DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM

ÖZGÜRLÜK EKOLOJİ ANARŞİZM

Rolf Cantzen



Almancadan çeviren: Veysel Atayman

AYRINTI

ROLF CANTZEN

1955 doğumlu siyaset bilimci Rolf Cantzen, Hannover ve Berlin'de, siyasal bilimler, felsefe ve Alman filolojisi okudu. Halen Batı Berlin'de yaşamaktadır. Çeşitli radyolarda, Freie-Üniversität Berlin'de öğretim görevlisi olarak çalıştı. Yeni toplumsal hareketler, kendi kendine yardım, siyasal ekoloji ve anarşist kuramların yeniden kurgulanıp değerlendirilmesi, vb. konularda yayınları vardır. Ayrıca gene *Freiheit unter saurem Regen* (1984; *Asit Yağmuru Altında Özgürlük* adlı bir çalışması daha bulunmaktadır. Şu sıralarda Almanya'da bir televizyon kanalında Kropotkin'in aşk mektupları üzerine hazırladığı bir program yayınlanmaktadır. Ayrıca Berlin'de anarşizm üzerine dersler vermektedir.

Ayrıntı: 93
İnceleme dizisi: 47

Daha Az Devlet Daha Çok Toplum
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm
Rolf Cantzen

Almancadan çeviren
Veysel Atayman

Yayıma hazırlayan
Zeynep Atayman

Kitabın özgün adı
Weniger Staat-Mehr Gesellschaft
Freiheit/Ökologie/Anarchismus

Fischer Taschenbuch Verlag/1987
basımından çevrilmiştir.

© Fischer Taschenbuch Verlag

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Waldemar Swierzy

Kapak düzeni
Mustafa Kemal Ersin

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0 212) 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi (0 212) 518 54 36

Birinci basım
Nisan 1994

ISBN 975-539-061-8

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Rolf Cantzen

DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM

Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm

AYRINTI

İÇİNDEKİLER

— ÖNSÖZ 11

I. GİRİŞ 15
1. Anarşist kuramların yeniden değerlendirilmesi ve onlara sahip çıkılması niçin gerekmektedir? Bir ilk saptama: 16
2. Devlet görüşleri alanında antropolojik öncüller 20
a. Liberalizm geleneği 21
b. Devletçi sosyalizm geleneği 23
c. Anarşizm geleneği 25
3. Anarşizm - Kavramlara ilişkin bir sınırlama denemesi 30
a. Anarşi-Ölçüsüz özgürlük 31
b. Anarşizm-"Alışılmış düzenin dışına taşan" bir liberalizm 32
c. Anarşistlerin anarşizmden anladıkları 34
d. Anarşizm bir "izm" değildir 39
e. Özgürlükçü anarşistler 41

II. ÜSTÜ ÖRTÜLMÜŞ BİR GELENEĞİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ 42
1. İlerlemeden emin olma duygusunun sarsılması ve çağa uygun olmayan anarşizm 43
a. Hiyerarşik düzen ve çağa uygun olan (ve olmayan) anarşist düzen tasarımları 45
b. Tek boyutlu ilerleme kavramı ve çağa uygun olan ve olmayan anarşist ütopya 51
c. "Düşünce sistemlerinin egemenliği" ve anarşizmdeki, çağa uygun olan ve olmayan kuşku 55
2. Tarihin çöp yığınlarının üstünde 62
a. Marx Bakunin'e karşı 63
b. Marksizm Anarşizme karşı 66
c. Proletarya diktatörlüğü ya da devleti yıkma 68
d. Bolşevik karşıdevrim 71
3. Şiddete başvurmayan düzen ideali ve anarşist şiddet 74
a. Anarşizm ve terörizm 75
b. Şiddete dayalı devlet düzeni-Şiddetsiz toplum düzeni 77
c. Şiddetsizlik ve şiddete karşı direnme 79
d. Propaganda eylemi 80
e. Albert Camus: 'Yufka yürekli cani" 83
f. Amaç ve araç 84

III. ANARŞİZMİN TOPLUMUN ORGANİZASYONUNA İLİŞKİN ALTERNATİFLERİ 86
1. Merkeziyetçi devletin federalizm aracılığıyla dağıtılması - Proudhon 88
2. Devlet ve "katmanlaşmış" toplum-Landauer 91
3. Konseyler ve federalizm-Bakunin 95
4. Komünalizm ve federalizm-Kropotkin 98
5. Anarşistlerin parlamenter demokrasi eleştirileri üzerine 100
6. Anarşizmden özgürlükçü perspektifler: Yapılaşmış toplum 103
a. Toplumun devletsizleştirilmesi 104
b. Devletin toplumsallaştırılması 105

IV. ANARŞİZMİN EKONOMİ DÜZLEMİNDEKİ ALTERNATİFLERİ 112
1. Üretim kooperatifleri ve ekonomik federasyon-Proudhon 113
2. Sosyalizm-Ayrılmış olanın birleştirilmesi 119

3. Konsey temsilcilikleri ve dünya sanayinin organizasyonu-Bakunin 123
4. Anarşizm ve sendikalizm 127
5. Bütünü kapsayıcı kooperatifler ve belli bir biçimden yoksun bağlar-Kropotkin 133
6. Emeğin anlam ve önemi üzerine 137
7. Anarşizmden kaynaklanan özgürlükçü perspektifler: Toplumcu sosyalizm 140
a. "Kapitalizmin dışına çıkış" 140
b. Kapitalizmin toplumsallaştırılması 146

V. ANARŞİZMİN SOSYAL DÜZLEMDEKİ ALTERNATİFLERİ 153
1. Bir topluluğa ait olma 156
2. Kişinin kendini birey olarak dayatması 160
3. Kadının özgürleşmesi ve anarşizm 163
4. Çocuğun özgürleşimi 168
5. Aile-"En son doğal birlik" ya da "otoritenin çekirdek hücresi" 181
6. Anarşizmin içindeki özgürlükçü perspektifler: Kişinin bir birey olarak kendini dayatması ve topluluğa aidiyetin somut biçimi 186
a. Sosyal alanın devletten arındırılması 187
b. Sosyal olanın toplumsallıştırılması 190

VI. EKOLOJİ VE ANARŞİZM 194
1. Anarşizm ile ekolojinin birleştirilebileceklerine ilişkin çeşitli örnekler 196
a. Değer yargılarının, yapılmaması gereken bir biçimde genelleştirilmesi 197
b. "Doğalcı yanlış çıkarsamalar" 199
c. Doğa'nın aslıyla/özüyle ilintili anlayışlar 201
2. Ekoloji-Kavram, klişe, ideolojik çarpıtmalar 205
3. Zihniyet ve ekolojik duyarlık 208
a. Bilgi kuramı düzlemindeki kuşku ve Landauer'de insan doğa ilişkisi 208
b. İnsanın "doğallığı" ve sosyalliği-Kropotkin 212
c. "Büyük bütünle" birleşmişlik-Landauer ve Kropotkin 216
4. İnsanmerkezcilik ile "doğalcılık" arasında 218

a. İnsanın doğaya uyum sağlaması ya da doğanın uyum sağlaması 219
b. El değmemiş ve sosyal gereklere göre düzenlenmiş doğa 222
c. Aklın kurbanı 225
d. Kanıt-sav getirmenin sınırları 226
5. Anarşizmin teknolojiye ve sanayiye yönelttiği eleştiri 228
a. Landauer: Endüstriyalizm eleştirisi anlamındaki Marksizm eleştirisi 229
b. Teknolojik ilerleme ve sosyal çöküntü 232
c. Özgürlükçü bir teknoloji 235
6. Anarşizm ile ekoloji nasıl ilintilenebilir 238
a. İnsanmerkezci anlayışa dayalı sosyal bir ekoloji 239
b. Anarşi ve ekoloji 242

VII. ANARŞİST KURAMLARIN ÇOK KARMAŞIK TOPLUMLAR BAKIMINDAN TAŞIDIKLARI ÖNEM VE ANLAM 247
1. Anarşist eleştiri: Özgürlükçü perspektifler için bir önkoşul 250
a. "Doğal rekabet" anlayışına dayalı antropolojinin eleştirisiyle ortaya çıkan değişik bakış açısı 250
b. "Ekonominin" ilerleme modellerine yönelik anarşist eleştiriden ortaya çıkan değişik bakış açısı 253
c. İnsanın düşüncesinin bütünüyle denetlenip yönlendirilebileceği görüşüne yönelik eleştiriden çıkan yeni bakış açısı 255
2. Direnme biçimleri 257
3. Anarşist kuramlardan türetilebilecek özgürlükçü dönüştürme tasarımları 259
a. Yeni toplumun eskisi içinde hazırlanması 260
b. "... Kapitalizmin dışına çıkmak..." 261
c. "... Devleti toplumun içinde emerek eritmek..." 264
4. Günümüzdeki özgürlükçü eğilimler ve perspektifler 267

— DİPNOTLAR 271
— ANARŞİZMİN BAŞLICA DÜŞÜNÜRLERİNİN KISA YAŞAM ÖYKÜLERİ 287
— KAYNAKÇA 289

"Bunun üzerine, evde kaldı
ve oturup bir kitap yazdı:
devrim yaparken
lambaların nasıl
temizlenebileceği üzerine."

Erich Mühsam

ÖNSÖZ

Öğrenci ayaklanmasından bu yana gerek sözle gerekse eylemle devrime olan inancını her zaman açık seçik göstermiş olan kır sakallı bir anarşiste, anarşist kuram ve düşünceleri yeniden ele alıp, onları günümüzün sorunlarıyla bağlantılı olarak yeniden değerlendirme ve onlara sahip çıkılmasını sağlama niyetimden bahsettim. Anarşizmin, öteki dogmalarının yanı sıra en başta devlet aygıtının devrimle parçalanması perspektifini gerçekçi bulmadığımı, dolayısıyla böyle bir devrimin uğruna çabalamaya değmeyeceğini söylediğimde, bayağı öfkelenerek, kitabın önsözünde, bu anarşist olmadığımı apaçık belirtmemi istedi. Burada bir talebi seve seve yerine getiriyorum. Bu kitap, öyle sanıyorum ki anarşistlerin kendi haklarındaki düşüncelerini doğrulamaktan uzak olduğu kadar, anarşizm

konusundaki yaygın [olumsuz]* önyargılara da katılmaktan ve bunları doğrulamaktan da uzak duracaktır.

Sayısız otoriter eğilimin ortalıkta cirit attığı günümüzde, anarşist kuramları eleştirel bir gözle ele alıp onlara yeniden sahip çıkılmasını sağlamak bana çok önemli görünüyor. Çünkü anarşizm, başka hemen hiçbir siyasal kuramda bulmayacağımız kararlılıktaki egemenlik-tahakküm eleştirisiyle, ortaya attığı toplum tasarım ve idealleriyle ve nihayet ekoloji yönünden önem taşıyan düşünceleriyle vazgeçilmez bir eleştiri perspektifi sunabilir. Anarşistler toplumun bürokratikleştirilmesi ve devletleştirilmesinin getireceği tehlikelerin farkına varmış, tekbiçimli, merkeziyetçi ve esneklikten uzak, katı düzen yapılarına karşı çıkmış, ademimerkeziyetçi, çok çeşitlilik içeren ve kendi kendini yöneten bir toplumdan yana olmuşlardır. Anarşistlerin tahakküm ve egemenlikten arındırılmış, ademimerkeziyetçi bir toplum kurma idealleri, üretim güçlerinin denetlenmeden gelişmeleri yüzünden bireylerin gerek siyasal, gerekse ekonomik özgürleşme umutlarını yarı yolda bırakan, doğal çevrenin anlamlı bir şekilde korunup biçimlendirilmesini önleyen bir ilerleme anlayışına ve projesine ters düşer.

Bu olumsuz gelişmelere özellikle anarşist kuram ve düşünceler karşı durdukları için, anarşizmin bir sol radikalizm olarak anlaşıldığı ya da devlet aygıtını parçalamayı hedeflemiş salt devrimci bir kuram düzlemine indirgendiği yorumları düzeltmek gerektiğini düşünüyorum. Anarşizmi bu ya da benzeri bağlamlarda çarpıtanlar ya da anlamını daraltanlar sadece burjuva ya da sağ-sol muhalifler olmayıp, bu yanlış anlaşılmalara bizzat kimi anarşistlerin de yol açtığı bir gerçektir.

Bu [darlaştırıcı] nedenlerden ötürü, anarşizmin alımlanmasında, anarşizmin devlet eleştirisi düzlemindeki birbirinden çok farklı kuramsal öneri ve düşüncelerinin yanı sıra, özellikle bu kuramlarda yer alan yapıcı-kurucu ve olumlu öğeleri, somut ütopyaları ve toplum tasarımları pek dikkati çekememektedirler. Gene anarşist yazılarda yer alan ve mevcut toplumun cepheden bütünsel bir devrimle "yıkılmasına" gerek kalmadan, tahakkümden arındırılmış ya da ta-

* Kitaptaki köşeli parantezler çevirmenin kendi açıklamalarını belirtmek için kullanılmıştır. (ç.n.)

hakkümü zayıflatılmış bir topluma nasıl dönüştürülebileceğine, dolayısıyla da amaçlanan bir sosyal devrimin nasıl adım adım gerçekleştirilebileceğine ilişkin kuramsal başlangıçlar da önem kazanmaktadırlar. Bu kuramları ortaya atanların niyetleri ne olursa olsun, bunların içinden, çokboyutlu ve toplumsal dönüştürmeye cepheden bir devrimle kalkışmayan stratejiler geliştirilebilir.

Bu kitap iki temel amaçta odaklanmıştır:

1) Anarşist kuram ve düşünceler içindeki "yapıcı-kurucu" öğeleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirip bunlara yeniden sahip çıkmak; bu öğeleri, günümüze kadar süregelen anarşizmin alımlanması süreçlerinde yer alan olumsuz -eleştirel öğeler ile birleştirerek, bu alımlamanın eksikliklerini gidermek, böylelikle anarşist kuram ve düşüncelere hak ettikleri saygı ve değeri iade etmek,

2) "Daha az devlet daha çok toplum" tezi bağlamında anarşizmin özgürlükçü [libertär] perspektiflerinin bir taslağını sunmak.

Özgürlükçü [libertär] ifadesini anarşizmin perspektiflerini tamamlayıcı bir sıfat olarak kullanmak istememin nedeni, özgürlükçü anarşizmden yana olduğumu belirterek, kendi anarşizm anlayışım ile yukarıda değindiğim indirgenmiş anarşizm anlayışları arasına mesafe koyabilmek, ama aynı zamanda anarşist kuramlarla ilintimi koruduğumu da belirtmektir.

Yerimizin sınırlı olması, açıklamaları çok kısa geçmeme ve çeşitli sorunları ancak temel kavramlara indirgeyerek ele almama yol açıyor. Bu nedenle anarşizmin alabildiğine heterojen yapısı içinde yer alan kimi anarşist kuramcı ve akımlara hiç değinmeden geçmek kaçınılmaz oldu. Dolayısıyla elinizdeki kitap anarşist kuram ve düşüncelerin derli toplu, eksiksiz bir sunumunu gerçekleştirmekten çok uzaktır.

Gene burada kabaca "çizdiğimiz özgürlükçü perspektiflerle" anarşizmin, [yeni bir toplumsal örgütlenmeye katkıda bulunabilecek] önerilerinin tümünü ve taşıdıkları potansiyel olanakları tükettiğimiz düşünülemez. Amacım daha çok, üzeri örtülmüş anarşist kuramları "inceleyip gözden geçirmek", yani gerekli bir "revizyonun" ardından, bunların uygulanma şanslarının ne olduğuna dikkati çekmektir.

Burada, yeri gelmişken, profesörlerde ender rastlanan bir davranışla bana bu çalışma ve inceleme sırasında eleştirel bir destek veren ve beni ilgilendiren konularda yol göstermekle kalmayıp, toplumun bütün kısmi alanlarının radikal bir demokratikleştirme hareketiyle dönüştürülmesi konusunda geliştirdiği tasarımıyla (kendisinden farklı olarak benim demokratikleştirmeyi bir ideal değil de bütün kötü *devlet* biçimlerinin en iyisi olarak anlamam bir şeyi değiştirmez) çalışmama çok olumlu katkılarda bulunan profesör Fritz Vilmar'a teşekkür borçluyum. Gene sayısız tartışmalara katıldığı için Annegret Stopczyk'e şükranlarımı belirtmem gerekir. Ama asıl, yazılanları "okuma" gibi çok zahmetli ve usandırıcı bir işin altına giren; gerek eleştirileriyle, gerekse kitabın önemli bir bölümünü yeniden tartışmaya açmasıyla bana yaptığı katkılardan ötürü Michael Weidinger'e teşekkür ederim.

Berlin, Ocak 1987

I. GİRİŞ

"Böylece demokrasi – dağıtıp imha etmeyi hedeflediği – devlet gücünü ve zorunu ele geçirmeye kalkışınca, kendi kendini parçalayıp yok etti."

Pierre Joseph Proudhon

Hemen hemen herkes devlet olmazsa kargaşa ve anarşinin boy göstereceğinden emindir. Böyle bir durumda insanların birbirlerini öldüreceklerinden, baskı altına alacaklarından, birbirlerini sömürüp köleleştireceklerinden kimsenin kuşkusu yoktur. En azından, insan denen varlık köklü bir değişime uğramadıkça, bu sonuçların kaçınılmaz olacağı düşünülmektedir.

Batı demokrasilerinin savunucularına bakacak olursak, *insanlar nasıllarsa öyle kalırlar*. Bu varsayımdan yola çıkınca da, insanları birbirinden koruyacak ve insana yaraşır bir hayatı olanaklı kılıp güvence altına alacak bir devletin varlığı artık kaçınılmaz bir zorunluk olarak belirir. Böyle düşünenler için, devlet; düzenin, güvenliğin ve özgürlüğün sağlanıp korunmasının önkoşuludur. Dev-

letin varlığı olağan ve doğal olduğu gibi, varolma haklılığını da savunmaya gerek bile yoktur. Yanıtı verilmesi gereken soru, sadece, ne büyüklükte bir devletin zorunlu ya da gerekli olduğu sorusudur.

Eski Doğu Bloku devletlerindeki Marksizm-Leninizm temsilcilerinin düşüncelerine bakacak olursak, *içinde yer aldıkları sosyal, ekonomik vb. ilişkiler ne kadar iyiyse insanlar da o kadar iyi, tersine ne kadar kötüyse o kadar kötüdürler.* Hayatı etkileyen genel koşullar düzeltilirse, insanlar da düzeleceklerdir. Ve komünizm aşamasına gelindiğinde "yetkinleşme ve kusursuzlaşma" süreci devletin gereksizleşeceği ve yavaş yavaş yok olup gideceği bir gelişmişlik basamağına ulaşacaktır. Ancak henüz yetkin ve kusursuz olmaktan uzak olan günümüz koşullarının değişebilmesi için, sosyalist toplumun bütün alanlarında yoğun bir devlet egemenliğine ihtiyaç vardır; ve mevcut sosyalizm uygulamasında ancak *daha fazla* devlet aracılığıyla ileride komünizm aşamasında devletten tümüyle vazgeçmek mümkün olacaktır.

