim gönderme yaptığım sosyal demokrasi – Jean Jaurès'in cumhuriyetçi sosyalizmi, Rosa Luxembourg'un demokratik ve devrimci sosyalizmi, ya da Otto Bauer'in Avusturyalı Marksizmi gibi figürleriyle – "ihanet" rengini taşımıyor. Ama gerçeklik ve tarihle yüzleşmenin bize hazırladığı tuzakları andıran bir yanı var. Dünyanın karmaşıklığının kirine (bulaşır korkusuyla) asla elini değdirmeyen "devrimci" kimliklerin saflığından uzak, toplumsal dönüşümün zorlukları ve çelişkilerini, hatta trajik olasılıklarını sezer. Bu nedenle el altından anlaşmaktan kaçınır, ama uzlaşma yetisi vardır.

Bu kısa bölümde hipotetik bir "liberter sosyal demokrasi" projesine ışık tutan sosyolojik katkılara (sosyoloji geleneği içinde Emile Durkheim ve Roberto Michels; çağdaş sosyoloji içinde Robert Castel ve Pierre Bourdieu) vurgu yapacağım. Burada seferber edilen yazarlar "Marksist" değiller, çünkü benim entelektüel alet kutum da epeyce bir zamandır "Marksist" değil. Marx'ın yanında başka entelektüel gelenekler de kutuya dahil. 1) "Son kerte" (toplumsal ilişkilerin bütünü üzerinde esasen ekonomik anlamda anlaşıldığı biçimiyle "sermaye"nin etkisi[28]) gibi kimi "Marksist" kolaycılıkları terk ederek Fransız toplumu gibi bir toplumsal oluşum içinde (ya da dünyada) zulüm biçimlerinin çokluğu ve karmaşık biçimde iç içe geç-

---

Anthony Giddens'ın savunduğu sosyal-liberalizmle girişilen eleştirel bir tartışma için, bkz. *La société de verre* (Corcuff, 2002-b, 242-251).

28- Toplumsal eleştiride böyle bir ince ayar bakımından Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinin katkısı üzerine, bkz. *Bourdieu autrement*'ın ilk bölümü (Corcuff, 2003, s. 15-32).

mişliğini ve 2) özgürleşme tarzlarının çoğulluğunu (yalnızca anti-kapitalist değil, feminist, ekolojist, homoseksüel, siyasal, kültürel vb özgürleşme) düşünmek istiyorsak, bu bana buluşu destekler gibi görünüyor. Nitekim çoğulluk teması da liberter düşüncenin kazanımlarından biri değil mi?

Refah Devletinin İki Boyutu (Durkheim ve Castel)

Devlete yönelik anarşist eleştiri devlet kurumlarında işleyen otoriter ve hiyerarşik süreçleri vurgulamakta haklıydı. Bunu çoğu zaman "Marksistler"den daha iyi yaptı, çünkü ekonomist eğilime (yine o mehşur "son kerte"!) onlar kadar maruz değildi. Böylece "Devlet iktidarının ele geçirilmesi"nin tehlikeleri –özellikle de Bolşevik otoritarizmi[29] ve ardından Stalin totalitarizmi– konusunda fikirleri çok daha berrak kaldı. Ama aynı zamanda, devlet kurumuna yönelik anarşist eleştiri, devleti şeytanlaştırdığı için aşırı tekyanlı görünüyor. Burada tarihçi Marc Ferro'nun şu yazdıklarının izinden gideceğim: "Böylelikle, kurumün, toplumların başlangıcından beri, aynı zamanda hem zorunlu olduklarına hükmedildiği için rıza gören, arzulanan toplumsal pratiklerden oluşan bir sistem, hem de yabancılaşma olarak, kısıtlama olarak hissedilen pratiklerden oluşan bir bütün olduğu gözlemlenmektedir" (*Des soviets au communisme bureaucratique*, s. 12). Liberter eleştiri kurumların (örneğin aşırı homojenize edilerek "Devlet" adı verilen şey) bireyler (Ferro'nun göz önüne aldığı ikinci yön) üzerindeki tahakkümünü iyi kavrar, ama olumlu boyutlarına

29- Daha "devrimci"den (1918'de Rosa Luxembourg gibi) daha "reformist"e (1920'de Léon Blum gibi), başka sosyalist akımlar, çok erken bir tarihten beri 1917 Bolşevik Devriminin demokratik eleştirilerini formüle ettiler.

(Ferro'nun göz önüne aldığı ilk yön) duyarsız gibi görünür.