Anarşistlerse bu konularda farklı düşünmektedirler: *"Reel sosyalizmde"de ister burjuva demokrasilerinde de, insanın sosyal bir işbirliği ve dayanışma çerçevesi içinde kendi yaşamını birey olarak bizzat belirleme ihtiyacını hayata geçirmesini devlet engellemektedir.* Anarşizmin insan anlayışını belirleyen temel ilke ve varsayımlarının zemininde, devletin varlığının haklı gösterilip savunulması hangi koşullarda olursa olsun kesinlikle olanaksızdır. Anarşist düşünce, devletin insan özüne her koşulda yabancı ve aykırı olduğu teziyle, gerek burjuva-kapitalist gerekse "reel-sosyalist" uygulamadaki devletin meşruluk temelini reddeder.

> *"... bir iyileştirme aracı olarak... tarihin gündeminde yepyeni bir anarşizm durmaktadır."*
>
> Horst von Gizycki

1. ANARŞİST KURAMLARIN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ VE ONLARA SAHİP ÇIKILMASI NİÇİN GEREKMEKTEDİR? – BİR İLK SAPTAMA:

Bugün ileri sürülen daha az devlet taleplerinin hedefleri, devletin belirli alanlardan elini çekmesini sağlamaktır. Ekonomi politikala-

rına devletin daha az müdahale etmesini istemek, pazarın ve serbest rekabetin güçlendirilmesini amaçlayan düşünceleri desteklemek anlamına gelmektedir. "Solun" devlet eleştirisi de, görüldüğü kadarıyla, liberalizmin başıboşluğunun sıkı ve sert önlemlerle denetim altına alınması talepleriyle sınırlanmıştır. Devleti liberalizmi frenlemeye çağıran "sol", sosyal politikalar alanındaki kimi istisnaları bir yana bırakacak olursak, genellikle devlet eleştirisini, özelleştirmeye gösterdiği tepkiyle sınırlı tutmaktadır. Geleceğe yönelik bir toplumsallaşma beklentisi ve olasılığı, "solda" tamamen unutulmuşa benzemektedir; oysa demokratik sosyalizmde, "toplumsallaştırma" hareketi kapsamlı bir demokratikleştirme, hatta yer yer kendi kendini yönetme [özyönetim] hedefleriyle bütünleştirilmişti. Gelgelelim yerleşik solun devlet çıkarlarını her şeyin üstünde tutan geleneksel devletçilik anlayışı, tabanda örgütlenmiş bir demokrasi temelinde kendi kendini yöneten kurumları hayata geçirecek bir toplumsallaştırmayı engellemiş, toplumun örgütlenmesi ve düzenlenmesi sırasında hiyerarşik yapılara yol vermiş, sonuçta da toplumsallaşmayı bir yana bırakarak, toplumun devletleştirilmesi politikasını öne geçirmiştir.

Gerçek bir toplumsallaştırma projesinin, yani *daha az devlet daha çok toplum* tasarımının hayata geçirilmesi açısından bugüne kadar ortaya atılan kuramların eksiklikleri şu noktalarda toplanmaktadır:

– Radikal bir devlet eleştirisinin yokluğu; yani yerleşik solun kendi otoriter devletçi geleneğini sorgulamaması,

– Liberal burjuva kuramlarının çarpıtmalarından kendini arındırmış bir toplum kavramının geliştirilememesi,

– Ademimerkeziyetçi bir özyönetim ve kendi kendini örgütleyip düzenleme temeli üzerinde kurulu, işbirliğine yer veren sosyal bir topluma* ilişkin ne herhangi bir yaklaşımın ne de bu

* Almanca'da *sozial* ve *gesellschaftlich* terimleri dilimizdeki "toplumsal" sözcüğü ile karşılanabiliyor. Genelde Almanca metinlerde de birbiri yerine geçebilen terimler bunlar. Ancak *sozial*, genelin çıkarları, esenlik ve iyiliği boyutunun vurguladığı halde "*gesellschaftlich*" kavramı bu anlamı tam veremiyor. (Sosyal yardım, sosyal dayanışma, sosyal kanun vb. bağlamlarında olduğu gibi) Metnimiz özelinde ayrıca devletçi olmayan bir toplumsallaşma, devletçiliğe alternatif özellikler anlamında da sozial/sosyal kavramı çok özel bir işlev ve anlama bürünüyor. Metin amaç ve önerileriyle zaten genel anlamdaki gesellschaftlich/

yönde herhangi bir olasılık ve beklentinin bulunmayışı,
– Siyaset ve devlet alanı kadar ekonomik ve sosyal alanı da işin içine katan ve salt bir devlet eleştirisinin ötesine geçerek tahakküm sorunlarını da dışta bırakmayan bir eleştirinin yokluğu.

Liberal muhafazâkar ve devletçi-sosyalist düşünce zemini üzerinde *daha az devlet* talebinin *daha çok toplum* talebiyle örtüştürülmesinin olanaksızlığı, anarşist kuramların eleştirel bir gözle yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Örneğin sırf pazarın daha da genişletilmesi amacıyla *devletin küçültülmesini* isteyen düşünceler, anarşizmin tahakkümden arındırılmışlık ideali ile uyuşmazlar. Çünkü daha çok pazar, [bu alanda daraltılan ve sınırlandırılan] devlet egemenliğinin başka alanlara kaymasına yol açabilir. (Örneğin özel teşebbüse bağımlı olarak çalışanların üzerindeki devlet tahakkümüne dönüşebilir.) Anarşist kuramların içinde yer alan anarşizme özgü bir toplum kavramı ve bu kavramdan türetilen bir "toplumsallaştırma" anlayışı, merkeziyetçi olmayan, "kendikendini yöneten, sosyalist, sosyal ve tahakkümden arındırılmış bir topluma yönelik beklentilere" uygun düşmektedir. "Toplumsallaştırma", toplumun sadece tek bir alanına, örneğin ekonomik alanına yönelik bir dönüştürme olmayıp toplumun bütün alanlarını kapsamak zorundadır; dolayısıyla sosyal devletin yanı sıra eğitim ve öğretim kurumlarını da içine alır.

Bu kitapta, klasikleşmiş anarşist düşünürlerin tanıtılmasının en önde gelen amacı, bakışlarımızı, hayata geçirilmesi olanaklı "özgürlükçü niyet ve beklentilere" çevirmek ya da ortaya atılmış yeni toplum projelerini ve tasarımlarını ve bu yöndeki mevcut kuramsal adımları anarşist kuramlara dayanarak eleştirmek, bunların önemli ve işe yarar yanlarını öne çıkartmak ve özgürlükçü bir anlayışla bunları birbirine ilintilemektir. Bu özgürlükçü yaklaşımlar ve geleceğe yönelik beklentiler, olumsuz anlamda hayalci olmamıza ve mevcut gerçekliğin hiç de iç açıcı olmayan durumu karşısına, katı,

---

toplumsal terimine kullanım alanı bırakmıyor gibi.
Bu kaygıları yakalayabildiğimiz ölçüde (yazarın bilinçli bir kullanım yoluna gittiğini de varsayarak) *sosyal* nitemini öne çıkardık. "Sosyal toplum" gibi bir tamlama da artık bu bağlamda anlaşılırlaşıyor kanısındayız. (ç.n.)

ödünsüz bir ideal çıkartmamıza gerek bırakmadan, sağ-sol ya da muhafazakâr-ilerici ayrımına dayalı kalıplaşmış düşünceleri bir ölçüde de olsa gidermemizi, onlar arasından kendimize bir yol aralamamızı sağlayabilirler.

Anarşist kuramların eleştiriden geçirilerek yeniden değerlendirilmesi ve onlara sahip çıkılması bizce aşağıdaki nedenlerle güncel bir gereklilik olmuştur:

– Toplumsal süreçleri açıklamaya yönelik geleneksel liberal ve devletçi-sosyalist modeller, tıpkı içerdikleri toplumsal hedefler gibi, önemlerini yitirmektedirler. "Sol"un, Marksizmin ve liberalizmin bunalımından söz ediliyor olmasının haklı gerekçeleri bulunmaktadır.

– Mevcut tüm siyasi kamplardan yükselen *daha az devlet* talebinin bireysel özgürlüklerin gerçekleştirilmesi ve bireyin kendi yaşamını belirleyebilmesi idealleri ile birlikte ele alınması, anarşist düşüncenin zemininde mümkünken, aynı şeyi, liberal, devletçi-sosyalist ve muhafazakâr siyaset kuramları zemininde yapmaya kalkışmak pek akla yatkın gelmemektedir.

– Anarşist düşünce, özgür toplum hedefine giden sadece *tek bir* yolun mutlaklaştırılıp başka olası yolların dışlanmasına karşı olduğu gibi, gene *tek bir* toplumsal örgütlenme ve yapılanma biçiminin geçerli ve olabilir biricik "doğru" yol olduğunu öne sürmeye kalkışmaz. Anarşistler, tahakkümcü örgütlenme ve yapılanma biçimlerinden arındırılmış çeşitli çözüm yollarının yan yana yer almasını daha doğru bulurlar. Anarşistler, hiyerarşik-merkeziyetçi toplum yapılarını redderek, birbirlerini tamamlayıcı, çeşitli olanaklar içeren yapıları tercih etmişlerdir. Bu anlamdaki "anarşist çoğulculuk", bir yandan toplumun yeniden yapılanma süreci yol alırken, tek tek bireylerin de kendilerini geliştirmeleri için onlara büyük olanaklar sunmakla kalmaz, kişilerin arta kalan boş alanlardan bireysel tercihleri ve kararları doğrultusunda esnek bir tarzda yararlanmalarını, altyapının değişik düzlemlerinde etkili olmalarını ve hiyerarşik olmayan yapıları yer yer hayata geçirip yaygınlaştırmalarını olanaklı kılmayı öngörür. Cepheci olmayan bu strateji, bana, batının sanayi toplumları gerçeği karşısında geçerli ve mümkün biricik strateji olarak görünmektedir.

– Günümüzdeki sosyal hareketler, anarşizm konusundaki bilgisizliklerine ve yanlış bilgilendirilmişliklerine karşın, anarşizme giderek daha çok yakınlık duymaktadırlar. [Almanya'da] duvarlara yazılmış ve daire içine alınmış "A" harfi bu ilginin bir belirtisi olarak yorumlanabilir. Anarşistlerin de kendi konum ve tavırlarını adlandırmak amacıyla kullandıkları "Özgürlükçü" (libertär) kavramına YEŞİLLER Partisi içinde sosyalizme ve fundamentalizme* karşı olan bir akım da sahip çıkıyor (ancak bunu yaparken anarşizmin geleneğine ve kuramlarına gereken ilgiyi göstermiyor)[1]. Sosyal demokrat eğilimli çevreci sosyalistler de, boyuna anarşist kuramların bu bağlamdaki önemine dikkat çekiyorlar, ama onlar da tıpkı "çevreci özgürlükçüler" [Ökolibertär'ler] gibi, anarşist kuramlar konusunda ayrıntılı bir bilgiden yoksun durumdadırlar.

"(Bu söylenenlerden), rastlantı sonucu ve otoriter yoldan gerçekleştirilmiş uzlaşmaların, kitlelerin ahlak (ilkesi) olarak temel alınması gerektiği sonucu çıkartılmamalıdır."

Gustav Landauer

2. DEVLET GÖRÜŞLERİ ALANINDA ANTROPOLOJİK ÖNCÜLLER

Birbirleriyle rekabet halinde olan siyasal kuramları bu kuramların dayandırıldığı farklı insan anlayışlarıyla açıklamaya kalkıştığımız anda, bunları alabildiğine şematize bir yorumla değerlendirmiş oluruz. Böyle bir anlayışla ele alınan toplum kuramları, kabaca üç öbekte toplanabilir:

– İyimser bir insan tablosunu temel alan toplum kuramları (insan iyidir;)

– Kötümser bir insan tablosunu temel alan toplum kuramları (insan kötüdür);

– İnsanın toplumsal-sosyal çevresi kadar iyi ve kötü olabileceğini ileri süren toplum kuramları.

* İdeolojik ve dinsel temel ilkelere ödünsüz bağlılığı içeren zihinsel tavır (ç.n).

Böyle kaba ve şematik bölümlendirmelerin, kuramsal bağlama bakışımızı sakatlamaktan da öteye, toplum kuramlarının tarihsel doğuş koşullarını da doğru kavramamızı önleyeceği gerçeği bir yana, bu insan anlayışlarından herhangi birisinin seçilerek kurama temel alınması, bir dünya görüşü ve anlayış meselesi olarak algılanıp keyfileştirildiğinden, bunlara bağlı kuramlar da oldukça kısır kalmaktan kurtulamayacaklardır. Biz kendi çalışmamızda gene de "iyi" ve "kötü" insandan söz edecek olursak, bu, burada sözünü ettiğimiz insan anlayışlarından birine böylece katıldığımız anlamına gelmeyecek; daha çok, belli başlı düşünce biçimlerini tanımlamak, bunların kaçınılmaz sonuçlarını sorgulamak, böylece eleştirel bir değerlendirme yapmak amacına yönelik olacaktır.

Bu bağlamda karşımıza çıkan sorunsal beraberinde şu düşünceleri de getirmektedir:

– Toplumun içinde "kötü" insanların da ötekilerle birlikte barış içinde yaşayabilmesi için "iyi" bir devlete ihtiyaç vardır.

– "İyi" devlet, seçkinlerin yardımıyla toplumu gerektiği gibi yapılandırabilirse, toplumsal-sosyal ortam ve çevrece belirlenen insan eninde sonunda "iyi" insan olacaktır.

– "İyi" bir insan, barışçı ve sürekli bir birlikteliği sağlayacak bir devlete gerek duymaz.

Bu alabildiğine kaba ve şematize edilmiş örnekleri göz önünde tutarak, çeşitli devlet anlayışlarına gene kabaca ve şematize ederek değinmek; bunları temellerinde yatan insan anlayışlarıyla birlikte ele alıp birbirleriyle karşılaştırmak istiyoruz:

a) Liberalizm geleneği

Liberalizmde devlet her şeyden önce yurttaşların ekonomi alanındaki rekabetlerini düzenleyici ve düzeltici bir işlev taşır. Devlet, bireye elden geldiğince az kısıtlama getirerek, onun özgürce gelişmesi için gerekli olanakları güvence altına alır. En başta ekonomik alanla ilintili bir özgür gelişme söz konusudur ve bu gelişmenin gerçekleştiği yer de, bireylerin rekabet alanı olarak anlaşılan toplumdur. Liberaller, toplumu her şeyden önce, bireylerin birbirleriyle yarıştıkları bir rekabet ortamı olarak algılarlar. Devlet, top-

lumun karşısında onu düzenleyici ve birleştirici bir güç olarak yer alır. Bireylerin birbirlerine karşı oluşlarının gerçekleştiği yer olarak anlaşılan toplumsal alandan farklı olarak ortak amaç ve hedeflerle, ortak inanç ve ilkelerle biraraya gelmiş insanların oluşturdukları (biz buna topluluk, komün ya da cemaat diyeceğiz) özel alan, insanların birbirleri için birlikte oldukları alanı oluşturur.

Liberal kuramların birçoğunda, belli bir tarihsel toplum biçiminde [formasyonunda] insanların birbirleriyle rekabet halinde olma durumu, "doğal toplum" terimiyle ifade edilmiş; ayrıca rekabetçi davranış; doğal, değişmez bir insan huyu ve alışkanlığı olarak mutlaklaştırılmıştır. Hobbes, daha 17. yüzyılda, devletin zorunluğunu açıklarken, bunu "insanın insanın kurdu" olduğu gerekçesine bağlamış; insanın bencil ve sosyal doğası nedeniyle, toplumun güçlü bir denetleyiciye muhtaç olduğunu ileri sürmüştü. Darwin'in evrim kuramının daraltılarak toplumsal alana aktarılması sonucunda, 19. yüzyılda "varolma mücadelesinin" –insanların ve bütün canlı varlıkların içinde yer aldıkları bu mücadelenin– bir doğa yasası olduğu anlayışından yola çıkılarak, kapitalizmin rekabet ilkesine doğal-yasal bir meşruluk kazandırılmak istenmiş, bireylerin toplum içinde birbirleriyle rekabet halinde oluşları, hiçbir zaman değişmeyecek, zamanlarüstü bir insan davranışı olarak mutlaklaştırılmıştır.

Bu düşünceler, liberal ekonomi kuramlarına girmiş ve insan toplumuna ilişkin varsayımları biçimlendirmiştir. Bu yaklaşımlara göre insan birey olarak eksik bir varlıktır; tek başına ayakta kalması mümkün değildir, bu yüzden de toplum içinde yaşar. İnsanın sosyalliği ya da toplumsallığı bu eksikliği dengeleme zorunluğunun sonucudur. Liberalizm geleneği içinde, bu yaklaşımdan insanın toplumsallığı ve bireyselliğine ilişkin oldukça indirgemeci bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

Burada genel ve tipik yanlarıyla idealize edip yalınlaştırarak ele aldığımız liberalist toplum anlayışı, ideoloji olma kuşkusu yaratan aşağıdaki iki temel varsayıma dayanır:

1. İnsanlar adeta doğal bir özellik olarak, birbirlerini rakip gören bir davranış içindedirler ve her şeyden önce ekonomik çıkarlarını "bencilce" korurlar.

2. Bu yüzden toplum, karşıtlığın hüküm sürdüğü yer olarak an-

laşılır ve bu birbirine karşı olma durumu devleti zorunlu kılar. Böylece karşı karşıya olma durumu, devletin güvence altına aldığı sınırlar içersinde tutulur ve mevcut koşullardaki devletin baskı tekelinin yardımıyla oyunun belirli kurallarının uygulanması sağlanır.

b) Devletçi sosyalizm geleneği

Liberaller, ancak özgürlüğü sadece hukuksal, siyasal ya da ekonomik bir sorun olarak anlamakla kalmayıp, kendi özgürlük ideallerini gerçekte var olan ilişkilerde sınadıklarında ve bu ilişkilerin sınırları içinde küçük bir azınlığın ekonomik özgürlüğünün, bağımlı olarak çalışan çoğunluğun özgürlüğünü yitirmesine yol açtığını gördüklerinde, *daha az devlet* talebinin kendi bireysel özgürlük idealleriyle çeliştiğini fark etmektedirler. Bu yüzden *daha az devlet* ile daha geniş bireysel özgürlük talepleri arasındaki bağlam, bir zorunluluk olarak anlaşılmamalıdır.

Bundan ötürü, sosyalistler, liberallerin *daha az devlet* talebini, varlıklıların ve onların temsilcilerinin, devletin müdahaleleriyle kısıtlanmaksızın insanların emek gücü üzerinde tasarrufta bulunabilmelerini sağlamak üzere ön plana çıkardıkları bir talep olarak görmekte ve bunu kuşkuyla karşılamaktadırlar.

Sosyalizmi devletin yardımıyla gerçekleştirmek isteyen sosyal demokrat ve devletçi sosyalistler, yani eski "Doğu Bloku"nun "reel sosyalistleri" ve öteki sosyalistler, önce bireysel özgürlüğün önkoşullarını sağlamayı, yani ekonomik eşitliği ve bununla bağlantılı olarak ekonominin yol açtığı eşitsizlikleri azaltmayı gerekli görmektedirler; bunu da *daha fazla devlet* aracılığıyla gerçekleştirmeyi öngörürler. Bu yüzden devletçi sosyalistlerin en önde gelen siyasal hedeflerinden biri, devlet mekanizması üzerinde etkinlik kazanmaktır. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise, ya parlamentoda çoğunluğu elde etmek ya da devlet erkinin bir devrimle ele geçirilmesi ve bir "proletarya diktatörlüğünün" kurulmasıdır. Bu sosyalistlerin ortak özellikleri, devletçilikleridir: yani sosyalizmin her şeyden önce [merkezi] devletle ve devletçi önlemlerle oluşturulabileceğine ve garanti altına alınabileceğine dair inançlarıdır. Diğer

yol, yani ademimerkeziyetçilik ve dolaysız olarak her insanın doğrudan toplumsallaşmasıyla sosyalizmin kurulması yolu, onlar için geçerli bir yol değildir.

Devletçi sosyalistlerin devrim sonrası Rusyası'nda, işçilerin işletmeleri doğrudan ellerine almalarını ve konseyler aracılığıyla kendi kendilerine işletmelerini engellemiş olmaları ve bugünkü sanayi toplumlarında çoğu partili sosyalistin, çalışanların işletmeleri, işyeri komiteleri aracılığıyla ellerine almalarına sıcak bakmaması, hatta engel olması, devletçilik saplantısının tipik belirtisidir. Devlet erkini ellerine geçirme eğiliminin yanı sıra, özellikle söz konusu insan gruplarının doğrudan toplumsallaştırmayı becerecek durumda olmadıkları saplantısı, devletçi sosyalist zihniyetin tipik belirtilerindendir. Gerçek bir toplumsallaştırma perspektifi henüz tamamıyla terk edilmemiş olsa bile, ağır basan yaklaşım, önce özgürlüğü ve sosyalizmi sağlayacak koşulların yaratılmasının gerektiğidir; yani devlet egemenliğinin yardımıyla önce toplum biçimi değiştirilecek ve insan "iyi" bir sosyalist insana dönüştürülecektir. Ve bu süreç bir zorunluluktur.

Hemen hemen bütün devletçi sosyalistlerin dediklerine bakacak olursak, devletin işlevinin sadece ekonomik alanın yapısının değiştirilmesiyle kısıtlanmaması gerektiğini, cahil ve olgunlaşmamış kitlelerin iyiliği için devlete ait eğitim ve öğretim politikaları aracılığıyla bu kitleleri belli bir kalıba sokmanın zorunlu olduğunu öğreniriz. 1863'te kurulan "Genel Alman İşçi Derneği"nin ilk başkanı olan Lassalle'nin sözleri, bugün pek çok devletçi sosyalistin hâlâ üstünden atamadığı, eğitim ve öğretimdeki diktatörce bir zihniyete dayalı, tepeden bakan tavra iyi bir örnek oluşturuyor. Lassalle, Hegel'in etkisi altında, devleti, insan soyunu mükemmelleştiren bir olgu olarak açıkça över: "Devlet, bu özgürlüğü, insan soyunun özgürlüğe doğru bu gelişmesini gerçekleştirme işlevi taşıyan güçtür... Böylelikle devletin amacı, insan yaşamının serpilip ileriye doğru olumlu gelişmesini sağlamak, başka deyişle insanın kaderini, yani insan soyunun gerçekleştirme yeteneği taşıdığı kültürü, insanın gerçek varoluşu haline getirmektir. Amaç, insan soyunun eğitilmesi ve özgürlüğe doğru gelişmesidir." (1973, 43)

Devletçi sosyalistlerin, Lassalle'den yapılan alıntıda da ortaya

çıkan ve kısaca özetlenen yaklaşımının temelinde, insan özelliklerine ilişkin gizli bir varsayım yatar. Bu varsayıma göre insan, egemen-otoriter yol göstermelerden ve eğitimden yoksun olursa, ortaklaşa ve dayanışma içinde yaşayamaz; çalışamaz. Dolayısıyla özgür bir toplum ya da sosyalizm ve komünizm, bireylerden ve onların gereksinim ve çıkarlarının birarada gerçekleştirilmesinden doğamayacağına göre onlar adına, *onlar için* ve onların istekleri dışında, devlet tarafından adım adım gerçekleştirilecektir. Devletçi sosyalistlere göre "iyi" devletin görevi, toplumsal bilince henüz ulaşamamış "kötü" insanları, devletin temsil ettiği genele uymakla yükümlü kılmaktır. Bu temelden yola çıkılınca da, sadece bencil diye tanımlanan bireysel çıkarların ve istenmeyen düşüncelerin açıklanmasını önleyecek yollar meşrulaştırılmakla kalınmaz, zorla psikiyatrik tedavi uygulamaları ve toplama kampları da meşru hale gelir.

c) Anarşizm geleneği

Anarşist kuramların çok çeşitli yelpazesi içinde karşımıza çıkan insan anlayışını şöyle tanımlayabiliriz. İnsan, "doğası gereği" dayanışmaya ve işbirliği içinde yaşamaya yatkındır. Gelgelelim otoriter devlet anlayışına göre yapısallaşmış toplum biçimleri, insanın doğuştan "iyi" mizacına uygun şekilde örgütlenmesine engel olmaktadırlar. Pek çok anarşistin devleti, gereksiz, diye reddetmesinin gerekçesi olan bu iyimser insan anlayışı, gerek liberalizmdeki ve devletçi sosyalizmdeki devletçi anlayışların ve bunlara dayalı devletçi doktrinlerin, gerekse insanın devlete ihtiyacı olduğu yolundaki antropolojik gerekçeli tezlerin karşısına konulmalıdır. Anarşist Kropotkin'in antropolojisi ya da "etiği" bu tartışmada dayanak noktası olabilir.

Kropotkin kendi döneminin devletçi-kapitalist toplumunu ve onu meşru kılan kurumları eleştirir. Toplumun "herkesin herkese karşı" doğal bir mücadele içinde olduğu yer olarak algılanmasını reddettiği gibi, devleti bu mücadelenin zorunlu doğal dengeleyicisi olarak gören liberal anlayışa da karşı çıkan Kropotkin, bu çerçeve içinde ortaya konan insan anlayışını da kabul etmez. Ona göre

insan ve topluma ilişkin bu saptamalar, belirli bir tarihsel duruma ilişkin pek de yerinde olmayan genellemelerden ibarettirler. Ne var ki Kropotkin, insanlar arası toplumsal ilişkileri doğal bir rekabet olarak tanımlayan bu kuramların sosyo-ekonomik oluşum koşullarını yorumlayıp analiz ederek, bunları ideolojik bir eleştiriden geçirdikten sonra, onlara karşı çıkmak yerine Darwin'in "Evrim kuramını" sosyal bilimlerin de "bilimsel" temeli olarak kabul etmekle yetinir. "İnsanda ve hayvanda karşılıklı yardımlaşma" adını verdiği sosyal bir içgüdünün varlığını kanıtlamaya çalışarak, "ayakta kalmak için mücadele" diye özetlenebilecek sosyal-darwinci anlayışı çürütmeye çalışır. Kropotkin böylece, evrim süreci içinde bir tür dayanışma dürtüsü ya da sosyal dürtü olarak karşılıklı yardımlaşmanın ortaya çıktığını "bilimsel" olarak kanıtlamaya uğraşmıştır. Ona göre, bu dürtü, "varolma mücadelesinde" önemli bir silah işlevini görmektedir. Yaptığı sayısız hayvan gözlemlerine ve insanlardaki davranış örneklerine dayanarak, Darwin'in yargılarına kanıtlarla karşı çıkmaya çalışır: Kropotkin'e göre,

1. "Varolma mücadelesi" her şeyden önce doğal çevreye ve diğer canlı türlerine karşı yürütülmektedir. Başlangıçta aynı türden varlıklar arasında mücadele olmamıştır.
2. Bu mücadele kolektif bir şekilde yürütülmüş ve "...ne olursa olsun, mücadele yerine dayanışma ve birliktelik, ayakta kalmak için mücadelede en büyük avantajı sağlamıştır." (1975, 51) Kropotkin'e göre karşılıklı yardımlaşma: "Hayvanlarda ve insanlarda oldukça uzun bir gelişme süreci içinde yavaş yavaş oluşmuş olan ve gerek insanlara gerekse hayvanlara, karşılıklı yardımlaşmayla nasıl bir güç kazanabileceklerini ve sosyal uyum içinde ne tür zevkler bulabileceklerini öğreten bir içgüdüdür." (1975, VIII)

Kropotkin, bireyin kendini dayatma isteğinin, insanlığın gelişimi için gerekli bir etmen olduğunu inkâr etmez. (1975, 271) Ama karşılıklı yardımlaşma ona göre insani bir davranış kalıbı ve insan toplumunun gelişiminin belirleyici bir unsurudur. Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmaya ilişkin insanda varolduğunu ileri sürdüğü bu doğal eğilimi "bilimsel bir ahlak öğretisi" ile birleştirmiştir ve bu

girişimiyle kimi marksistlerin tarihsel determinizminin ve Comte'ün "pozitivist" sosyolojisinin bir bilim olma taleplerini andırır bir şekilde, kendi etik'ini bilimsel bir temele dayandırmak isteğini dışavurmuştur:

"Şu halde bilimsel-gerçekçi ahlak öğretisine dayanan insan, sadece ahlaksal ilerlemeye inanmakla kalmaz, kendisine kabul ettirilmeye çalışılan tüm kötümser öğretileri elinin tersiyle bir kenara iterek, bu ahlaksal inancını bilimsel olarak temellendirebilir de. İlerlemeye ilişkin inancının, bilimsel bilgilerle doğrulandığını görür." (Kropotkin 1976, 28)

Tıpkı sosyal-darwincilerin "mücadele" ilkesi gibi Kropotkin de, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma güdüsünün insan karakterinin değişmez, sabit bir öğesi olduğu yolundaki tezini tarihsel değişim olgusuyla ve daha da önemlisi iyimser bir tarih anlayışıyla birleştirmek için, doğa tarihine ilişkin evrim süreci anlayışını, insanlık tarihini de kapsayacak şekilde genişletir.

Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmanın "toplumsal varlığın" özgürlükçü-dayanışmacı eğilimi olarak insanlık tarihinde her zaman yer aldığını ve bu eğilimin eninde sonunda devletin bencil -tahakkümcü, merkeziyetçi eğilimi karşısında kendini dayatabileceğini ileri sürer. Kropotkin'e göre, insanlık tarihi içinde bu bağlamda temelden farklı iki eğilim karşı karşıya gelirler. Bunlardan birinde bütün yaşam alanları ortaklık anlayışı çerçevesinde federatif ve kooperatifçi özelliklere göre yapılaşmış ve karşılıklı yardımlaşma ilkesi hayata geçirilmişken, öteki eğilimin başlıca özellikleri, merkeziyetçilik, sömürü ve tahakkümdür:

"Kültürümüzün tüm tarihi boyunca iki gelenek, birbirine karşıt iki akım boy gösterir. Bir yanda Roma geleneği, diğer yanda halkçı gelenek; bir yanda kralcı gelenek, diğer yanda federalist gelenek; bir yanda otoriter gelenek, öte yanda özgürlükçü gelenek... Biz 12. yy.'da bireyleri özgürce birleşmeye, özgür federasyon temelinde örgütlenmeye yönelten akımın devamıyız." (Kropotkin, tarihsiz, 44)

Kropotkin *Hayvanlar ve İnsanlar Dünyasında Karşılıklı Yardımlaşma* adlı kitabında gerek kendi döneminin işçi ve köylülerinin kolektif yardımlaşma çabalarında, gerekse de halkların gelenek ve göreneklerinde etkili olduğuna inandığı "halkçı, özgürlükçü"

eğilimlerle ilgili sayısız örnek ortaya koyar. Uzun vadede, otoriter devletçi yapıların, karşılıklı yardımlaşma şeklindeki sosyal içgüdünün baskısının etkisiyle, eninde sonunda varlıklarını sürdüremeyecek hale geleceklerinden kesinlikle emindir:

"Gelişme, otoriter anlayıştan yana değil, üretim ve tüketim öbeklerinin özgürlüğünden yana birleşmelerin, özgür federasyonların ve tek tek insanların özgürlüğünden yana olmaktadır." (1978, 57)

Tarihteki örtük topluluklaşma ve federalleşme eğilimleri, ekonomi ve teknoloji alanındaki ademimerkezileşme eğilimleri, daha fazla özgürlüğe, dayanışma ve "ahlaklılığa" doğru ilerleme, Kropotkin'in sunduğu verilere göre, ampirik-bilimsel olarak saptanabilir olan bu eğilimler, sonunda devletin ortadan kalkması aşamasında ve birbirine ağ gibi ilintilenmiş komünlerin oluşturacakları dünya çapındaki federasyonda buluşacaklardır.

Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma anlayışında karşı çıkılması gereken nokta, bu anlayışın tıpkı haklı olarak eleştirdiği sosyal –darwincilik gibi, bir doğabilimi olma iddiası ve talebi taşımasıdır. Ne var ki karşılıklı yardımlaşma ilkesi fiziksel bir yasa gibi ampirik olarak kanıtlanabilir bir olgu değildir. Ayrıca insan davranışındaki birçok öğe, sosyal-tarihsel koşullara bağlıdırlar. Gerçi Kropotkin de sosyalleşmeyi ve tarihsel koşulları belirli sosyal davranış biçimlerine etkileri bakımından hesaba katar, ama doğal yetenek ile sosyal çevre arasındaki ilişki üzerinde fazla kafa yormaz. Böylece, sözde insanın "özüne ait" davranış yapılarının aslında tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir davranışın [dayanışmanın] yerine geçecek şekilde tarih üstü mutlak davranış yapıları olarak anlaşılması Kropotkin'in yardımlaşma ilkesinin zayıf yanını oluşturduğu gibi, bu antropolojik anlayışa karşı ileri sürülen ve insanın doğal yanıyla sosyal yanının birbirlerini etkilediklerini vurgulayan eleştirinin kanıtları da tutarlıdır.

Ayrıca birçok marksist rakibinin benimsedikleri komünizm anlayışında olduğu gibi, Kropotkin de anarşizmin; doğa yasalarının yönlendirdiği bir zorunluluk durumu olarak eninde sonunda tarihin en son durağını oluşturacağına inanır. Kropotkin'in bizzat kendisi tarihin seyrinin belirli bir amaç doğrultusunda ereksel bir yol izle-

diğini ileri süren spekülatif görüşleri eleştirirken, kendi toplumsal tarihsel araştırmalarını, öteki anarşistlerin yoğun eleştiri yağmuruna tuttukları [tarihin nihayetindeki bir durum anlamına gelen] "umut ilkesine" bağlamadan edemez.

Kropotkin kendi karşılıklı yardım anlayışını Hobbes ve sosyal -darwincileri eleştirmek amacıyla ortaya atmıştır, dolayısıyla da doğal rekabet anlayışına karşı çıkmış, gerek rekabet ilkesini, gerekse başkalarını dikkate almayan bencilliği, tüm insan toplumlarının [değişmez] ilkesi olarak mutlaklaştırmak isteyen girişimlere karşı bayrak açmıştır. Kropotkin'in doğal dayanışma anlayışı, "insanları sevmeyi" ötedünyada ödüllendirilecek bir fazilet olarak ele alan hıristiyan-dinsel ahlak öğretisine de karşı çıkma işlevi taşır.

Belli birtakım düşünceleri kanıtlamaya yönelik açıklamalarımızın çerçevesinde gerek liberalizmin gerekse de devletçi sosyalizmin ve – bunların sınırlarını çizen bir anlayış olarak – anarşizmin geleneğine ilişkin antropolojik temel varsayımlara yaptığımız üstünkörü yollamalar (kitabın bundan sonraki konularına bir giriş hazırlığı yapma işlevinin yanı sıra) öncelikle, devleti meşrulaştıran ve reddeden antropolojik postulatları ideolojik düzlemde eleştirmeyi öngörmektedirler. Dolayısıyla ne Kropotkin'in ne de öteki anarşistlerin [insan doğuştan iyidir, vb. türden] antropolojik varsayımlarını, çalışmamızın bundan sonraki bölümleri için benimsemiş olduğumuz sonucunu çıkartmak olanaksızdır; ancak devletçi toplum kurumlarının, az çok "örtük olarak" varlığını sürdüren "antropolojik temelli önyargılarına" karşı çıkabilecek birer tez olarak anarşist tezlerden gene de yararlanmayı amaçlıyoruz.

"Ciddi yanlış anlamaların önüne geçebilmek için, anarşizmi, oldukça geniş, ideolojik bir yelpazeye sahip, kendi içinde büyük farklılıklar taşıyan siyasal ve sosyal bir protesto hareketi olarak görmemiz gerekiyor."

Karl Stadler

"Anarşistlerin oldukça geniş düşüncelerini tek bir ortak paydada ifade etmek imkânsız bir şey."

Daniel Guérin

3. ANARŞİZM – KAVRAMLARA İLİŞKİN BİR SINIRLAMA DENEMESİ

Anarşizm hakkında konuşmak ya da yazmak isteyen kişiler iki zorlukla karşı karşıya kalırlar: *İlk* zorluk, anarşizmin terörizmle, şiddetle, karışıklıkla ve düzensizlikle eş anlamlı olarak kullanılması ve bu yüzden kötü bir şöhrete sahip olmasıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor: Her ne kadar bu çalışmanın konusu, bugün bazı anarşist kuramlardan nasıl yararlanabiliriz, biçiminde özetlense de, önce bu kuramların yeniden değerlendirilip benimsenebilmelerinin önünde engel oluşturan çeşitli önyargı ve söylentilerin düzeltilmesi zorunludur. Belli bir öneme sahip olan ve pek çok bilimsel yazıda da karşımıza çıkan toptancı ve mesnetsiz mahkûm etme girişimlerini ele alıp, haksız yargılara karşı anarşizmi eleştirel bir tarzda savunmamız gerekiyor. Anarşizme yönelik eleştirileri, zorunlu olarak yerli yerine oturtmaya çalışırken, hele, eleştirilerin ayan beyan kasıtlı ve yanlı olmaları durumunda kimi düzeltmeler yaparken, kişinin anarşizmle özdeşleştirilmesi ve yaygın anarşizm karşıtı önyargıların bu kişiye de yöneltilmesi tehlikesi ortaya çıkıyor. Bu da anarşist kuramların, eleştirel bir tarzda değerlendirilip benimsenmesini güçleştiriyor.