Fransız sosyolojisinin kurucularından biri olan Emile Durkheim kurumun bu olumlu boyutuna değer verdi. *Sosyoloji Dersleri*'nde (1898-1900 dersleri, yeni basım 1997) Devlet ve bireysel özerkliği (burada yolları kesişen liberaller ve liberterler gibi) karşı karşıya koymak yerine, aralarındaki ilişkiyi açığa çıkartır. Örneğin şöyle der: "Şu var ki, Devlet kendi başına bireyin hasmı değildir. Bireycilik Devlet sayesinde mümkündür [...]. Çocuğu ataerkil bağımlılıktan, ev içi tiranlıktan kurtaran, yurttaşı feodal ve daha sonra cemaat benzeri gruplardan, işçiyi ve patronu şirket tiranlığından kurtaran odur" (a.g.y., s. 99). Öyleyse Durkheim devlet kurumlarının baskıcı olmakla kalmayıp (ama bu da Durkheim'ın iyi göremediği bir boyuttur), aynı zamanda koruyucu olduklarını, bireysel özerkliğin bu kurumlar içinde var olan bir dizi hak ve kuralla güvence altına alındığını öne sürüyor. Bu yan bugün liberal karşı-devrimin etkileriyle birlikte (iş kollarında devlet düzenlemelerinin kaldırılması, esneklik vb) daha da görünürdür.

Robert Castel tam da Durkheim'in çözümlemelerinin izinde kapitalizmin neo-liberal dalgasının getirdiği "örgütsüzleştirme" (*désaffiliation*) süreçlerini *Toplum Sorununun Dönüşümleri* (1995) adlı çalışmasında inceledi. Kitapta "ücretlilerin yıkımı", evsizlerden işsizliğe ve güvenceden yoksun bırakmanın değişik biçimlerine, oradan şirketlerin esneklik politikalarından etkilenen bireylere uzanan bir istikrarsızlaştırma *continuum*'u içinde ele alınıyor. Buna göre söz konusu olan, "öznelerin varoluşunu yapılandıran nesnel çerçevelerden bir tür bağsızlaşma"dır (a.g.y., 468). Ücretli statüsü kapitalist sömürünün olanca ağırlığını çalışanların sırtına yıkar; ama bir yandan da, neo-liberalizmin tehdidi altında görüldüğü gibi, bireyleri koruma işlevi de vardır.

Özel Mülkiyet, Toplumsal Mülkiyet, Benlik Mülkiyeti'nde

(Claudine Haroche'la söyleşiler, 2001) Castel, bireyin özerk biçimde var olmak için kolektif "dayanak"lara (devlet güvenceleri, hukuksal kurallar, ücretli statüsü, sosyal güvenlik vb) gereksinimi olduğu üzerinde durarak, bu ilk incelemeyi devam ettirir. Refah devletinin ikili boyutu, neo-liberal saldırılara maruz gözümüze daha iyi görünüyor: elbette, kapitalist sömürünün sürekliliğini sağlayan bürokratik form; ama aynı zamanda ekonomik olarak durumu en yoksun bireyler için koruma. İşte Castel burada, bir Durkheim'cı olarak, bakışımıza yön veriyor: "Sosyal güvenlik sistemleri yokken, Sosyal Devlet ya da Sosyal Güvenlik denen şey yokken, olumlu bir biçimde birey olabilmek için, örneğin yaşlılıktaki gibi artık çalışamadığında çaresiz ve muhtaç kalmamak için, üç beş maddi eşyaya sahip olmak gerekiyordu" (a.g.y., s. 33-34).

Burada sosyolojik çözümleme sosyal demokrat ve liberter bir yönü işaret eder: kurumların koruyucu işlevi (sosyal demokrasi) ile kurumsal tahakkümün liberter eleştirisinin birlikte gerekliliği. Bu perspektifte, liberter düşünce, kurumları (devlet kurumları ya da başka kurumlar) şeytanlaştırmaya değil, onlara ilişkin daima yenilenecek, bitmeyen ve sürekli bir eleştiri yürütmeye çalışır. Bu liberter ilham, savunduğu ve teşvik ettiği çoğul bireyselliğin insani etkinliklere ilişkin var olan ticari ölçüye indirgenmemesini reddetmesiyle ekonomik liberalizmden ayrılır.

Siyasal Temsilin İki Boyutu (Michels ve Bourdieu)

Siyasal temsilin sosyolojik eleştirisine eğilirsek yukarıdaki düşüncelerle benzerlikler buluruz. Alman sosyolog Roberto Michels siyasetin profesyonelleşmesi hareketini ilk çözümle-

yenlerden biri olan Max Weber'in öğrencisiydi. 1911'de klasik kitabı *Siyasal Partiler – Demokrasilerin Oligarşik Eğilimleri Üzerine Deneme*'yi (yeni basım 1971) yayımladığında anarko-sendikalist çevrelerin sempatizanıydı (daha sonra İtalyan faşizmine yaklaştı). Kitabı esasen ilk kitle partisi olan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin çözümlemesidir. Michels, örgütlerindeki işbölümü ve görevlerdeki teknik uzmanlaşma sürecinde, yöneticilerin "özel menfaati"nin nasıl kendini belli ettiğini gösterir. Nasıl olur da temsilciler temsil edilenlerden özerk hale gelirler? Ne var ki saptaması bütünüyle kötümser değildir, anarko-sendikalist arkadaşlarının yaptığı gibi siyasal partileri mahkum etmez. Zira temsili demokrasinin oligarşik eğilimini dengeleyen başka bir eğilim vardır: "Genel olarak demokrasinin, özel olarak işçi hareketinin kendine has yanı, bireysel eleştiriye ve denetime yönelik entelektüel yatkınlığı güçlendirmesi ve uyarmasıdır" (a.g.y., s. 30). Öyleyse modern tarih bu iki eğilim arasında "muhtemelen hiçbir zaman son bulmayacak olan" bir mücadele olacaktır.

Siyasal temsilin muğlaklığıyla ilişkili bu ipucunu Pierre Bourdieu takip etti. Siyasal alanı toplumlarımızı oluşturan özerk toplumsal "alan"lardan biri olarak çözümledi. Siyasal alanda tahakküm edenler/edilenler ayrımı profesyoneller ve sade vatandaşlar biçimini alır. Dolayısıyla siyasal alan has anlamıyla siyasal (ekonomik sömürüye indirgenemeyen) bir tahakküm tarafından yapılandırılmıştır: sade vatandaşların profesyonellere nazaran "mülksüzleşmesi"ne neden olan, temsil edenlerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümü. Bourdieu aynı zamanda (en küçük militan, dernek ya da sendika etkinliğinde bile nüve halinde bulunan, bir sözcü işlevi içeren) siyasal temsil mekanizmalarının ikili karakterini de saptadı. Şöyle yazar: "Siyasetin doğasında öyle bir antinomi vardır ki, bireylerin (üstelik yoksunluklarıyla orantılı biçimde) ancak

bir sözcü lehine mülksüzleşmek suretiyle kendilerini gruplar olarak, yani konuşmaya, kendini duyurmaya ve dinletmeye gücü yeten bir güç olarak kurabilmelerinden (ya da kurulabilmelerinden) ileri gelir." (*La Délégation et le fétichisme politique*, s. 260-261). Bourdieu bize iki şey söylemektedir. Birincisi: belli bir grubun (işçilerden AIDS hastalarına), arzularının kamusal mekanda kaale alındığını görmek için, sözcüye gereksinimi vardır; ama ikincisi: bu sözcülerin varlığı, temsil edenlerin temsil edilenlere (sırf sözünü taşıdıklarının adına konuşmaktan başka birşey yapmasalar bile) tahakküm etmesi riskini taşır. Öyleyse Bourdieu temsili demokrasi/doğrudan demokrasi gerilimini, siyasal temsil/temsilî kurumlara yönelik liberter eleştirinin sağladığı olumlu katkılarını benimser.

Ister Michels'de olsun ister Bourdieu'de, temsilin ve temsile dair liberter eleştirinin birlikte, aynı anda zorunlu olmasıyla bakışımız bir kez daha sosyal demokrat ve liberter bir perspektife yönelir. Ideal bir doğrudan demokrasi modeli uğruna temsil inkar edilmez, ama radikal eleştiriyle daimi olarak dürtülür. Bu konfigürasyon temsil kurumları, katılım biçimleri ve doğrudan demokrasi arasında yeni bir denge önerir.

Sunduğum bu hızlı sosyolojik yolculukla liberter sosyal demokrasi sorunsalı tanıtılmış oluyor. Bu sorun "fikirlerin saf göğünde" var olan salt entelektüel bir sorunsal değildir. Yeni gündelik davranışlarda ve güncel toplumsal hareketlerde de dayanakları vardır. Öncelikle gündelik pratikler: François de Singly, çok düşündürücü biçimde *Ortak Hayatta Bireycilik* altbaşlığını taşıyan *Birlikte Özgür*'de çok uyarıcı bir sosyolojik çizgiyi araştırır. Çağdaş çiftler ve ailelerin sıradan hayatından bir dizi sahnede (aynı mekanda birlikte yaşama, müziğin ve televizyonun çift tarafından programlanması, telefonun ortak idaresi ya da evlilik dışı serüvenler), *ben* ile *biz* arasındaki denge içinde yeni kişisel özerklik ve yakınlarla müzakere