İkinci zorluk, anarşizm kavramının ne olduğunu saptamaya çalıştığımızda karşımıza çıkıyor. Çünkü anarşizm, tek yanlı ve kapalı, bütünlüklü bir kurama sahip değildir. Hatta bazı siyaset bilimciler, anarşizmin herhangi bir kuramsal anlam ve öneminin bulunmadığını ileri sürüyorlar. (Lösche 1974, 57) Böyle olunca da, daha başta, anarşizmin bir tanımını yapmak pek işlevsel görünmü-

yor. Çünkü böyle bir "izm"in oluşturulması durumunda, çeşitli politik ve sosyal düşünceler göz ardı edilmiş olacak, anarşizmin bilim kuramı ve bilgi kuramına yaklaşımlarının yanı sıra, çeşitli sanatçı ve yazarların yaklaşımları da gözden kaçacaktır.

Bu nedenlerden ötürü "*kapsamlı*" bir tanımlamaya girişmeyeceğiz; böyle bir tanım, ya belirsiz ya da içi boş bir tanım olurdu; ya da anarşist düşüncenin çok yönlülüğüne ve çeşitliliğine uygun düşmezdi. Bu durumda en doğru görünen yöntem, araştırmayı, kendisini anarşist olarak adlandıranların ya da anarşistler ve bilim adamları tarafından anarşizmin içinde görülenlerin kuramsal önermeleriyle bağlantılı olarak sürdürmek ve kesin tanımlar yapmaktan kaçınmak olacaktır.

Tanımlara dayalı ön açıklamalar yapmaksızın anarşizmin ne anlama gelebileceği konusunda okurun bir görüş edinilebilmesi için, aşağıda bazı kavramlar açıklanacak ve çeşitli değerlendirmeleri, ağırlık noktalarını ve bakış tarzlarını ele alan saptamalar yapılmaya çalışılacaktır.

a) Anarşi – Ölçüsüz özgürlük

Eski Yunanca "anarchia" sözcüğünün çevirisi şöyle: "Efendilerin olmaması, üst-buyruk eksikliği, öndersizlik, ölçüsüzlük, başıboşluk, yasasızlık durumu." Bu şekildeki bir çeviride olumsuz değer yargıları yansıyor: Önderlerin ve buyurucu efendilerin olmaması, sorunlu bir durum olarak düşünülmekte.

Aristoteles, "anarşi" kavramını, "efendisiz kölelerin" kol gezdiği bir durum olarak tanımlar ve durumu demokrasinin yozlaşması olarak anlar.[4] (Devlet) ve anayasa öğretilerinde de "anarşi" despotizmin karşı kutbuna yerleştirilip bir yozlaşma ifadesi olarak olumsuz anlama büründürülmüştür.[5] Buna karşılık Ortaçağın ilahiyatında "anarşi" insanın tasarlayabileceği en yüksek ve en özgür durum olarak anlaşılır; herhangi bir güce tâbi olmayan Tanrı'nın konumunu yansıtan kavramdır. Benzer anlamda Kant da bu kavramı, ancak tam gelişmiş insana uygun olan bir yasal düzen biçimini adlandırmak üzere kullanır. Anarşi, "baskı kurumları içermeyen yasa ve özgürlüktür." (1980, 686)

Devlet ve toplum biçimlerinin tarihsel yönden ele alınmasıyla, başka deyişle, tarihsel gelişim içinde devlet ve toplum biçimlerinin birbirlerinin içinde gelişerek ortaya çıktıklarını kabul eden görüşle birlikte, "anarşi" politik felsefede olumlu bir anlam da kazandı.

Anarşi, devletin ortaya çıkmasından önceki durumu ve devletin ortadan kalkmasından sonraki toplumu, yani, demokrasinin kusursuz gerçekleşmişlik durumunu tanımlamaktaydı. (Görres 1972, 68) Daha sonra Marx'ta, sosyalizmin içinde, devletin ve tahakkümcü mekanizmaların bulunmadığı komünist aşamanın boy vereceği düşünceleriyle karşılaşıyoruz.

Dilsel kullanımda bugüne kadar belirleyici olan olumsuz bir anlamda "anarşi", karışıklık, düzensizlik ve keyfiliğin eşanlamlısı bir terim olarak kullanılıyor. (Örneğin: Anarşist şiddet eylemcileri; "üretim anarşisi".) Anarşizm 19 yy.'ın başlarında siyasal rakibin karalanmasına yönelik bir mücadele kavramı işlevi de taşımaya başlamıştır.

19. yy.'ın toplumsal gelişmeyi ve evrimi tarihselleştiren düşünce geleneğinde, Hegel'de karşılaştığımız gibi, "anarşi" dendiğinde, bir imparatorluğun, [ülkenin] belli bir durumu tanımlanmak istenir; bu durumda "... parçaların kendilerine dönük çıkarlarının, bütünün çıkarlarına karşı olma ya da bütünün çıkarlarının gerektirdiği şeyi yapmama..." durumunun korunup sürdürüldüğü ilişkiler anlaşılır. (1976, 518) Hegel, "parçaları bütünden kopmuş siyasal özerklik" durumunu eleştirir, böylelikle anarşist örgütlenmenin en önemli ilkelerinden biri olan Federalizmi de kabul etmez.

b) Anarşizm–"Alışılmış düzenin dışına taşan" bir liberalizm

Anarşizm Niekisch tarafından "alışılmış düzenin dışına taşan", sorumsuz bir liberalizm olarak tanımlanmıştır. (Niekisch, Weseloh'dan alıntı, 1968, 7) Bu nitelendirme tüm anarşistler için olmasa da, devleti eleştirmiş olan Dodwin (1756-1836) ve Thoreau (1817 -1862) gibi düşünürler için geçerlidir. Bu iki düşünür, kendi siyasal düşünce ve hedeflerini kendi "anarşi" kavramları ile ilişkilendirmeksizin, "klasik" anarşist düşüncelere yaklaşmışlardır. Bu tavrın kökeninde, yeni çağda sıkça ele alınan toplum sözleşmesi

kuramına dayalı açıklama modeli yer alır. Bu kurama göre, devletin kuruluş koşulları, tek tek insanların kendi aralarındaki sözleşmeye dayalı anlaşmalarda belirlenir. Bu açıklama modeli, devletin, bireyler arasındaki kendiliğinden sürekli yenilenen anlaşmalara bağlı olarak ortaya çıktığını varsaydığından, devletin halkın iradesini temsil ettiği ve bundan dolayı da meşru kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılır. Böyle bir meşruiyet temelinde, devlet, belirli sınırlar içinde kalmak kaydıyla, vatandaşlarından kendine itaat talep edebilir. Bu çerçevede devlet, artık bir Tanrı isteği ya da insanın özsel, doğal varlığından zorunlu olarak türeyen bir kurum olmayıp, insanların kendi yararları için bizzat oluşturdukları bir araç olarak anlaşılmaktadır.

Devletin sorgulanmasına yönelik belirleyici adım, tıpkı ticari sözleşmelerde olduğu gibi bireye devletle olan sözleşmeleri feshetme ve devletin düzenlemelerini kabul ya da reddetme haklarını doğal olarak tanıması durumunda atılabilir. Oysa mevcut siyasi yönetimler vatandaşlara bu hakkı vermediklerinden ve onları gerektiğinde devletin karar ve düzenlemelerine uymaya zorladığından, Thoreau, sözleşme kuramının meşrulaştırdığı bu devlet anlayışını ve siyasi yönetimi, insan haklarına karşı olarak nitelendirir:

"Yasal siyasal iktidar... her zaman için yetersizdir. Her koşulda adil olabilmesi için yönetilenlerin genel vekaletini ve onayını almış olması gerekir. Siyasi iktidar benimle ve benim mülkiyetimle ilgili olarak, sınırsız bir hakla donanmış olamaz. Ben ne kadarını onaylamışsam, bu hakkın o kadarına sahip olabilir. Devlet, bireyi kendisinden daha büyük ve bağımsız bir güç olarak kabul etmediği sürece, gerçek anlamda özgürlükçü ve aydınlanmacı bir devletten söz etmek olanaksızdır." (Thoreau 1973, 34)

Thoreau devletin varlığını toplum sözleşmesi kuramı çerçevesinde açıklama girişimlerini iyice radikalleştirmiştir. Kendi tutumunu da bu doğrultuda belirleyen Thoreau, askere gitmeyi veya vergi ödemeyi reddetme nedenini açıklarken, kendisinin "devlet" adı verilen birleşmeye herhangi bir sözleşmeyle katılmadığını, ne devletle ne de öteki insanlarla kendisine yükümlülük getirici bir anlaşması bulunmadığını belirtir: "Ben Henry Thoreau katılmadığım herhangi bir birliğin ya da topluluğun üyesi olarak görülmek

istemediğimi duyururum." (a.g.y, 23) Devlet kurumları bu açıklamayı hiç mi hiç benimsemedikleri için, vergi ödemekten kaçınan Thoreau, hapis yatmaktan kurtulamamıştır. Bugün de vergi ödemek istemeyecek ya da askerlik yapmayı reddecek birinin başına aynı şeylerin geleceğinden kimsenin kuşkusu olamaz.

c) Anarşistlerin anarşizmden anladıkları

Politik düşüncelerini "anarşist" kavramıyla tanımlayan ilk kimse Proudhon'dur. Proudhon (1804-1865) anarşizme yönelik olumsuz önyargıları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ancak Godwin ya da Thoreau'nun yaptıkları gibi "sözleşme" kuramını daha radikalleştirmeye çalışmamış, dikkatini merkeziyetçiliğe ve devletin yurttaşların yaşama alanına yaptığı çeşitli müdahalelere yönelterek eleştirilerini bu alanda yoğunlaştırmıştır. Proudhon, bugünkü kavramlarla söyleyecek olursak, merkeziyetçilikten arınmış ve yurttaşların her an tepeden tırnağa denetleyebilecekleri kusursuz bir demokrasi devleti olması koşuluyla, "anarşinin", "hükümetle" [yönetilmekle] ve "devletle" gayet güzel bağdaştırılabileceğini düşünmüştür. "Anarşi... gerek kamu vicdanının gerekse tekin bireysel vicdanının, düzenin ayakta durmasına ve bütün özgürlüklerin güvence altına alınmasına bir başlarına yeterli olacakları, başka deyişle, otorite ilkesinin, polisiye kurumların, vergilerin ve benzeri şeylerin en yalın, en sade biçimlerine indirgenmiş ve sınırlandırılmış oldukları... merkeziyetçi yapıların yerini federatif kurumların ve komünal yapıların almasıyla, merkeziyetçiliğin yok olup gittiği... bir yönetim biçimi ya da temel anayasadır." (Proudhon,'dan aktaran Souchy ayrıca 1970, 11)

Proudhon'a göre "anarşi", sırf devletsizlik durumunu ifade eden olumsuzlayıcı, karşı bir kavram olarak belirlenemez; çünkü yapıcı, kurucu, düzenleyici uğraklar da içermektedir. Merkeziyetçi yapının yerine ademimerkeziyetçi ve komünal örgütlenme ve yapılanma biçimlerinin ve bir federalist yapının geçirilmesini öngörür. Bireysel özgürlüklerin yanı sıra toplumsal düzenin de güvence altına alınması bakımından bulunması gereken, zorunlu kurum ve kuruluşların sayısının azaltılarak, sadece çok gerekli olanların varlığına izin verilip bu yapılara bir sınırlama getirilmesini öngörür.

Alman anarşisti ve sosyalist Gustav Landauer (1870-1919) anarşizm ile sosyalizm arasında bir ilinti kurar ve anarşi, sosyalizm ve "toplum" üçlüsünü tek bir bütün olarak görüp "anarşizm" kavramı odağında çöreklenmiş yanlış anlamaları gidermeye çalışır.

"Anarşi, sosyalizmin – değişik ve olumsuzlayıcı çağrışımlarıyla – ondan daha az sevimli olan [öteki] adından başka bir şey değildir. Hakiki sosyalizm, devletin ve kapitalist ekonominin karşıtıdır. Sosyalizm ancak ve ancak özgür ve zorlamasız birleşme tininden* beslenip büyüyebilir, sadece bireylerin arasında ve onların komünlerinde doğabilir." (1977, 114)

Landauer bu anarşizm anlayışıyla hem kapitalizme hem de devletçi sosyalizmin marksist ve marksist olmayan versiyonlarına aynı kararlılıkla karşı çıkmaktadır. Landauer'e göre anarşi eşittir sosyalizm, bu da eşittir toplum, diyebiliriz ve anarşinin nihai ölçütü, insanların somut, pratik ilişkilerinde birbirlerine nasıl davrandıklarına, ekonomik, siyasal ve toplumsal yöndeki çıkarlarını korumaya yönelik davranışlarının otoriter, egemenlikçi bir anlayışa ve sömürüye mi, yoksa işbirliğine, karşılıklı dayanışmaya ve özgürce gerçekleştirilmiş anlaşmalara mı dayanarak yürüttüklerine bakılarak belirlenebilir.

İşbirliğinin yanı sıra gönüllü, zorlamasız kurulmuş "birlikler"** ve kopma ve ayrılma sonucu oluşan sosyal ekonomik birimler, Kropotkin'in düşündüğü tarzdaki bir anarşist toplumun da temel örgütlenme ve yapılanma ilkelerini oluştururlar. Ancak bağlanma, birleşme ve sürekli olma boyutunu öne çıkartan Landauer'den farklı düşünen Kropotkin, anarşist bir toplumun çokçeşitliliği içeren, esnek yapılı ve sürekli değişmelere açık bir toplum olması gerektiğini söyler. Kropotkin'e göre özgür bir toplum: "... bir birlik

---

* Almanca özgün biçimi "Geist" olan kavram, ruh, zekâ, maneviyat; felsefe düzleminde mutlak akıl, hatta tanrı vb. kavramlarıyla karşılanmaktadır. Gelgelelim özellikle Landauer'de oldukça özgün bir içerikle yüklendiği ilerdeki açıklamalarda belirginleşecektir. Bu nedenle biz hiç benimsememiş olmakla birlikte "tin" deyip geçtik. "Dayanışma, birliktelik ruhu, yaratıcılık vb." anlamlarına gelebildiği gibi, "komünal ruh" anlamında da yorumlanabilir. (ç.n.)

** Yer yer özel bir birlik biçimi olarak kullanılan Assoziation'u öteki birlik'lerden ayırt etmek için biz tırnak içine alacağız. Samih Tiryakioğlu'nun Henri Arvon'dan çevirdiği *Anarşizm* de (Varlık Y., 1979) bir dikkatsizlik sonucu, "Çağrışım" kavramıyla karşılanmış! Olanaksız. (ç.n.)

ve bütünlük biçimine ulaşarak gerçekleştirilemez; böyle bir toplum, bütün insanları özgürce gelişmeye, insiyatiflerini özgürce kullanmaya, özgür bir faaliyetin ve birleşmenin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaya çağırmakla ulaşılabilinen bir hedeftir."

Anarşist toplum, bireyselliğin eksiksiz geliştirilmesini hedef alır; bu gelişme, mümkün olan bütün basamakları, düşünülebilecek bütün amaçları gerçekleştirebilmek için, her yönüyle zorlamasız, gönüllü oluşturulmuş birlikteliklerin ve bağların geliştirilmesi süreciyle beraber yürür; kendi içinde kendi sürekliliğinin temel dayanaklarını içeren ve herkesin çeşitli, farklı ve değişik çabalarına en uygun düşen biçimlere bürünebilen ve her an değişmeye ve dönüşmeye açık bir birlikteliktir bu. (1983, 66)

Reclus (1830-1905) anarşizm konusundaki düşüncelerini dile getirirken, anaşizm ile otoriter sosyalistler arasındaki farklara dikkati çeker. Reclus bir yanda devletçi sosyalizm ile anarşizm arasına kesin ayrım çizgileri koyarken, bir yanda da, devlet gücünü ele geçirdikten sonra sosyalizmin de icabına bakılması gerektiği görüşlerine de şiddetle karşı çıkar. Reclus'a göre sosyalizmden çark edilmesini öngören böyle bir strateji, olsa olsa yeni bir devlet egemenliği ve tahakkümü sisteminin yerleşmesine yol açacaktır. Bir çok anarşistin iddia ettikleri gibi Rus devriminin karşıdevrimci bir devlet diktatörlüğüne dönüşerek yozlaşması Reclus'u endişelerinde haklı çıkartmıştır. Reclus, [sosyalist devrimin] iktidarı ele geçirme taleplerinden vazgeçmesi gerektiği görüşündedir; "zorlayıcı" sosyalizme karşı çıkar ve tekin birey olarak kendini belirlerken hiçbir kısıtlama ve sınırlamayla karşılaşmaması, mutlak bir özgürlük ve serbestlik içinde, tamamen kendi serbest iradesi doğrultusunda hareket edebilmesi gerektiğini ileri sürer. Reclus "anarşizmin" karakteristik özelliklerini şöyle tanımlar:

"Arabayla giden insan, yaya yürüyenin hiçbir zaman dostu olamaz. Anarşistler işte bu konuda en canalıcı ilkelere sahip kimselerdir: Onlara göre güç ve iktidarın ele geçirilmesi, bu güç ve iktidarın varlığını, dolayısıyla da köleliğin ömrünü uzatmaktan başka bir işe yaramaz. İşte bu nedenle "anarşizm" tanımının sadece olumsuzlayıcı bir anlam ifade ediyor olmasının ve bizim tümümüzün tanımlanmasına yaramasının anlaşılır bir nedeni bulunmaktadır. Bize

'özgürlükçüler' de diyebilirlerdi; zaten aramızdan kimileri kendini tanımlarken bu terime başvurmaktadır. Gelgelelim özgürlükçü tanımlaması, bizi öteki sosyalistlerden yeterince belirgin bir biçimde ayırt etmeye yeterli değildir. Bizi özde birbirimizden ayırt etmeye yarayacak belirgin özellik, bütün üst makamlara ve kurumlara, devlete ve hükümete, güç ve iktidara karşı verdiğimiz mücadeledir; her bireysellik bizim için evrenin merkezi sayılır; ve her birey, kendini yönlendirmek isteyen, ona bilgiçlik ve ukalalık taslayan, ya da onu cezalandıran bir gücün araya girmesine meydan verilmeden de, kendi kendine, rahatsız edilmeden gelişme hakkına [ötekilerle] eşit ölçüde sahiptir." (Reclus 1972, 250)

Reclus anarşizm sözcüğünün "sadece olumsuz/olumsuzlayıcı bir anlam" taşıdığını ve anarşist tasarımların en belirgin özelliğini bulmak için, ne istendiğine değil de ne *istenmediğine* bakılması gerektiğini söylerken, doğru ve tutarlı saptamalar yapmaktadır kuşkusuz. Olumsuz/olumsuzlayıcı hedef ve amaçların belirlenmesi konusunda anarşizmin kapsamı içine giren değişik akımların büyük bir uyum ve fikir birliği içinde bulundukları göze çarpmaktadır. Anarşizmin bu olumsuzlayıcı hedefleri:

– Egemenlik, otorite ve tahakküm biçimleriyle iktidar ve yönetimin her biçiminin ortadan kaldırılması; öncelikle de devlet egemenliğinin ve tahakkümünün tasfiye edilmesi;

– Ekonomi alanındaki sömürünün ortadan kaldırılması, biçiminde özetlenebilir.