mekanları gözlemler. Bu çerçevede "yalnız" birey dediği şey ile "birlikte" birey dediği şey arasında benzeri görülmemiş uzlaşmalar ve gerilimler ortaya çıkar. Burada, birer potasiyel olarak, en gündelik deneyimlerde, siyasallaşma bakımından ve özellikle liberter bir sosyal demokrasi bakımından ilginç unsurlar yok mu? Toplumsal hareketlere gelince, 1995 kışından beri, temsil prosedürlerine ilişkin bir güvensizliği eyleme geçiren (Act Up, Barınma Hakkı, ATTAC ya da yeni sendika hareketleri [SUD*] gibi birliklerin örgütlenme biçiminde), kolektif güvencelerin savunmasıyla ilgili (emeklilikler, sosyal güvenlik, ücretli statüsü vb) bir dizi topumsal mücadele olmadı mı?[30] İkili işlevlerini örtük olarak kabul eden kurumlarla ilgili bu muğlaklık, şimdiye kadar tek bir proje içinde nadiren dile getirildi. Öyleyse henüz araştırılmamış ve kışkırtıcı bir güzergahı tartışılmak üzere ortaya atıyorum.

* "Solidaires, unitaires, démocratiques", Fransa'da sendikalar federasyonu –ç.n.

30- 1990-2000 yıllarının yeni toplumsal hareketleri (örneğin küreselleşme-karşıtı hareket, daha doğru ifadeyle *öteki-küreselleşme* hareketi) ve geleneksel siyasete nazaran açığa vurdukları zemin değişikliği üzerine, özellikle bkz. Lilian Mathieu (1999), Laurent Thévenot (1999), Christophe Aguiton (2001) ve Isabelle Sommier (2001).

Sonuç

21. Yüzyıl İçin Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek

Meksika'daki Zapatista hareketi, Fransa'da 1995 kışındaki toplumsal hareket ve daha geniş bir biçimde uluslararası ölçekte *öteki-küreselleşme*'nin (*alter-mondialisation*) gücül olarak yükselmesinden beri, özgürleşme, halihazırdaki tahakkümlere karşı bireysel ve kolektif özerkliğin ele geçirilmesi olarak, yeniden gündemde. Elbette henüz el yordamıyla yürür halde, zira noktalı çizgili bir "-den yana"ya nazaran "-e karşı" çok daha güçlü. Ama ticari hegemonyaya karşı çeşit çeşit direnişler ütopyanın iplerine yeniden tutunmak için daha şimdiden bir dayanak noktası oluşturmaktadır.

Ama bu arada, bugün yeniden sözünü etmeye başladığımız özgürleşme, 18. yüzyılın Aydınlanmasının ya da 19 ve 20. yüzyılın sosyalistlerinin kafalarındaki özgürleşme ile aynı mıdır? Yoksa geçmişin özgürleştirici geleneklerinin çoğu zaman unutulmuş zenginliklerinden hareketle 21. yüzyılın meselelerine uyarlanmış yeni bir özgürleşme siyaseti mi meydana getirmek gerekir? Yanıt zor, konjonktürel ve rastlantısal. Kimileri cumhuriyetçi özgürlüğü özlemekte (siyasal eşitlik,

yurttaşlık, halk egemenliği vb), "ulusal egemenlikçiler" gibi ulus çerçevesini fetişleştirmekte. Kimi başkaları ise, Stalinizmin dehşetinden ve sosyal demokratların yerleşik düzene verdikleri ödünlerden sıtkı sıyrılmış halde, sosyalist özgürleşmenin bir *revival*'ını* hedeflemekte. Daha başkaları, Jean-Claude Michéa gibi (*Impasse Adam Smith*), cumhuriyetçi siyasetten ve Aydınlanma'dan kopmuş "kökensel işçi sosyalizmi"ne dönüş önermekte. Nihayet başkaları, benim gibi, hem cumhuriyetçi ve sosyalist, hem de post-cumhuriyetçi ve post-sosyalist yeni bir özgürleşme siyasetinden bahis açmakta. Yani cumhuriyetçi ve sosyalist kaynaklarla imal edilmiş, ama bireycilik, feminizm ya da ekoloji gibi başka sorunları ele almak için bu kaynakların dışında yaratıcı olması gereken bir siyaset. Bu kapsamlı sorgulamalar solda (sosyalistler, komünistler, Yeşiller, Marksist ve liberter uç sol) kullanımda olan "yazılımlar"ın derinlemesine yeniden sınanmasını ve güncel toplumsal hareketlerle ilişki içinde argümanlı karşılaşmalar gerektirir. Oysa ne yazık ki geleneksel olarak solda bulunan partilerin çoğunluğu has anlamıyla entelektüel araştırma ve tartışma zeminini büyük ölçüde terk etti. Dahası, Avrupa sosyalizm ailesi çoğunluğu itibariyle özgürleşme kıyılarını, dolayısıyla sosyalist ve sosyaldemokrat gelenek içindeki yerini sosyal-liberal ve teknokratik pratiklerde boğularak terk etti. Sendikalar ve sivil toplum kuruluşları ise, mücadelenin aciliyeti dolayısıyla çoğu zaman kafasını kaldıramaz halde, orta ve uzun erimli ufukların uzağındalar. Bunlardan entelektüel etkinlikle bağları en sıkı olanlar (örneğin Attac ve Copernic vakfı) düşüncelerini özellikle ikinci-bilirkişilik (*contre-expertise*) ve (kısa erimi uzun erime bağlayan) programatik tarafında geliştirmekte.