Aşağıdaki ilkeler ya da "temel değerler" konusunda da çeşitli anarşist akımların temsilcileri tam bir düşünce ve görüş birliği içindedirler:

– Öteki insanların kendi yaşamalarını belirleme ve geliştirmelerine zarar vermeyecek sınırlar içinde kalmak koşuluyla bireyin kendi kendini geliştirmesi ve yaşamını belirlemesi;

– Toplumun ademimerkeziyetçi bir tarzda "alttan üste" doğru (bu anlamda merkeziyetçiliği çözecek bir tarzda) siyasal bir örgütlenme ve düzenleme sonucunda yeniden yapılandırılması;

– Ekonomi alanında kendi kendini yönetme ve ekonomik kararların bireysel düzlemde [tabandan] belirlenmesi.

Anarşistlerin çoğu bu alabildiğine soyut ve genel ilkeleri so-

mutlaştıracak uygulayıcı düşünceler üretmiştir. Öte yandan bazı anarşistler, faaliyetlerini ve bu alandaki kuramsal çalışmalarını sadece olumsuzlayıcı etkinlikle, yani devletçi toplum yapısının çözülüp yıkılması ve bununla ilintili eleştirilerle sınırlamışlardır. Çoğu anarşist, kendi düşüncelerine göre, tahakkümcü yönetme ilişkilerinden ve yönetici kurumlardan arındırılmış bir toplumun nasıl örgütlenip yapılandırılabileceği konusunda yer yer elle tutulur somut öneriler getirmişlerdir. Ne var ki, bu somut tasarım ve düşüncelerin söz konusu olduğu yerlerde, çeşitli anarşistler ve anarşist akımlar arasındaki belirgin farklılıklar da iyice su yüzüne çıkar. Bu farklılıkların oluşmasında, tarihsel dönemlerin olduğu kadar değişik toplumsal-ekonomik koşulların da büyük payı bulunmaktadır.

Proudhon Fransız'dı. 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde etkili oldu, ve önerilerinde sanayi öncesi dönemin zanaatlarını ve atölye üretim biçimlerinin yanı sıra tarım ekonomisinin özelliklerini temel aldı. Bakunin Rus'tu; 1876'da öldü; dolayısıyla sanayi devrimi sonrası koşullarını göz önünde tutmuştu; bu bağlamda içinde işbölümünün en üst düzlemde gerçekleştiği ve dünya çapında örgütlenmiş ve yapılanmış bir sanayi toplumunun gerçekleştirilmesini hedeflemiş ve bu doğrultuda proje ve tasarımlar geliştirmişti. Kropotkin de Rus'tu, ama İngiltere ve Fransa'da sürgün olarak yaşamış, 1921'de devrim sonrası Rusyasında hayata gözlerini yummuştu. Kropotkin endüstriyalizm [sanayicilik] konusuna Bakunin'den farklı bakar ve sanayileşmeye kuşku ve güvensizlikle yaklaşır; Kropotkin sanayicilik anlayışını Doğu'nun tarım kooperatifleri geleneğiyle birleştirmeye çalışmıştır.

Münih'teki Konsey Cumhuriyeti'nin yenilgiye uğratılmasının ardından 1919'da öldürülen Landauer kapitalist mübadeleyi, büyük sanayileri ve çalışma sürecini engelleyen işbölümünü Kropotkin'den çok daha kesin bir tutumla reddetmiştir. Landauer'e göre görünürdeki ekonomik ilerleme, sosyal alandaki bir sefilleşme süreciyle atbaşı gitmektedir. Kentler "merkez alınıp" insanlar buralarda biraraya getirilecek olurlarsa, "süregelmiş" köy hayatının ilişkileri ve bağları parçalanacak ve insanlar köklerinden edileceklerdir; maddenin atomlarına ayrıştırılması gibi birbirinden yalıtılacak insanlar, devletçi-kapitalist sistemin karşısında elleri kolları

bağlı ve savunmasız bırakılacaklardır. Landauer, merkeziyetçi olmayan bir yapıya göre düzenlenmiş, temelinde olabildiğince ekonomik özgürlüğe sahip komünlerin yer aldığı, federal yapılı bir toplumun doğuşunu sağlayabilmek için, gerek mevcut gelenek, örf ve âdetlere, gerekse tarımsal kurumlara bağlı bir yeniden yapılandırmanın yanında yer alır.

d) Anarşizm bir "izm" değildir

Yukarıda düşüncelerini özetlediğimiz anarşistlerin anarşizmden ne anladıklarını açıklarken birbirlerininkinden farklı noktalara ağırlık verdiklerini görüyoruz. Bu da zaten anarşizmin öteki "izm"lerden ayırt edilmesini gerektiren ve ayırt eden başlıca özelliklerinden biridir. Ancak ağırlık tanınan noktaların anarşistten anarşiste değişmesine karşın, anarşistlerin görüşleri gene de birbirlerini dışlamaz. Tersine birbirlerininkine benzemeyen toplum modelleri ya da geleceğe yönelik tasarım ve beklentiler, anarşist bir toplumun neye benzediğini gösteren *öneriler* olarak, daha doğrusu öteki olasılıklar arasından *bir* olasılık olarak algılanırlar. Anarşistler, engelleyici, sınırlayıcı olmayan "açık" bir toplumun, çeşit çeşit yaşama ve birarada olma tarz ve biçimlerinin serbestçe gelişip hareket edebilecekleri serbest bir alanın gerçekleştirilmesini amaçlarlar. Egemenlerden, yönetici, iktidar uygulayıcı unsurlardan arınmışlık demek, anarşizm de dahil olmak üzere, hiçbir toplumsal biçimin zorla dayatılamayacağı, geçerli biricik biçim olarak yerleştirilmeye kalkışılamayacağı anlamına gelir. Bu saptamaların ardından, anarşizm, içinde çok çeşitli ve renkli yaşama tarzlarının, farklı üretim biçimlerinin ve yönetici, merkezi unsurlara bağlı olmayan, iktidarca belirlenmeyen mülkiyet biçimlerinin yanyana varolabildikleri ve birlikte işleyebildikleri bir toplumsal durumdur, diyebiliriz.

Gerek yaşama ve çalışma biçimlerinde gerekse sömürü etmeni olmaktan arındırılmış mülkiyet biçimlerinde, çok çeşitliliğin ve renkliliğin hedeflenmiş olması, anarşizmin devletsiz bir toplum kurma idealini, devletin sosyalist aşamanın ardından yavaş yavaş çözülüp dağılmasıyla ortaya çıkacağı varsayılan marksist-komünist düşünceye özgü ideal durumdan da ayırır: Anarşist Souchy bu

ayırt edici farklılığı, hedeflenen iktisadi düzen örneğinde şöyle dile getirir:

"Marksizm ve anarşizm yalnızca stratejilerini ve mücadele araçlarını seçerken değil, koydukları uzak hedeflerinin farklı oluşuyla da birbirlerinden ayrılırlar. Marksizm iktidara geldiğinde tekbiçimli, biçimsel yönüyle kapalı bir ekonomi düzenini yerleştirmeyi hedeflerken, her adımda daha fazla özgürlük ve daha fazla ilerleme elde etmek anarşizmin uzak hedefinin canalıcı noktasıdır." (1980, 111)

Gelgelelim "yoldaşlarının" görüşlerine karşı düşüncelerini dile getirirlerken ya da kuramlar oluştururken anarşistlerin hepsinin "anarşist bir çoğulculuk" fikrine uygun ve saygılı davrandıklarını ve Souchy gibi çok renkli ve çok sesli bir toplumdan yana olduklarını ileri sürmek güçtür.

Birçok anarşist pek hoşlarına gitmeyen anarşist anlayışları ötekilerden ayırmayı akıllarına koyup bu işle uğraşmışlardır. Örneğin komünist olan, daha doğrusu Marx'ın *Kapital* analizini benimseyen anarşistler, "bireyci-liberalist" anarşistlere karşı tavır almışlardır. Bu ikinciler de "hakiki" anarşizmi kendilerinin temsil ettiğini ileri sürerek öteki anarşizm anlayışlarını "ideolojik" oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Peki de, "anarşizm nedir?" sorusuna verilen yanıtlar nasıl bir görünüm sunmaktadırlar acaba? Belli bir ölçüde, anarşizmin ne olduğu sorusuna verilebilecek belirli bir yanıt bulunduğunu düşünüyoruz. Bunu şu anlamda ileri sürüyoruz: Anarşizmin kimi genel ilkeleri ve kıstasları bulunmaktadır, ama bu genel ilke ve ölçütler, anarşizmin kuramlarını birbirlerinden ayırt edici yanların neler olduklarını ve bu kuramları günümüz bakımından ilginç ve dikkate değer kılan öğelerin özelliklerini çok az yansıtabilmektedirler. Bütün bu ilkece belirlenmiş düşünce birliklerinin ötesinde anarşizmin nasıl gerçekleştirilebileceği ve tek tek özel ve özgün uygulamaların neye benzeyeceği konusunda birbirinden çok farklı anlayış ve görüşler yanyana durmaktadırlar. Anarşizm konusundaki bu çokgörünümlülüğü göz önüne alacak olursak, somutlaştırılmış proje ve tasarımlar açısından bir *anarşizm*den çok anarşizm*lerden* söz etmek daha doğru olacaktır.

e) Özgürlükçü anarşistler

[Dilimizde] "özgürlükçü" diye karşıladığımız "*libertär*" sözcüğünün anlamını kesinleştirmek, anarşizm sözcüğünün anlamını kesinleştirmekten daha da zor görünmektedir. Örneğin Almanya'daki "Yeşiller" Partisinde yer alan birkaç üye kendilerine "*Ökolibertär*"ler diyorlar. Amaçları bu terim aracılığıyla bir yandan kendileri ile sosyalistler arasına bir çizgi koyarken, aynı zamanda geleneksel anlamdaki "liberaller" olarak anlaşılma tehlikesini de önlemektir.[4] Ama *libertär* sözcüğü sık sık "anti otoriter" anlamında da kullanılıp, özellikle insan özgürlüğüne büyük ölçüde saygılı olma tutumunu da tanımlamaktadır. Gelgelelim anarşistler de "anarşist" tanımıyla birlikte ortaya çıkabilecek anlamsal çağrışımların olumsuz etkilerinden kaçınabilmek için kendilerine "*libertär*" diyorlar. Bu bağlamda sözcük, "anarşist" sıfatının eşanlamlısı olmaktadır.*

Özgürlükçü tanımlamasının en çok şu anlamda kullanıldığını düşünüyoruz: *Anarşizmi bir bütün olarak benimsemeksizin, belirli bir alanda anarşist fikirleri devralıp kullanma.* (Walter 1978, 36) Bu anlamda biz de ileride ele alıp göstereceğimiz perspektiflere "özgürlükçü" sıfatını vereceğiz. Ama daha önce anarşizmin niçin üstü örtülmüş bir gelenek olduğuna değinmemiz gerekiyor.

* Biz bu açıklamanın ardından, "özgürlükçü" kavramını "*libertär*" kavramının karşılığı olarak kullanmakta bir sakınca görmüyoruz. Zaten "liberal" sözcüğünün politik literatürümüzde öylece kullanılması da, özgürlükçü sözcüğünü bu kavrama karşılık olarak kullanmamıza olanak tanımaktadır (ç.n.).

II. ÜSTÜ ÖRTÜLMÜŞ BİR GELENEĞİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

"İşte bu nedenle anarşizme yönelik her toplumbilimsel analiz –bilerek ya da bilmeyerek– ya inceleme konusu olan anarşizmden yola çıkar ya da [anarşizme yönelik] önyargılardan ve dedikodulardan ibarettir."

Peter Lösche

Anarşist toplum kuramlarının pek dikkat çekmiş olmalarının nedenlerinden biri, anarşizmin sık sık terör, şiddet ve kargaşa ile özdeşleştirilmesidir. Bu bakımdan bu bölümde anarşizmi üstü örülmüş bir geleneğe dönüştüren nedenleri sorgularken, anarşizmin terörizm olduğu yolundaki önyargıya değinmeden edemeyiz.

Anarşist kavramları değerlendirirken ortaya çıkan yetersizliklerin bir başka nedeni de, anarşizmin işçi hareketi içindeki bir akım olarak son tahlilde başarılı olmuş marksist ya da devletçi sosyalist sendikalar ve partilerce dışlanmış olmasıdır.[1]

Anarşizmle kuramsal düzeydeki hesaplaşmaların yetersizliklerinin bir üçüncü nedeni, bütün siyasal kamplardan yükselen, anarşizmin ütopik, bilimsellikten uzak ve sistemsiz olduğu için kuramsal

bakımdan ilginç bir yanı bulunmadığı yolundaki tek sesli suçlamadır. Ayrıca, geriye dönük ve çoktan aşılmış sanayi öncesi toplum biçimlerine yönelik olduğu için de eskimiştir, yargısı yaygındır. "İlerici" olanlar bu nedenle anarşizmi bugüne kadar genellikle "gerici" bir anlayış olarak algılamıştır. Özellikle bu son itiraz ya da suçlama anarşizmin onurunun iadesinin ve yeniden değerlendirilerek özümsenmesi gerekliliğinin tayin edici nedenidir. Bugün ilerleme kavramına sık sık yöneltilen eleştiri, bizzat bu ilerleme kavramından yola çıkılarak [ilerlemeye karşı olduğu ve dolayısıyla] çağa uygun olmadığı gerekçesiyle kendisinden yüz çevrilen ve hatta kendisiyle mücadele edilen toplum anlayışı niteliğindeki anarşizme yöneltilen itirazları yeniden gözden geçirmemize yol açabilir.

> *"Anarşizmin çelişkisi, toplumsal ve iktisadi düşünceleri sanayi öncesi ya da ilk sanayi dönemi biçimlerle bağlantılı olduğu halde, prostestosunun, sanayileşmenin ilerlemesi, kentleşme ve yönetimin merkezileşmesiyle birlikte önem kazanmasıdır."*
>
> Kurt L. Shell

1. İLERLEMEDEN EMİN OLMA DUYGUSUNUN SARSILMASI VE ÇAĞA UYGUN OLMAYAN ANARŞİZM

Anarşizmin çözümlenip yeniden değerlendirilmesinin gerekçeleri nelerdir? Sanıyorum, bugüne kadar anarşizmin döneme [güne] uygun olmadığı gerekçesiyle gözden düşmüş olan yanı bizi buna itmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak: Anarşizmin uzun süre çağa ve döneme uygun olmadığı görüşlerinin ileri sürülmüş olması, onun, bugün yeniden değerlendirilip özümsenmesinin gerekçesini oluşturmaktadır; *çünkü bugün bir zamanlar çağa uygun olmayan şey, çağa uygun bir şey haline gelmiştir.*

Bu görüşe şu soru eklenmektedir: Anarşizmi bugün geçmiş dönemlerinde olduğundan daha ilginç kılan nedir? Ya da: Neler değişmiştir ki, geçmişte döneme, çağa uygun olmayan bir düşünce bugün güncelleşmiştir? Sanırım toplumu açıklayan kuramsal modellerin, geleceğe yönelik umut ve beklentilerin ve bunları içeren

düşüncelerin olduğu kadar 19. ve 20. yüzyılın politikalarının temelindeki inanç ve güvenin sarsılması, bunlardan kuşku duyulması, bir değişmenin belirtisidir.

Geçmişte çağa uygun olanın bu özelliğini yitirmesi: Son yılların ekonomik, toplumsal ve özellikle de ekolojik bunalımları karşısında geleneksel topluma ilişkin açıklayıcı modeller ve çözüm stratejileri, yetersiz kalmışlardır. Geleceğe yönelik birçok umut ve beklentinin tutunması olanaksızlaşmıştır. Muhafazakârların, liberallerin ve devletçi sosyalistlerin sanayi ve teknolojinin getirdiği gelişmelere bağlı kazanımlara olan inançları sarsılmıştır. İktisadi kalkınma, doğal yaşamın temel dayanaklarını mahvetmektedir. Teknik ilerleme, insanları birer makine aksamına çevirmiştir. Sanayi kalkınması, sanayi sisteminin demokratik ilkelere göre denetlenmesine meydan vermemektedir. Merkeziyetçi ve hiyerarşik organizasyon biçimlerinin etkili olabilecekleri inancının, aldatıcı bir hayal olduğu görülmüştür. Merkeziyetçi ve hiyerarşik organizasyonların "üretime karşı" olma özellikleri su yüzüne çıkmış; giderleri ile iş kapasiteleri arasındaki orantısızlığın iyice arttığı görülmüştür. Sosyal yapıların, geleneklerin yıkılması, kentleşme, insanların, kitlelerin yalnızlaşmaları, bu gelişmenin sonuçlarıdır. Bugüne kadar egemen olagelmiş düşünce sistemlerinin doğruluğundan kuşku duyulur olmuştur. İyice araçlaştırılmış bir aklın amaca yönelik rasyonelliği, dünyanın kavram ve kuram sistemlerine boyun eğmesi sonucuna hizmet etmektedir. Ve bu akıl insani amaç ve hedeflerin gerçekleşmesinde kullanılamayacak biçimde başına buyruk kesilmiştir. Bunun sonuçları, tarih anlayışlarının ekonomi anlayışlarına indirgenmesi, insan ve doğanın hor görülmesi; ayrıksı, aykırı olanın kuramsal ve pratik çabalarla arzu edilen düzene uymaya zorlanması ya da mahkûm edilip dışlanmasıdır.

Daha önce çağa uygun olmayanın bu niteliğini değiştirmesi: Anarşistler, insanı doğal çevresinden koparıp ayıran ve bu çevreye yabancılaştıran bir iktisadi kalkınmaya karşı çıktılar. İnsana tatmin edici bir iş yapma olanağı tanımayan bir teknolojik kalkınmayı, insanların, ürettiklerinin akla ve mantığa uygunluğunu denetlemelerini ve toplumsal üretimi yönetip yönlendirmelerini engelleyen bir sanayi kalkınmasını reddettiler.

Anarşistler, insanlara belli yaşama tarzını dayatan, onları sosyal alandan yalıtıp tek bırakan, bunun sonucunda da ruhsal ve sosyal çöküntüye yol açan merkeziyetçi ve aynılaştırıcı bir düzene karşı çıktılar. Anarşistler, tarihin gelişmelerini "bilimsel" olarak önceden tahmin edebilecekleri iddiasıyla ortaya çıkan ve özgür bir topluma götüren biricik yolda kendilerinin yürüdüklerini arsızca ileri süren dogmatik sistemleri reddettiler. Kurmaya çalıştıkları toplumsal düzende şiddet ve zor kulllanma yollarını da dışlamadan, bireyleri "*genelin iyiliği ve çıkarı*" adına birleşmeye ve bütünleşmeye mecbur tutan bu sistemleri onaylamaları olanaksızdı.

Anarşistlerin bu ve benzeri kesin dogmalara ve bunların ardındaki toplumsal ve yapısal dönüşüme ilişkin düşüncelere karşı çıkıp itiraz etmeleri, alternatiflerinin ve kuramlarının çağa ve zamana uygun olmadığı, "ilerleme" ve kalkınmaya karşı çıktıkları suçlamalarına yol açtı. Gelgelelim kısa süre öncesine kadar anarşizmin zamana ve çağa aykırı görünmesine ve tükenmiş bir gelenek olarak algılanmasına yol açan aynı etmen, bugün anarşist düşünceyi güncelleştirmiş, onu sahip çıkılmaya değer bir düşünce yapmıştır. Anarşizmin çağımıza uygun olmadığını ve önemini yitirdiğini göstermek için kullanılan karşı savlar, bugün tam tersi amaçlar için kullanılacak durumdadırlar.

a) Hiyerarşik düzen ve çağa uygun olan (ve olmayan) anarşist düzen tasarımları

Bugün bizleri uyaran sesler bizleri dönüşüm yapmaya, içimizdeki sese kulak vermeye, yeniden düşünmeye ve yön değiştirmeye çağırıyorlar. Birçokları bir dönüm noktasına geldiğimizi ya da en azından gelmiş olmamız gerektiğini ileri sürüyor. İnsan soyunun devamını sağlamaktan başka hiçbir gündem maddesinin bulunmadığı iddia ediliyor. Ya her şeyin sonu ya da dönüş, deniyor.

Tehlikeden çıkış yolları (hatta cennete giriş yolları) çok farklı ve çeşitli, hayatta kalabilmek için zorunlu alternatifler biçiminde karşımıza çıkartılıyor. İnsanlığın hâlâ kurtarılma umudu bulunduğu söyleniyor. Ama bunun için bir fedakârlık gerek deniyor. O da şu: İnsanmerkezci dünya tablosundan, yani insanın yeryüzündeki

bütün olup bitenin kıstası ve merkezi olduğu anlayışına dayalı dünya görüşünden uzaklaşmamız, onu feda etmemiz gerekiyor. Kopernik'in dünyaya ve evrene bakışımıza getirdiği dönüşüme benzer bir dönüşümle bu "insan şovenizmine" bir son vermemiz birçoğuna göre şart.[2]

Bugün bilinç oluşturma sanayiine duyduğumuz tüm tepkilere rağmen, insan anlayışının düzeltilmeye ve bizim Avrupa kültürümüz ve uygarlığımız üzerinde çok olumsuz etkiler bırakmış olan insanmerkezci dünya tablosunun yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı bulunduğunu söylerken, bu sanayinin haklı olduğunu düşünmemek elde değil. Bugün geçmişin, o insanın, evrenin, dünyanın ve doğanın merkezini oluşturduğu ve yaradılışın en son amacını temsil ettiği yolundaki, her alanda etkisini gösteren, sınır tanımayan kesin inancını sorgulamanın zamanı gelmiştir. Ne Kutsal Kitabın "dünyayı kendinize köle kılın" biçimindeki görev çağrısı, ne de insan aklı ve bilim; insanın kendi doğal çevresinin dışında ve üstünde bir yerlerde, bu doğal olanın efendisi olarak yer aldığına artık kimseyi inandıramazlar.

İnsanın doğal olana egemen olma talep ve istekleri, Avrupa düşüncesinin doğaya bakışından ve doğada insanın canı istediği gibi kullanabileceği gizil olanaklar görme alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Troçki (1879-1940) "Doğa'nın İnsancıllaştırılması" başlıklı yazısında bu insancıllaştırmayı tasarlayışını anlatırken, bu anlayış somut bir biçimde sunulmuştur. Troçki'ye göre "sosyalist insan, dağın ve vadinin, tarlaların ve çayırların, steplerin, ormanların ve deniz kıyılarının günümüzdeki paylaşımını" değiştirecek ve yeryüzünü "bütün bir üretim ve sanat planlamasının" gereksinmelerine göre yeniden şekillendirecektir. (1972, 208). Sonunda insanın kendisi de "yapay ayıklamanın yanı sıra psiko-sosyal alıştırmaların ve bunların son derece karmaşık yöntemlerinin nesnesine dönüşecek ve kendisini öylesine" kökten ele alıp, yeniden işleyecektir ki, eninde sonunda bir ortalama insan örneği, "bir Aristoteles'in, Goethe'nin ya da Marx'ın düzeyi ortaya çıkacaktır." (1972, 213)

Troçki'nin bu düşlerinde hiçbir engel ve sınır tanımayan bir ilerlemeye yönelik kırılmaz umut kendini ele vermekte; ayrıca bu

umut, bir tür hükümran, egemen bir erk zihniyetiyle de birleşmektedir. Gerçekten de bu anlayış, doğal çevreyi ve insanı, ilerlemeci [devlet] güçlerinin ikide birde el atabilecekleri salt birer doğal hammadde konumuna indirmektedir. Troçki'nin gelecek versiyonunda her şeyi kapsayan bir üst plan vardır; bu plan her şeyin mümkün olduğu esasına dayanır; kalıtımın sağlıklı sonuçlar vermesini sağlayan Eugenetik* ve psiko-training sayesinde kusursuz insan bile yapılabilir [mümkün] bir şey olarak görünür. Tıpkı klasik devlet ütopyalarında olduğu gibi, Troçki'nin insan ütopyası da tepeden tırnağa yönetici, buyruk verici ve hiyerarşik bir düşüncenin bütün belirtilerini taşımaktadır. "Bütün bir üretim planının" düzenlenişi, malzemenin bütünü kapsama savındaki bir ön-projeye eşgüdümlenmesini ve tâbi kılınmasını hedefler.

Troçki'de geleceğe yönelik hayaller olarak beliren şey, bugün sanayi toplumlarında gerçekliğe dönüşmektedir. Bu toplumlarda yeni bir "inceleme tarzı", yeni bir anlayış, yeni bir ruh, özellikle de yepyeni siyasal ve ekonomik örgütlenme yapıları yerleşmiştir ve bunlar, hammadde kaynağı düzeyine indirgenmiş doğal çevrenin ve insanın egemen bir düzenleyici sisteme tâbi kılınarak "yapılabilirliği", kotarılabilirliği ilkesine dayanmaktadırlar.

Batı'nın ve Doğu'nun modern sanayi toplumları, merkezileşmişliğin, hiyerarşik düzenlenmişliğin ve tekleştirmenin [aynılaştırmanın] bütün izlerini taşımaktadırlar. Tarımsal kesimde küçük ekin alanlarının birleştirilmesinden, büyük kentlerde insan sağlığına uygun koşulları sağlama adına yeşillik alanların anında yok edilmesine ve varoşların kurulmasına, daha önceki yerel-köysel yönetim birimlerinin birleştirilmesinden, AT'nin bütünleştirme politikasına, büyük hastane birimlerinden, büyük teknolojilerin devlet yatırımlarıyla desteklenmesine, "radikallerin" anayasa güvencesi altına alınmasından, bilgisayarla okunur nüfus cüzdanına, tarımsal kesimdeki tek boyutlu kültürlerden büyük sanayiye, eğitim politikasından kitlesel medyaya kadar, toplumun bütün alanlarında merkeze bağlı olmayan sağa sola saçılmış organizasyon biçimleri geriletilerek, bunların tek tek özellikleri, farklılıkları ve aşırılıkları giderilip hepsi tekdüzeleştirilmişlerdir. Amaç, o mükemmel, düm-

* Eugenetik: Kalıtımın sağlıklılığıyla ilgili bilim (ç.n.).

düz, engebesi bulunmayan; aşındırıcı dirençlere maruz kalmadan denetlenebilir, zararlı unsurlardan arındırılmış hijyenik bir birlik ve bütünlük biçimini egemen kılmaktır.

Gelgelelim yetmişli yılların başından bu yana bu eğilimlerin yanı başında, savaş sonrası dönemin "büyüme-çılgınlığına", her ne pahasına olursa olsun iktisaden devleşme saplantısına, insanın "tek-boyutlu"laştırılmasına ve ekonomi ve politikanın merkezileştirilme eğilimlerine yönelik eleştiri de güçlenmektedir. Bir zamanların döneme uygun ve ilerlemeye katkı sağlayan eğilim ve süreçleri, bugün bu niteliklerinden ötürü tepkilerle karşılanmaktadırlar. İnsanı ölçü alarak bu ölçüye bağlı kalınmasına, çevrenin kaldırabileceği bir ekonomiye dönmeye, merkezileştirmeden geri adım atılmasına, varolan kültürel çokseslilığin korunmasına, yok edildiği yerde yeniden yaratılmasına, hasar görmemiş doğal çevrenin korunmasına, çoktan hasara uğramış çevrenin yeniden eski haline getirilmesine yönelik talepler artmaktadır. Bu siyasal taleplere, birçok insanın, hayatı düzenleyen ilişkilerin kendilerince de anlaşılır olması talepleri ve topluluk olarak birarada yaşayabilme arzuları eşlik etmektedir. Her ne kadar bu arzu ve taleplerin yanı sıra sanayi toplumunun merkezileştirme ve aynılaştırma eğilimlerine karşı bir eleştiri de eksik olmuyorsa da, bu eleştiri, geleneksel hiyerarşik düzen modelini çok ender karşısına almaktadır. Toplumun değiştirilmesi düşünceleri, ekolojiye yöneldiği ölçüde, eleştiri, genellikle radikalleşmekte ve giderek hiyerarşik modeli benimseyen düşünceye de vurmaya başlamaktadır. Sanayi sisteminin hiyerarşik özellikleri, örgütlenme ve düzenleme yapıları, eko-sistemin hiyerarşik yapılarının düzeniyle karşı karşıya getirilmekte, böylelikle bir kutuplaşma doğmaktadır: Bu yanda eko-sistem, öte yanda sanayi sistemi.

Ekolojinin şimdilerde toplum anlayışına katkı olarak yeniden keşfedilişinden çok zamanlar önce, anarşistler, merkeziyetçi olmayan ve hiyerarşik özelliğinden arınmış yapılardan kurulu toplum modelleri tasarlamışlardı; bu modeller, toplumun iktisadi-sosyal çıkarlarını ve ihtiyaçlarını, doğal çevrenin talep ve zorunlulukları ile bir uyum içine sokma amacına yöneliktirler. Ancak ortaya atılan toplumsal yapı modelleri, eko-sistemden değil de anarşizmin, ta-

hakküm erkinden arındırılmışlık, bireyin kendini tayin edebilmesi, sosyal birleşmelerin baskı ve zorlama olmaksızın gerçekleşmesi ideallerinin ürünü olarak bu alandaki düşüncelerden türetilmişlerdi. Ortaya atılan hiyerarşik olmayan toplum yapısı tasarımlarının, doğayı karşısına alan hiyerarşik olarak düzenlenmiş tahakküm sistemine dayalı anlayış ve yaklaşım tarzının doğa karşısındaki tutumundan temelden farklı olduğunu belirtmek gerekir. İşte bu bağlamda da, bildik, alışıldık hiyerarşik düzen modeliyle uyum içine sokulamadığı için döneme ve çağa uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilen anarşist düşünce, bugün bir yandan "politik ekoloji"nin, bir yandan da hiyerarşik olmayan toplumsal bir organizasyon yapısını hedef almış toplum politikasının talepleri çerçevesinde önem kazanmakta ve güncelleşmektedir.

Kıta Avrupa'sının düşünce geleneğine, özellikle de toplum kuramı alanındaki düşüncelere, içinde çokçeşitliliğin ve birbirini tamamlayıcı unsurların yer aldığı; bağımsız parçaların değişik değişik bağlar ve birliktelikler kurduğu bir düzen anlayışı, başka deyişle yönetici, yol gösterici bir düzenleyicinin bulunmadığı bir düzen kavramı ters düşüyordu. Hiyerarşik düşüncenin düzen anlayışı ise, en başta merkezi bir yönetime *tâbi* olma, özel, tek olanın bütüne katılması ve bir birlik, bütünlük biçiminin kurulmasını öngörüyordu. Düzen; tahakküm, yönetilme, hiyerarşik kademelenme, bütünleşme demekti; düzen, Avrupa'nın hiyerarşik düşünce geleneğinde, tek tek insanın özgürlüğünü ve kendi kaderini kendisinin belirlemesini hedeflemiyordu.

Devlet ve ekonomi, insanı nasıl bir hammadde gibi görüp ona "malzeme" muamelesi yapıyorsa, doğal çevreye de aynen böyle davranılıyordu. Nasıl insan bir devlet yurttaşı ve üretim gücü olma işleviyle, yani devlet ve ekonomi için sadece bu niteliğiyle önem taşıyorduysa, doğal çevre ve sınırlı hammadde kaynakları da ayrıcalıklı bir küçük zümrenin kısa vadeli hesaplarında, üretime katkıda bulunan unsurlardan başka bir şey olarak algılanmamaktaydılar.

Buna karşılık anarşizmde hiyerarşik olmayan bir düzen tasarımları bulunmaktadır. İnsanlar, üretime katkıda bulunarak araç-gereç düzeyine indirgenmemişlerdir. Doğa da Kropotkin'de yer yer, Landauer'de çok belirgin bir biçimde, sadece insan ihtiyaçlarını gider-

meye yarayan bir malzeme kaynağı olarak anlaşılmaz. VI. Bölümde göstereceğimiz gibi, anarşizmin toplum anlayışı, insanın doğayla ilişkisini, sadece tek yanlı bir değerlendirme ilişkisi olarak görmez.

Hiyerarşik olmayan; insanı işlev yerine getirici bir öğe olarak anlamak istemeyen, bu işlevlere indirgemeyen, üretim sürecine katkıda bulunan üretici "el"den başka bir niteliği kalmamış gereçlere dönüştürmeye karşı olan; insanı tanrısal ya da "tarihsel" bir öngörüyü yerine getiren uygulayıcılar olarak algılamak istemeyen ve askeri stratejinin planlama oyunlarında sayısal bir öğe gibi görülüp askeri yönetime teslim edilmesini kabul etmeyen anarşizm, bu nitelikleriyle zamana ve çağa aykırı görünmekteydi. Bu düşünceden kaynaklanan doğa anlayışı da çağdışı görünüyordu.

Doğa en belirgin biçimde Landauer'in düşünce sisteminde olağanüstü karmaşık ve çok yanlı, zengin, renkli bir olgu olarak anlaşılır. Ne doğabilimleri ne de çalışma süreci ona eksiksiz olarak ve bütünüyle "el koyamazlar". Demek ki Landauer'e göre insan, doğayı Troçki'de olduğu gibi, sadece kendi iradesinin koyduğu ölçütlere göre işleyip değerlendirmekten çok doğayla *birlikte* yaşar ve çalışır. Doğayı bir araç gibi görüp ona bu anlamda rasyonel yaklaşan anlayışın karşısına, doğayla doğrudan, akılla değil de, duyularla kurulan bir ilişki, bir yaklaşım tarzı yerleştirilir. İnsan doğasının da doğal çevrenin de rasyonel bir kavrama girişiminin hiyerarşik kademelere göre koşullandırdığı bir akıl düzeninin içine yerleştirilemeyeceğini savunan anarşist anlayış bize çok önemli görünüyor.

Anarşist anlayışa dayalı eleştiri, günümüzde bir yandan atom savaşı tehdidi, bir yandan da ekolojik ve ekonomik bunalımlar karşısında, eskisine oranla daha az radikal sonuçlar hedeflemekle birlikte, hem hiyerarşik tahakkümcü anlayışı onaylayan düşünceye hem de hiyerarşik düzen yapılarına şu ya da bu biçimde yöneltegeldiği eleştiriyi yinelemektedir. *Geçmişte çağdışı, güncelliğini yitirmiş diye reddedilen şey, bugünkü bunalımlarla birlikte güncelleşmişe benzemektedir.*

b) Tek boyutlu ilerleme kavramı ve çağa uygun olan ve olmayan anarşist ütopya

Anarşist kavramların zamana uygun ve uygun olmayan yanlarını gösterebilmek için başvuracağımız ikinci yol, bugüne kadar belirleyici ve ötekilere ağır basan toplum kuralları olma özelliklerini koruyabilmiş olan kuramların içinde yer alan ve son zamanlarda haklı olarak sık sık eleştirel bir tutumla sorgulanan ilerleme inancıdır. Kuşkusuz işin bu yanını, daha önce eleştirdiğimiz hiyerarşik düşünce yapılarından ve düzen modellerinden ayrı tutmak olanaksızdır. İnsanlık tarihi içinde bir ilerleme bulunduğu yolundaki kesin inanç, yeniçağ Avrupa düşüncesine damgasını vurmuştur. Tarih, daha iyi olana doğru önü alınmaz bir gelişme, çoğunlukla kaçınılmaz biçimde belirlenmiş bir son amaç ve hedefe yönelmiş bir gelişme olarak algılanıyordu. 18 yy. ile 19. yy.'ın başlarındaki Condorcet, Comte ve özellikle de Hegel gibi düşünürlerin tarih felsefesinde "ilerlemenin motoru" aklın ve onun gelişme evrelerinin içinde görülmekteydi. Liberalizmin Smith, Ricardo gibi ekonomistlerinin ekonomi anlayışlarında tarihsel ilerlemenin nedeni, bireylerin ekonomik rekabeti içinde aranmaktaydı; bu rekabetin, tarafların amaçlarından bağımsız olarak, sonuçta herkesin refah ve iyiliğinin artmasına yol açacağı düşünülüyordu. Marx, Hegel'in felsefesini "ayakları üstüne" dikti ve ilerlemeyi sağlayan motoru ekonomik alanın içinde, üretim güçlerinin gelişmesinde, başka deyişle, insanların kullandıkları tekniklerde ve çalışma tarzında buldu. Marx'ın bu ilerleme kavramı içinde sosyo-politik ilerleme, yeni teknolojiler ve sanayiler olmaksızın sosyalizm-komünizm de olamaz, giderek siyasal ve sosyal özgürleşim de hayaldir. Siyasal ve sosyal özgürleşme, üretim güçlerinin gelişmesine irtibatlanmış ve ekonomik gelişmenin zorunlu sonucu olarak ilan edilmiştir.