Siyasetin geleceği üzerine tartışmalar, toplumlarımızdaki

*Orijinalde İng.: "canlanma, yeniden revaç bulma" – çn.

dönüşümler ve değişmeden kalanlarla ilgili yapılabilen çözümlemelerle ve güncel toplumsal talep ve deneyimlerle ilişkisi içinde, başka bir yerde, henüz filizlenmekte olan, daha dar, örgütlerin ve büyük medyanın uzağında gerçekleşmekte. Burada şu son yıllarda, çeşitli entelektüel kaynaklar ve kişisel güzergâhlardan hareketle, çeşitli hatta çelişkili yönelimleri keşfe çıkan birkaç faydalı kitap var. Bunların (hepsi değil) bazılarını sayalım: Andre Gorz'un *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji*'si (1991), Daniel Bensaid'in *Melankolik Bahis*'i (1997), Bruno Latour'un *Doğa Siyasetleri* (1999), Alain Lipietz'in *Siyasal Ekoloji Nedir?*'i (1999), Claudio Magris'in *Ütopya ve Büyü Bozumu* (1999), Michael Hardt ve Toni Negri'nin *İmparatorluk*'u (2000), Miguel Benayasag ve Diego Sztulwark'ın *Karşı-iktidara Dair*'i (2000), Alain Acardo'nun *Gönülsüz Kulluk Üzerine*'si (2001), Philippe Chanial'in *Adalet, Armağan ve Dernek*'i, Daniel Colson'un *Proudhon'dan Deleuze'e Küçük Felsefi Anaşizm Sözlüğü* (2001), Yves Salesse'in *Reformlar ve Devrimler: Solun Solu İçin Öneriler*'i (2001), Jean Claude Michéa'nın *Adam Smith Çıkmazı* (2002) ve Camille de Toledo'nun *Sosyetik, Sevimli Punk– Zorda Kalmış Bir Genç Adamın İtirafları* (2002).

Ayrıca, çoğu zaman dar çevrelerde kalan, siyasal çevrelerde pek dikkat çekmeyen koskoca bir dergiler sahası var: *Actuel Marx, Agone, ContreTemps, Lignes, Mouvements, Multitudes, Le Passant Ordinaire* ve *Vacarme*.

Sırça Toplum ve bugün *Bireycilik Sorunu* ile ben de, acelesi olan siyaset adamlarını, zapçı gazetecileri ve yorgun entelektüelleri pek ilgilendirmeyen, oluşum aşamasındaki bu galaksiye dahil olmayı diliyorum.

Bu galaksi içinde toplum bilimleri tarafında üretilen bilgiler ile siyaset felsefesinin arayışları arasında, özellikle *ben* ile *biz*, bireysellik ile dayanışma, kişisel tekillik ile kolektif kerteriz noktaları arasındaki ilişkiler çerçevesinde geçişleri savunuyo-

rum. Yeni, radikal ve pragmatik sol, neo-liberalizmi yalnızca dağılmış kolektif dayanışmalar (eksi "kolektivizm" gibi) adına değil, aynı zamanda liberter ve Marx'tan doğan bir esinle, etkinliklerin ticari ölçüsünün tahakkümü tarafından ezilmiş bireysel tekillik adına da eleştirebilmelidir. Bireyci bir toplumda toplumsal dönüşümleri yalnızca kolektif hareketlenmelerden bekleyemez ve her bireyin kendi üzerinde çalışmasını hayata geçirmek zorundadır. "Post-modern" kültürün narsistik aşırılıkları karşısında, her bireyin nasıl başkaları ile ilişkilerinden kurulu olduğunu, dünyada yönünü belirlemek için kolektif olarak imal edilmiş pusulalara (onlara karşı durduğunda bile) neler borçlu olduğunu, kurumlardan aldığı ve özgürlük marjlarını destekleyen güvenceleri hatırlatmalı ki, bireyselliğimizin kolektif malzemeleri daha da çok sahiplenilebilsin. Bunlar yalnız birkaç ipucu. Tartışma daha yeni başlıyor.