Burada değindiğimiz, Hegel'in Comte ve Marx'ın tarih felsefelerinin ortak bir yanları vardır: İlerleme süreci "tekboyutlu" ve "bütünlük" gösteren bir süreç olarak anlaşılır. Marksistlerin tarihsel materyalizmi bağlamında bu saptamamız, kapitalizmdeki ekonomik ilerlemenin, uzun vadede komünizmle birlikte bireysel, siyasal ve sosyal özgürleşmeyi de doğuracağı anlamına gelir. Bu

ekonomist ilerleme inanışından çıkan ve sık sık eleştirilen mantıksal sonuçlardan biri, örneğin kadın hareketinde gördüğümüz gibi, sosyalizm ve komünizm aşamasında her şey nasıl olsa kendiliğinden hallolacağına göre, önce olanca gücün "birleştirilerek" komünizmin getirilmesi için harcanması gerektiği gerekçesiyle toplumun değişik alanlarından gelen özgürleşimci taleplerin geri çevrilmeleridir.

Marksizm/devletçi sosyalizm ile ekonomik liberalizm arasındaki fark, her ikisinin ekonomik ilerleme modellerinin arasında değil, her bireyin ekonomik özgürlüğünün bu ilerleme anlayışı içinden nasıl doğacağı görüşünde yatmaktadır. Liberaller, ilerlemenin, tek tek bireylerin irade ve isteklerine bakmaksızın onların "arkalarında" kendiliğinden sürüp gittiğini söylerlerken marksistlere göre ilerlemeyi devrim ve proletarya diktatörlüğü gerçekleştirecektir. Reformist devletçi sosyalistler ise ekonomik özgürleşimin devletin müdahaleleriyle ve gelirin devletçe bölüştürülmesiyle sağlanması gerektiğini düşünmektedirler. Gerek iktisadi liberalizmde gerekse de Marksizmde ve devletçi sosyalizmde bütün ağırlığın ekonomik sektöre ve onun gelişmesine tanınması, asıl belirleyici eğilimdir. İnsanın, bütün alanlarındaki özgürlüğü bu ilerlemeye bağımlı kılınır; başka deyişle ekonomik alandaki özgürleşme ve maddi alandaki refah ve mutluluğa indirgenir.

Bugün artık bu tekboyutlu ekonomizm anlayışına indirgenmiş ilerleme modeli, belli bir nedenle eleştirilere hedef olmaktadır, çünkü bu modelde gelişmeyi sağlayıcı etmen olarak görülen ilerleme süreci içindeki üretim gücü, insanın siyasal ve sosyal alanda özgürleşmesi ideali ile çelişkiye düşebilmektedir. Kusursuz, eksiksiz bir özgürleşme her türlü, dıştan, yabancı belirlemeyi dışlar ve insanların kendilerini bizzat kendilerinin belirlemelerini olanaklı kılacak yaşama koşullarının sağlanmasını gerektirir. Ama işte gene bu amacın üstesinden gelebilmenin biricik koşulu, insanların kendi yaşama koşullarını aynı zamanda denetleyebilmelerinden geçer; insanlar hayatlarının birer parçası durumuna gelmiş siyasal kararları ve kurumları etkileyebilmeli, bunları gerektiğinde düzeltebilmeli ve değiştirebilmelidirler. Aynı şey çalışma alanı, üretilen nesneler için olduğu kadar "özel" alan için de geçerlidir.

Nükleer enerji santralı gibi büyük teknoloji kullanımı gerektiren bir alanda, yukarda belirttiğimiz gibi, siyasal ve sosyal özgürleşim ideallerinin böyle bir üretim gücü ile nasıl çelişkiye düştüğünü belirginleştirmek mümkündür. Bu türden bir atom santralının büyüklüğü ve karmaşıklığı yüzünden demokratik bir denetime tâbi tutulamayacağına bugün sık sık dikkat çekilmektedir.[3] Kamusal kesim, branşında en üst düzeyde uzmanlaşmış bilim adamlarına eli kolu bağlı teslim edilmiştir; elinden, onlara güvenmekten başka bir şey gelmemektedir. Ayrıca ancak bu uzmanların kendilerine ulaştırdıkları enformasyona dayanarak kararlar alabilirler. Üstüne üstlük böyle bir teknoloji, "arındırma" için gerekli parasal ve organizasyon düzeyindeki yükleri, gelecekteki onlarca yıla yayabilir ve bu yönüyle de sonradan yapılacak demokratik bir düzeltme ve denetleme girişiminin önemli ölçüde elini kolunu bağlayabilir. Bu bağlamda ilerdeki kuşakların daha esnek politikalara dayalı ve çeşitli enerji sağlayabilecek alanlarda kullanabilecekleri parasal olanakları da şimdiden bloke edilir. Bu teknolojinin zorunlu kıldığı güvenlik önlemlerinin siyasal düzlemdeki alabildiğine düşündürücü sonuçlarına da hiç değinmiyoruz.

Atom teknolojisi bu türden bir dizi politik ve ekonomik önlemi zorunlu kılarken, bugün artık teknik alanda, toplum açısından olumlu ya da olumsuz sonuçlar verecek şekilde kullanılıp kullanılamayacağı sadece üreticisinin amacıyla belirlenmiş, nötr bir araç bulmak olanaksız gibidir. Üretim aracının yapısı, kendisinin kullanıma sokulacağı siyasal ve sosyal çerçeveyi büyük ölçüde üreticisinden bağımsız olarak kendisi belirlemektedir. Atom teknolojisi gibi büyük teknolojiler bir merkezileşmeyi, uzman bilim adamları egemenliğini, kapsamlı bir polisiye denetim ve güvenlik sistemini kaçınılmaz biçimde beraberlerinde getirmekte ve söz konusu aracın demokratik bir yoldan kamuya maledilmesini olanaksız kılmaktadırlar. Bu nedenle de bu teknolojilerin bütün insanların eksiksiz özgürleşme hareketinin tam karşısında yer almamaları olanaksızdır. Bir teknolojinin gerçek anlamda toplumun bütününe maledilmesini, denetlenmesini ve yönetilmesini önleyen merkezileştirici, hiyerarşik yapıların anarşist düşünce geleneğinde bol bol eleştirildiğini görüyoruz. Anarşistlerin bu konudaki, zamana uygun olamayan, dola-

yısıyla aslında uygun olan seçenekleri, merkeziyetçi olmayan, hiyerarşik ve kendiliğinden düzenlemeyi mümkün kılan, ama ille de ekonomik anlamda en verimli çözümü temsil etmesi gerekmeyen organizasyon biçimlerinin gerçekleştirilmesiydi.

Bugün hâlâ birinci dereceden belirleyici olan ve hem teknolojiye hem de ekonomiye indirgenmiş ilerleme kavramının açtığı yolda, teknolojik olarak yapılabilir ve mümkün olan şey, başına buyruklaşıp ilerlemeyi temsil eder olmuştur. Adına ilerleme denen bu olgunun tartılması işlevini taşıyacak bir ölçü ya da saptanmış bir ortak hedef bulunmamaktadır; ya da böyle bir ölçüt teknik yoldan "yapılabilir" olanı düzeltici bir etmen olarak işlerlik ve etkinlik kazanamamaktadır. Böyle olunca da doğrudan üretim gücünün gelişmesinde ve iktisadi büyümede – somut siyasal ve sosyal sonuçları hiç hesaba katılmaksızın – bir değer aranıp bulunmaktadır.

Yetmişli yılların ortasından bu yana bu tek boyutlu, teknolojik ve ekonomik kavramlara indirgenmiş ilerleme kavramı, gittikçe daha sert bir şekilde eleştirilmektedir. Eleştirilen, politikanın tek yanlı olarak üretim güçlerinin gelişmesi odağında yoğunlaştırılması, kendi haline bırakılmış sadece niceliksel bir ekonomik büyümedir; eleştirilen, emeğin insancıllaştırılmasının ve üretim araçlarının demokratik yollardan insana maledilmesi amaçlarının ihmal edilmesidir. Gene en az bunlar kadar eleştirilen bir şey de ekonomik-teknolojik ilerlemenin yol açtığı olumsuz ekolojik ve sosyal sonuçların yanı sıra, insanların, tek tek özneler olarak, "maddiyatçı" bir ilerleme modeline bel bağlayıp, bu modelin ayrılmaz parçaları olan, tüketimin artırılması, maddi refahın yükseltilmesi, mesleki kapasitenin sınırlarının zorlanması, düzenlilik ve çalışkanlık gibi ilke ve değerlerin peşine takılmalarıdır.

Bu geleneksel ilerleme anlayışına yöneltilen eleştiriyle birlikte, sanayi sisteminin yapısının değiştirilerek, ekolojik bakımdan tahammül edilebilir bir denge-ekonomisine, devletçi-hiyerarşik toplum düzeninden hiyerarşik olmayan ve aktif tabanlı bir demokrasiye dayalı bir toplum sistemine geçilmesi talepleri de öne çıkmaktadır. Toplumun bütün alanlarına alabildiğince yayılan bir özgürleşme hareketi, merkezileşmeyi dağıtmaya, aktif tabanlı bir demokrasi kurmaya; kendi kendini yöneten, kooperatifçi bir üreti-

mi gerçekleştirmeye, yabancılaştırıcı işbölümünü kaldırmaya ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin "toplumsallaşmasını" sağlamaya yol açacaktır. Bu türden taleplerin hayata geçirilmesi "materyalizm sonrası değerler" dediğimiz dayanışma, topluluğa aidiyet, kendini gerçekleştirme gibi yeni değerlere yönelme süreçlerini de destekleyecektir. Bu ve benzeri argümanlara dayanarak bugüne kadar gerek "burjuva" düşüncesini gerekse geleneksel marksist ve devletçi sosyalist düşünceyi belirlemiş olan, yekpâre ve nedenleri üretim gücünün gelişmesinde görülen genel bir ilerleme anlayışına duyulan güven ve inanış da son bulacaktır.

"İlerleme"ye eşlik eden sosyal yapıların çöküşüne yönelttikleri eleştiriyi, anarşistler – günümüzde büyük ölçüde ihmal edilen – bir konuda ortaya attıkları alternatifle birleştirmişlerdir. Toplumun çalışma ve yaşama ilişkilerinin, dayanışmacı, kooperatifçi ve ortaklaşacı bir anlayışla "yeniden yapılandırılması" ve "katmanlaştırılması" önerisidir bu. Ayrıca anarşistler, insanın kendi kendini belirlemesi ve bireylerin gerek kendilerine gerekse başkalarına karşı sorumluluk taşımaları idealini amaç edinerek bugünkü birçok çevreci toplum anlayışından da ileri geçmişlerdir. Faşist veya Stalinci kafadaki bir Eko-diktatörlük, tıpkı ekoloji alanından gelen kaygılara dayanarak otoriter devlet önlemlerini haklı kılmaya ve bireysel özgürlükleri kısıtlamaya çalışan tutum gibi, anarşistlerin bu idealleriyle kesinlikle bağdaşmaz. İnsanın özgürleşmesi talepleri, el değmemiş doğanın korunması kaygısının hiyerarşik düzlemde insanın üstünde bir konuma yerleştirilmesini öngören ve sözgelimi doğal çevrenin insan ihtiyacına göre yapılandırılıp biçimlendirilmesini engelleyen anlayışın da yolunu tıkar.

c) "Düşünce sistemlerinin egemenliği" ve anarşizmdeki, çağa uygun olan ve olmayan kuşku

Hiyerarşik düzen modelleri ve tek boyutlu bir ilerleme kavramı, sık sık "kapalı" düşünce sistemleri oluştururlar. 19. yy.'daki diğer düşünce sistemleri gibi (Marksizmin öyle fazla zorluk çekmeden kendisine dönüştüğü) materyalist dünya görüşü de, kapalı bir düşünce sistemi olarak tanımlanabilir. Gerek kuramsal gerekse siya-

sal ve toplumsal düzlemde ortaya çıkan yeni sorunların, mevcut sorun çözme stratejilerine dayanarak, başka deyişle mevcut düşünce sistemleri çerçevesinde kalarak her zaman halledilebileceği öne sürülmektedir. Böylelikle düşüncenin gerçekten değişmesi önlendiği gibi birbiriyle rekabet eden yeni düşüncelerin ve yeni kurumsal, ilkesel varsayımların ortaya çıkması da engellenmektedir.

Anarşistler kapalı düşünce sistemlerine ve açıklayıcı modellere karşı çıkmışlardır, ancak anarşizmi eleştiren kimi düşünürlerin öne sürdüğü gibi, genelde bilime ve kurama hiçbir zaman ilkece karşı değillerdi. Eskiden marksist düşünce sistemine ve modeline karşı çıktıkları için o dönemde aykırı sayılan anarşist düşünceler, bugün bu özelliklerinden ötürü güncele uygun düşünceler niteliğine bürünmüşlerdir. Buradan yola çıkarak hiyerarşik düzen yapılarına ve tek boyutlu ilerleme kavramına yönelik eleştirimizi sürdürebiliriz. Anarşistler kendi sosyalizm-anarşizm anlayışlarına dayanarak, marksistlerin bilimsel sosyalizmine karşı çıkmaktadırlar. Onların bu tutumu da, marksistlerin, hâlâ bugün bile anarşizmi "bilimdışı" olarak nitelendirmelerine, ütopik sosyalizm içine yerleştirmelerine ve böylelikle meseleyi kapanmış saymalarına yol açmaktadır. "Ütopya", sosyalizmin kesinlikle sondan bir önceki tarihsel çağ olduğu anlayışını reddeden ve bunun yerine insanın ideale yönelik eylemlerinde toplumu dönüştürecek asıl nedeni gören diğer bütün rakip sosyalist kuramlar ile kendi kuramları arasına sınır çekmek için ortodoks marksistlerin bugün bile hâlâ başvurdukları bir "mücadele kavramıdır".

Anarşistler anarşiyi, insanların ulaşmayı arzu ettikleri bir hedef ve amaç, ya da ideal, bugünün deyişiyle, normatif bir ütopya olarak algılarlar. Sosyalizm-anarşi, gerçekleştirilmesi gereken bir idealdir. Ya da Landauer'in dediği gibi "bir idealin yardımıyla yeni bir gerçeklik yaratma çabasıdır." (1978, 2) Ancak bu yaratılmaya çalışılan yeni gerçeklik "açık" bir gerçekliktir; önceden ütopik toplum tasarımları ve geleceğe yönelik soyut, hayali projeler içinde tüm ayrıntılarına kadar belirlenmesi olanaksızdır: Bu gerçeklik sonuçta başka türlü, idealin kendisinden farklı bir şey olacaktır; ona benzeyecek ama aynısı olmayacaktır. (Landauer 1978, 3)

Marx ve Engels, "gerekliliğe", değerlere ve ideallere amaç-

sal -toplumdönüştürücü bir önem yüklenmesine karşı çıkmışlardı:" Komünizm bize göre yaratılması *gereken* bir durum, gerçekliğin kendi yönünü ona göre çevirmek zorunda kalacağı bir *ideal* değildir. Komünizmi şimdiki durumu ortadan kaldırıp aşan *gerçek hareket* diye tanımlıyoruz." (Marx, Engels 1976, 35, vurgulama yazarın)

Ütopik sosyalizmde ifade edilen "gereklilik" ile ideal toplum tasarımları; "bilimsel" sosyalizmin kendi ekonomik analizleriyle ispatlayabileceğine inandığı, tarihin "gerçek hareketi" ile karşı karşıya dururlar. Bilimsel sosyalizme bakılacak olursa hem bu ütopik "gerekliliği" hem de, bu "gerçek hareket"i göz ardı eden, – ütopyalar içindeki – ideal toplum projeleri, gerçeklikten yoksun ideallerdir. Bu anlamda Marksizmde "Ütopya" etiketi, siyasal olgunluğa ulaşmamış masum kuram ve projelere verilen belgenin adı olduğu kadar, bunları Marksizmin sınırları dışında tutmaya yarayan bir tanımlamadır da: "Üretimin olgunlaşmamış bir düzlemine ve olgunlaşmamış bir sınıfsal konuma olgunlaşmamış kuramlar tekabül eder." (Engels 1979, 54) Engels'e göre "ilk sosyalistlerin" varlığını anlayışla karşılamak ve onlara hak vermek gerekirken ancak olgunlaşmış "sınıfsal konum" gerçeği karşısında, durumu ilk sosyalistlerden daha iyi kavramış olmaları gereken anarşistler için aynı şey söylenemez.

Politikadaki "ilkesel değerlerin" neler olduğu konusundaki tartışmalarla birlikte, "sol" kampta, değerlerin ve hedef alınan ideallerin neler olması "gerektiği" tartışması yeniden gündemi tutmaya başladı. Hedef ve amaçların, temel değerlerin neler olması, başka deyişle bir toplumun nasıl yeniden örgütlenip düzenlenmesi *gerektiği* konusunda[4] tartışmalar yeniden alevlendi. Bu arada ütopik düşünce de yeniden değer kazanmakta, çağdışı diye nitelendirilerek toptan reddedilmemektedir.