Bibliyografya

Accardo Alain, *De la servitude involontaire*, 2001, Marsilya, Agone.

Aguiton Christophe, *Le Monde nous appartient*, 2001, Paris, Plon.

Ansart Pierre, *Naissance de l'anarchisme – Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, 1970, Paris, PUF.

Arendt Hannah, *Le Système totalitaire* (1. basım 1951), Fr. çev., 1972 Paris, Seuil.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1. basım 1958), Fr. çev. 1983, Paris, Calmann-Lévy.

Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique?* (1950-1959 elyazmaları), Fr. çev., 1995, Paris, Seuil.

Bancal Jean, "Proudhon: la propriété, la démocratie économique et le fédéralisme mutuelliste", *L'actualité de Proudhon – Colloque des 24 et 25 novembre 1965* içinde, Centre National d'Etude des Problemes de Sociologie et d'Economie européennes, 1967, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.

Benasayag Miguel ve Sztulwark Diego, *Du contre-pouvoir – De la subjectiivité contestataire à la construction de contre-pouvoirs*, 2000, Paris, La Découverte.

Bensaid Daniel, *Le Pari mélancholique*, 1997, Paris, Fayard.

Boltanski Luc ve Chiapello Eve, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, 1999, Paris, Gallimard.

Bourdieu Pierre, *La Distinction*, 1979, Paris, Minuit.

Bourdieu Pierre, *La Délégation et le fétichisme politique* (1. basım: 1984), *Langage et pouvoir symbolique* içinde, 2001, Paris, Seuil.

Cassirer Ernst, *La Philosophie des Lumières* (1. basım 1932), Fr. çev., 1990, Paris, Fayard.

Castel Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale – Une chronique du salariat*, 1995, Paris, Fayard.

Castel Robert ve Haroche Claudine, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi – Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, 2001, Paris, Fayard.

Cicourel Aaron, "Notes on the Integration of Micro- and Macro-Levels of Analysis", Karine Knorr-Cetina ve Aaron Cicourel (haz.), *Advances in Social Theory and Methodology – Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* içinde, 1981, Boston, Routledge and Kegan Paul.

Chanial Philippe, *Justice, don et association – La délicate essence de la démocratie*, 2001, Paris, La Découverte.

Colson Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme – De Proudhon à Deleuze*, 2001, Paris, Le Livre de Poche.

Corcuff Philippe, *Les Nouvelles sociologies*, 1995, Paris, Nathan.

Corcuff Philippe, *Philosophie politique*, 2000, Paris, Nathan.

Corcuff Philippe, "Sociologie et engagement; nouvelles pistes épistémologiques dansl'après-1995", Bernard Lahire yönetiminde *A Quoi sert la sociologie?* içinde, 2002-a, Paris, La Découverte.

Corcuff Philippe, *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, 2002-b, Paris, Armand Colin.

Corcuff Philippe, "Notes hétérodoxes sur la question de l'appropriation sociale", *ContreTemps*, no. 5, Eylül, 2002-c.

Corcuff Philippe, *Bourdieu autrement – Fragilités d'un sociologie de combat*, 2003, Paris, Textuel.

Dumont Louis, *Homo hierarchicus – Le système des castes et ses implications*, 1967, Paris, Gallimard.

Dumont Louis, *Homo aequalis – Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977, Paris, Gallimard.

Durkheim Emile, "L'individualisme et les intellectuels" (1. basım 1898), *La science sociale et l'action* içinde, 1970-a, Paris, PUF.

Durkheim Emile, "Le Dualisme de la nature humaine et des conditions sociales" (1. basım 1914), *La science sociale et l'action* içinde, 1070-b, Paris, PUF.

Durkheim Emile, *Leçons de sociologie* (1989-1900 dersleri), 1997, Paris, PUF. (Türkçesi: Ali Berktay, *Sosyoloji Dersleri*, İstanbul, İletişim)

Durkheim Emile, *De la division du travail social* (1. basım, 1893), 1998, Paris, PUF. (Türkçesi: Özer Ozankaya, *Toplumsal İşbölümü*, İstanbul, Cem Yay.)

Durkheim Emile, *Le suicide* (1. basım 1897), 1999, Paris, PUF. (Türkçesi: Özer Ozankaya, *İntihar*, İstanbul, Cem Yay.)

Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi*, 1998, Paris, Odile Jacob.

Elias Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie?* (1. basım 1970), 1981, Paris, Pandora.

Elias Norbert, *La société des individus* (1. basım 1987), Roger Chartier çevirisi ve önsözüyle, 1991, Paris, Fayard.

Elster Jon, *Karl Marx – Une interprétation analytique* (1. basım 1985), fr. çev. 1989, Paris, PUF.

Ferro Marc, 1980, *Des Soviets au communisme bureaucratique*, 1980, Paris, Gallimard.

Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir*, 1969, Paris, Gallimard. (Türkçesi: Veli Urhan, *Bilginin Arkeolojisi*, Istanbul, Birey Yay.)

Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*, 3. cilt: *Le Souci de soi*, 1984, Paris, Gallimard. (Türkçesi: Hülya U. Tanrıöver, *Cinselliğin Tarihi*, Istanbul, Ayrıntı Yay.)

Foucault Michel, "Qu'est-ce qu'un auteur?" (1969 konferansı) *Dits et Ecrits I, 1954-1975* içinde, 2001, Paris, Gallimard.

Gorz André, *Capitalisme, socialisme, écologie*, 1991, Paris, Galilée.

Guérin Daniel, *Ni Dieu ni Maitre – Anthologie de l'anarchisme* (1. basım, 1970), 1999, Paris, La Découverte.

Henry Michel, *Marx*, 2 cilt: *Une Philosophie de la réalité* (1. cilt) ve *Une Philosophie de l'économie* (2. cilt), 1976, Paris, Gallimard.

Kaufmann Jean-Claude, *Ego – Pour une sociologie de l'individu*, 2001, Paris, Nathan.

Lasch Christopher, *La culture du narcissisme* (1. basım 1979), Jean-Claude Michéa'nın önsözü, Fr. çev., 2000, Castelnaule-Lez, Climats.

Latour Bruno, *Politiques de la nature – Comment faire entrer les sciences en démocratie*, 1999, Paris, La Découverte.

Lipietz Alain, *Qu'est-ce que l'écologie politique? La Grande transformation du XXI. Siècle*, 1999, Paris, La Découverte.

Lévinas Emmanuel, *Le Temps et l'autre* (1. basım 1948), 1989, Paris, PUF. (Türkçesi: Özkan Gözel, *Zaman ve Başka*, Istanbul, Metis Yay.)

Lévinas Emmanuel, *Ethique et Infini* (1. basım 1982), Philippe Nemo ile söyleşiler, 1990, Paris, Le Livre de Poche.

Locke John, *Traité du gouvernement civil*, 1992, Fr. çev. 1992, Paris, Flammarion.

Magris Claudio, *Utopie et désenchantement* (1974-1998 metinler derlemesi) Fr. çev. 2001, Paris, Gallimard.

Martuccelli Danilo, *Grammaires de l'individu*, 2002, Paris, Gallimard.

Marx Karl, *Le Capital*, 1. kitap (1867), *Oeuvres I* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1965-a, Paris, Gallimard. (Türkçesi: Alaattin Bilgi, *Kapital*, Ankara, Sol Yay.)

Marx Karl, *Critique du programme de Gotha* (1875), *Oeuvres I* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1965-b, Paris, Gallimard. (Türkçesi: M. Kabagil, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Ankara, Sol Yay.)

Marx Karl, *Manuscrits de 1844*, *Oeuvres II* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1968, Paris, Gallimard. (Türkçesi: Kenan Somer, *1844 Elyazmaları*, Ankara, Sol Yay.)

Marx Karl, *Theses sur Feuerbach* (1845), *Oeuvres III* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1982, Paris, Gallimard. (Türkçesi: Ahmet Kardam, *Alman Ideolojisi (Feuerbach)*, içinde, Ankara, Sol Yay., s. 21-28

Marx Karl ve Engels Friedrich, *L'idéologie allemande* (1845-1846), *Oeuvres III* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1982, Paris, Gallimard.

Mathieu Lilian, "Les nouvelles formes de la contestation sociale", *Regards sur l'actualité*, Mayıs 1999.

Michels Roberto, *Les partis politiques – Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties* (1. basım 1911), Fr. çev. 1971, Paris, Flammarion.

Menger Pierre-Michel, *Portrait de l'artiste en travailleur- Métamorphoses du capitalisme*, 2002, Paris, Seuil.

Merleau-Ponty Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, 1955, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty Maurice, *Sens et non-sens* (1. basım 1948), 1996, Paris, Gallimard.

Michéa Jean-Claude, *Impasse Adam Smith – Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, 2002, Castelnau-le-Lez, Climats.

Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1. basım 1748), 1979, Paris, Flammarion. (Türkçesi: Fehmi Baldaş, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Seç Yay.)

Nancy Jean-Luc, *Hegel – L'inquiétude du négatif*, 1997, Paris Hachette.

Hardt Michael ve Negri Antonio, *Empire*, Fr. çev.,2000, Paris, Exils. (Türkçesi: Abdullah Yılmaz, *İmparatorluk*, İstanbul, Ayrıntı Yay.)

Passeron Jean-Claude, "Analogie, connaissance et poésie", *Revue européenne des sciences sociales*, c. XXXVIII, no. 117, 2000.

Proudhon Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?* (1. basım 1849), 1997-a, Antony, Editions TOPS. (Türkçesi: Vedat G. Üretürk, *Mülkiyet Nedir?*, İstanbul, Ararat Yay., 1969)

Proudhon Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété* (ölümünden sonra 1. basım 1865), 1997-b, Paris, L'Harmattan.

Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, 1990, Paris, Seuil.

Rubel Maximilien, *Marx critique du marxisme*, 1974, Paris, Payot.

Salesse Yves, *Réformes et révolution: propositions pour une gauche de gauche*, 2001, Marsilya, Agone.

Sennett Richard, *Les tyrannies de l'intimité* (1. basım 1974), Fr. çev., 1979, Paris, Seuil.

Singly de François, *Libres ensemble – L'individualisme dans la vie commune*, 2000, Paris, Nathan.

Sommier Isabelle, *Les Nouveaux mouvements contestataires – A l'heure de la mondialisation*, 2001, Paris, Flammarion.

Stirner Max, *L'Unique et sa propriété* (1. basım 1844), Fr. çev. 1972, Lozan, Editions de l'Age d'Homme.

Taylor Charles, *Les Sources du moi – La formation de l'identité moderne* (1. basım 1989), Fr. çev., Paris, Seuil.

Thévenot Laurent, "Faire entendre une voix – Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux", *Mouvements*, no. 3, 1999, Mart-Nisan.

Toledo de Camille, *Arcimondain, jolipunk – Confesions d'un jeune homme à contretemps*, 2002, Paris, Calmann-Lévy.

Vadée Michel, *Marx penseur du possible*, 1992, Paris, Méridiens Klincksieck.

Walzer Michael, *Sphères de justice – Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1. basım 1983), Fr. çev., 1997, Paris, Seuil.

Weber Max, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (1. basım 1904-1905), Fr. çev., 1985, Paris, Plon. (Türkçesi: Zeynep Gürata, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ankara, Ayraç Yay.)

PHILIPPE CORCUFF

BİREYCİLİK SORUNU

Bireyselleşme ve bireysellik sorunları, "toplumsal sorun"a koşut olarak, toplum bilimlerinin öncülerinden Karl Marx ve Emile Durkheim'ı da epeyce uğraştırmıştır. Gerçi onların çoğu zaman esas olarak kolektif olanla ilgilenmiş ve kolektif olan adına konuşmuş oldukları düşünülür. Ama hiç de öyle olmadıklarını, bireyin modern serüvenlerinin onların dikkatini özellikle çekmiş olduğunu göreceğiz. Toplum bilimlerinin bu iki tanınmış ismine daha az bilinen ve tam anlamıyla sosyolojinin öncüsü sayılamayacak bir başka isim ekleyeceğim: Biricik ve Mülkiyeti'nin yazarı Max Stirner. Bireyci anarşistlerden bazıları bugün bile onda liberter bireyciliğin en radikal figürlerinden birini bulmaktalar. Aynı zamanda pratik olan bir soruna sahici "çözüm"ler bulmayı ummaksızın, Proudhon sorunun entelektüel formülasyonunda daha ileri gitmemize yardım edebilir. Burada bir tarihçi ya da bir sosyoloğun yapacağı gibi Proudhon'un metinlerini kendi dönemlerinde yeniden yerlerine koymaya çalışmayacağım; siyaset felsefecisi olarak, çağdaş siyasal tartışmalar için faydalı kaynaklar çıkarmaya çalışacağım. Bunlar yalnız birkaç ipucu. Tartışma daha yeni başlıyor...

8.00₺

ISBN 978-605-5691-15-9

9 786055 691159

versus