Anarşistlerin ortaya attıkları ve dogmalaşıp, kemikleşme tehlikesinden bile bile uzak durmaya çalışan, giderek bir toplum kuramına çıkış noktası oluşturabilecek düşünceler, bugün çağa, zamana uygun görünmektedirler. Çünkü anarşistlere yöneltilen kuramdan yoksun ve akıldışıcı oldukları suçlamasına dayanak oluşturan olgular, aslında bir bölümüyle, düşüncenin açık olması talebinden ve

dogmalaşıp cansızlaşmış düşünce sistemlerine yöneltilen eleştiriden kaçınılmaz olarak çıkan, onların da bilincinde oldukları sonuçlardır. Bu düşünce motifleri, daha 1846'da anarşizmin "babası" Proudhon'un, Marx'ın işbirliği önerisini, Marx'ın benimsemesinin beklenemeyeceği bir koşula bağlamasına yol açmışlardır: "Ama Tanrı adına, bütün dogmaları yıktıktan sonra, halkı bir öğretiye boyun eğdirmeyi aklımızın kenarından bile geçirmiyoruz... yeni bir dinin havarisi pozlarına bürünmek istemiyoruz... Bir soruyu hiçbir zaman bütün yanıtları tüketilmiş olarak görmeyiz ve en son kanıtlarımızı kullanıp bitirmişsek, zorunluysa yeni baştan başlarız... Bu koşullarda seve seve sizin birliğinize katılırım, tabii şayet..." (Aktaran Nettlau tarihsiz, 168)

Bakunin döneminin Marksizminde ve pozitivizminde dışavurduğunu düşündüğü bilim inancını algılayış biçimine paralel olarak bu inancın karşısına bir "hayat" kavramı çıkartmış ve gerek düşüncenin gerekse bilimin, "hayatın" karmaşıklığını kavramadaki yetersizliklerini vurgulamıştır: "Hayat çok kaygan, kaçıcı ve geçici bir şeydir, ama aynı zamanda da gerçeklikle bireysellik; duygu, acı, sevinçler, çabalar, gayretler, ihtiyaç ve tutkular hayatın içinde titreşir dururlar" (tarihsiz, 77) "Bilimin biricik uğraşı aydınlatmaktır; ama ancak hayatın kendisi yönetimsel egemenliğin ve doktrinin zincirlerinden kurtulduktan sonra bütün gücü ve etkisiyle her şeyin yaratıcısı olabilir." (Bakunin'den aktaran Zenker 1979, 106)

Bakunin'in bilimden, özellikle de toplumsal ve siyasal taleplerin ortaya bilimsellik talepleriyle çıkmalarından duyduğu bu kaygı ifadesinde, radikal düşünür Max Stirner'in (1806-1859) dönemin felsefelerine ve kuramlarına yönelttiği eleştiri yinelenmektedir. Anarşistlerin kendilerinden bir düşünür olarak tanıttıkları Stirner, bireysel inancı ("ben'i, tek ve biricik olanı") bir bütüne tâbi kılan düşünce sistemlerini eleştirmiştir; Stirner'in eleştirisi ideallere, mutlaklıklara, hakikatlere, değerlere, Tanrıya, yurt ve devlete, kısacası tekin üstünde yer alan ve onun, bu üst bütünlük içinde alt bir kademeye yerleştirildiği ya da eşgüdümlenmek istendiği her girişim ve anlayışa karşı çıkar. Stirner radikal ve hiçbir şeyle sınırlanmamış bir bireycilikten ve "bencillikten" yanadır. Sloganı, "kendi meselemi hiçbir şeye dayandırmadım"dır. "Özgür, tek ben, kendi

üzerinde hiçbir şeye tahammül etmez. Ne devlete ne de Tanrıya; ahlak anlayışlarının da beni bağlayıp yükümlülük altına sokmamaları gerekir." (1979, 399) Stirner'in "anarşizmi" alabildiğine radikal, durdurak, engel tanımayan bir eleştiri ve yıkıcılıkla eşanlamlıdır. Hatta, politik bir toplum ideali olarak anarşizm bile, "hakikati" yansıtma talebinden ötürü bu eleştiriden payını alır. Bu noktayı birçok anarşist gözden kaçırmaktadır. "Anarşizm" Stirner için reddedilmesi gereken "izm"lerden biridir o kadar.

Stirner düşüncesinin, onun radikal bireyciliğinden kaynaklanan yıkıcı kolları, yapıcı anarşist toplum tasarımlarını ve idealleri gerçekleştirerek sağlanacak toplumsal dönüşümlere ilişkin öteki anarşist düşüncelerin yanında yer alırlar. Sorun "yapıcı" bir anarşizmin, yani seçenekler sunan, belirli ideal amaçlar güden bir anarşizmin bu, türden "yıkıcı" bir anarşizmle nasıl bağdaşabileceğidir.

Landauer'in düşüncelerinde de Stirner'in radikal tutumu varlığını koruyor gibi gözükmektedir. "Kendi dünyamı, onu, üzerine kuracak bir zemin bulamadığımın bilincinde olarak kuruyorum..." (1978 *b*, 7) Başka bir yerde şöyle diyor: "Ama gene de! Mutlak, her şeyi öldürmüş, her hakikati imha etmiş olan o büyük edim ne kadar değerli olurdu. Bu nihilizm ve bu alay, hayatın oyununa, sevince, coşkuya ve [gerçekleşeceğine] inanılmamış yanılsama ve hayallere giden yol değilse nedir?" (1978 *b*, 2)

Anarşiyi "inanılmamış yanılsama" olarak tanımlayan bu düşünce Landauer'de de en başta kendi kuramsal çıkış noktalarının olası bir dogmalaşma ve kemikleşme tehlikesine karşı önceden alınmış bir savunma önlemiymiş gibi görünüyor. Bu düşüncelerde daha önce de belirttiğimiz gibi, anarşist toplum tasarımlarının, anarşist bir toplumun organizasyonunun ilkelerini öneren somut tasarımlar olmaları yüzünden, bunların "hakikiliğinden" duyulan bir endişe, bir güvensizlik yansımaktadır; ayrıca anarşizmin toplum tasarımlarının, yekpâre, çeşitlilikler içermeyen, bütünsel bir toplumsal yapılaşmayı hedeflemedikleri, giderek, kimsenin bu projelerden aldığı yetkiyle onları anarşist bir toplumun inşa önerileri olarak bile dayatamayacağı, gene Landauer'in endişesiyle ilintilenecek düşünceler.

Günümüzde aklın araçlaştırılmasına ve aydınlanmaya yöneltilen eleştiriye, anarşistlerin kapalı düşünce sistemlerine duydukları kuşkunun bir devamı gözüyle bakabiliriz. Bu kuşku Stirner ve Bakunin'de cansızlaşmış, katılaşmış soyutlamalara ve toplum kuramlarının bilim olma taleplerine yöneltilen eleştiriyle başlayıp, Landauer'de, aklın, kavramların ve dilin "dünyayı kavrama" olanaklarından duyulan epistemolojik güvensizlikle tamamlanır.

Landauer'e göre "kavramlarla düşünmenin, bizi artık canlı dünyayı öldürme girişimlerinden başka götürebileceği bir yer kalmamıştır... dünyaya dokunma ve onu kavrama çabaları sırasında... onu bedensizleştirmiş ve hem çağrışımlarımızın hem de genel kavramlarımızın boş apartmanları içine, kompliman yaparcasına tıkıştırmışızdır." (1978 *a*,8)

Dünyayı *kendisine* yararlı kılmak için "bedensizleştiren" ve kavramlarla vura vura "öldüren" bir düşünceden duyulan kuşku, eleştiregeldiğimiz kavram sistemleri içinde rastlanmayan bir "ekolojik duyarlılığın" varlığına işaret etmektedir.

Ayrıca, siyasetin bilimleştirilmesinden anarşizmin duyduğu endişe ve kuşku da çağa uygun ve önemli bir kuşkudur. Bu kuşku, en başta "bilimsel" sosyalizme ve onun bir doğa bilimi kesinliğiyle tarihsel gelişmeyi analiz edip, geleceğe dönük tahminler yapabileceği, üstelik bu analiz ve tahminleri, uygun bir "bilimsel" politikayla destekleyebileceği iddiasına yönelik bir kuşkudur. Politikanın bilimleştirilmesi girişiminden duyulan kuşku ve endişe tıpkı "bilimsel" sosyalizm için olduğu gibi, nasyonal sosyalistlerin "bilimsel" ırk politikası için de geçerli olmakla kalmayıp, siyasal kararları, bilimsel alandaki uzmanların sözümona göz ardı edilmesi olanaksız tavsiyelerine bağımlı kılan günümüzdeki eğilimlere de uzanabilir. Özellikle daha baştan politikacıların müdahaleleriyle oluşturulmuş bilim komisyonlarının, herhangi bir politikayı haklı göstermeleri çabaları inanılırlığını iyice yitirmektedir.

Anarşizm içinde, bilim olma talepleriyle ortaya çıkan bir politikaya ve "bilimsel bir politikaya" duyulan ve tamamen mantıki olan kuşkulara rağmen, anarşistlerin bilim eleştirilerinde olduğu kadar bilgi eleştirisi konusundaki düşüncelerinde de aynı zamanda kendi kuramsal zaaflarını haklı gösterme kaygılarının egemen olduğu

gözden kaçmıyor. Bu anlamda Bakunin, Most, Proudhon ve diğer anarşistlere yöneltilen, net ve kesin olmadıkları; kavramlarının bulanık olduğu itirazı ne kadar haklıysa, anarşistlerin de toplumsal-siyasal talepleri temellendiren anarşist olmayan kuramların bilim olma iddiası taşımalarına yönelttikleri itiraz da o ölçüde yerindedir.

Çoğunlukla fragmanlar halinde, parça parça ortaya çıkan, "bilimsel olmayan", dolayısıyla da çok az sistemleştirilmiş olan, üstüne üstlük içinde duygusallığın payının eksik olmadığı anarşist düşünce, bu özelliklerinden ötürü, geçmişte zamana uygun düşmemekteydi; ama bugün tekboyutlu ilerleme kavramının ve geleneksel "kapalı" düşünce sisteminin kuramsal temeli çökertilirken, söz konusu özelliklerinden ötürü, anarşistlerin düşünceleri çağdaşlaşmaktadır. Marksizm, sonu zor gelecek gibi görünen bir bunalım içinde bulunmaktadır. Liberalizm ile sosyal demokrasi de genellikle ekolojik anlayışta temelllendirilip, buradan geleneksel ilerleme düşüncesine yöneltilen eleştirilere karşı koyabileceğe benzememektedir.

Anarşist fikirler yepyeni bir yönelimin programının oluşturulmasına katkıda bulunabilirler. "Kapalılık"larından ötürü temel varsayımlarının sık sık geçerliliklerini yitirdikleri eski düşünce sistemlerinin aksine, anarşist kuramlar, "kapalı", tamamlanmış bir kuramsal sisteme bağlı olmama avantajını taşıdıklarından, kapalı, bütünsel bir kuram olarak değil de, tek tek teoremler olarak, eleştirel bir süzgeçten geçirilip yeniden kazanılmaya elverişlidirler. Bunun ötesinde, kimi anarşistlerin savundukları "temel, ilkesel değerler" liberalizmin ve sosyalizminkilerden göründüğü kadar uzak değillerdir. Anarşist kuramlar, yeni bir düşünce sistemi ortaya koymadan ve böylelikle yeni yeni dogmatizmlerin içine düşmeden de her yönde eksikliği duyulan kuram boşluklarının giderilmesine yardımcı olabilirler.

"Anarşi ya da özgürlüğün amaç ve hedef, devlet ya da diktatörlüğün ise araç olduğunu iddia ediyorlar... Biz de buna karşılık, diktatörlüğün kendini ebedileştirmekten öte bir amaç ve hedefi olamayacağını iddia ediyoruz..."

Michail Bakunin

"Yani gelecek bizi... otoriter, doktriner [olanın], ya da devlet sosyalizminin çürütücü ve aptallaştırıcı sonuçlarından korusun."

Michail Bakunin

2. TARİHİN ÇÖP YIĞINLARININ ÜSTÜNDE

Bu kitabın amacı, anarşist fikirleri yeniden değerlendirip, onlara sahip çıkmanın, niçin ve nasıl anlamlı olabileceğini göstermek olduğu halde, anarşizmin bir hareket ve akım olarak işçi hareketi içinde tuttuğu yeri kısaca göstermek de gerekmektedir. Anarşist hareketlerle ve onların anarşist özellikler taşıyan bir toplumu örgütleyip düzenleme girişimleriyle akademik tarih yazımı çok az ilgilenmekte ve uğraşmaktadır.[5]

Bu alandaki çok az incelemelerden birinin giriş bölümünde, işçi hareketini kaydeden tarih yazımının, işçi hareketinin tarihsel düzlemde başarılı gelenekleri ile "rekabet içinde bulunmuş işçi örgütlerinin, sırf işçi hareketini haklı kılıcı bir işlev" yerine getirebileceği saptanıyor. Böylelikle, ".. tarihsel akışın başka hiçbir seçeneği bulunmamış olduğu.. ima ediliyor. Artık buradan [işçi hareketini] haklı çıkartma ideolojisine geçmek için küçük bir adım atmak yetecektir." (Stadler 1977, 12) Bu söylenenleri biraz daha netleştirmek için, işçi hareketindeki anti-otoriter ve anarşist geleneğin yok sayılması sonucunda, ne de olsa, anarşizme göre daha başarılı olabilmiş otoriter-merkeziyetçi geleneğin organizasyon biçimlerinin ve farklılıkları dışlama politikasının da haklı gösterilmek istendiği açıklamasını buraya eklememiz yetecektir. Seçenek oluşturabilecek organizasyon biçimleri, stratejiler ve hedef saptama projeleri, tıpkı kendilerini temsil eden hareketler gibi unutulup tarihin çöp sepetine atılmaktadırlar.

Anarşistlerin İspanya iç savaşındaki kısa süreli başarıları, kur-

dukları örgütler, giriştikleri düzenlemeler ve özgür bir ekonomi ve toplum düzeninin kurulması doğrultusundaki yapıcı katkıları (her ne kadar bu alandaki tarih yazımı da marksist-sosyalist öbeklenmelerin lehine bol bol çarpıtılmışsa da) son zamanlarda nispeten gün ışığına çıkmış durumdadır.[6]

Anarşist eğilimler, özellikle Lenin ve Troçki'nin şiddetli darbeleriyle Rus Devriminden önce, devrim sırasında ve sonrasında tarihin çarpıtıcı kaleminin kurbanı olmuşlardır.[7] Ayrıca, Avrupa'nın dışında, anarşizmin ve özerk kooperatif nitelikli birlik fikirlerinin, Birinci Dünya Savaşına kadar süregelen ulusal kurtuluş savaşlarında ve yer yer de daha sonra Marksizmden ve devletçi sosyalizmden daha yaygın ve etkili olmuş oldukları da sık sık gözden kaçırılmaktadır.

Özgürlükçü organizasyonlar, örneğin Çin'de (Russel 1977; Schickel 1969); Orta ve Güney Amerika'da ve Karaipler'de (Souchy, Borries, 1970; Bayer 1978); ABD'de (Souchy, tarihsiz; Goldman 1978) ve başka birçok yerde çok sayıda önemli ve anarşist fikirlerden etkilenen hareket ortaya çıkmıştır.[8]

a) Marx Bakunin'e karşı

Burada işçi hareketi içindeki anti-otoriter ve anarşist akımların kuram ve pratiklerinin bütün ayrıntılarıyla gösterilip değerlendirilmesi olanaksız olduğundan, Marksizmin anarşizm ile giriştiği hesaplaşmanın kendimizce belirlediğimiz aşamalarını, marksist eleştirileri ve polemikleri kullanarak zamansal bir sıra içinde gösterip, hiç değilse, tarihsel noktaları aydınlatmak istiyoruz. Bu tartışma ve hesaplaşmanın içeriğinde ortaya çıkan ağırlık noktaları, Marksizm ile anarşizm arasında varolmuş olan ve anarşist düşüncenin günümüzde taşıdığı önemi de yoklamamızı sağlayacak olan farklılıkları da belirleyeceklerdir.

Kapitalist yapıların benimsenip yerleşmeleriyle birlikte işçi hareketi içindeki marksist-sosyal demokrat organizasyon biçimlerinin de güçlenmesi sürecine, anarşist ve sendikacı yönelimli işçi hareketlerinin etkilerinin gitgide kaybolma süreci eşlik etmişe benzemektedir.[9] Anarşist eğilimleri frenleyebilmek için, önce

Marx ve Engels'in yanı sıra sosyal demokrat partilerin, daha sonra da Lenin ve Troçki'nin önderlik ettikleri yoğun dışlama politikaları uygulanmıştır. Böylece anarşizmin tarihi, devletçi sosyalistlerin politika ve kavramlarıyla sürdürülen bir hesaplaşmanın da tarihi olup çıkmıştır.

Sosyal demokrat-marksist özelliklerin ağır bastığı işçi hareketinin güçlenme sürecine, bu hareketin anarşist muhalifleriyle, gerek kuramsal gerekse pratik düzlemde hesaplaşma süreçleri eşlik etmiştir. Marx ve Engels'in izledikleri, "siyasal iktidar ve gücün ele geçirilmesini" "proletaryanın en büyük görevi konumuna yükselten", "proletaryanın siyasal bir parti olarak yapılanması" politikası, (1872'de Marx ve Engels'in "Enternasyonal'in" sonuçlarını kaleme aldıkları bir yazıda (Marx-Engels 1973, 149.) netleştirilmiş bu politika, – Bakunin, Guillaume ve Proudhoncu'ların izledikleri emeğe, herkesin eşitliğine, ve "siyasal erkin parçalanması ilkesine dayalı mutlak bağımsız ve özgür ekonomik organizasyonlar ve federasyonlar oluşturma politikası geri çevrilerek – benimsenmişti. (Aktaran Nettlau, tarihsiz, II, 199)

Burada siyasal rakiplerin stratejilerinin gelecekteki durumlarına ilişkin tahminlerin tutması bakımından hem Marx-Engels hem de Bakunin haklı çıkmışlardır. Marx-Engels birlik ve bütünlük içindeki uyumlu bir yönetime tabi olma zorunluluğundan vazgeçilebileceğini sanan bir hareketin parçalanacağını söylerlerken haklıydılar. Bu bağlamda Engels bir mektubunda Lafargue'a şöyle yazar: "... yönlendirici irade olmadan birlikte çalışmak olanaksızdır... sevgili Bakunin'in şişko bedenini, onun kendi ilkelerine göre yönlendirilen bir trene emanet edip etmeyeceğini doğrusu çok merak ediyorum; hani hiç kimsenin, talimatların otoritesine boyun eğmeyi canı istemediği anda, bulunması gerektiği yerde bulunmaması ilkelerine göre yönlendirilen bir trene". (Bauer 1977, 182)

Bakunin de bir seçkinler katmanının kitleyi yönetme talebinin katılaşarak bir devletçi diktatörlüğe dönüşeceği eğilimlerini önceden tahmin ederken haklıydı:

"'Bilgin sosyalist", 'bilimsel sosyalizm' gibi Lassalle ve Marx yanlılarının yapıtlarında sürekli rastlanan sözler, halk devleti denen şeyin, halk kitlelerinin, hakiki ya da sözde bilginlerden oluşmuş

yeni ve sayıca çok sınırlı bir aristokrasi tarafından aşırı despot bir biçimde yönetilmesinden başka bir şey olmayacağını daha şimdiden ispatlamaya yetip de artmaktadırlar. (...) Böyle bir devlet boyunduruğunun, bir diktatörlüğün, halkın eksiksiz özgürleşmesi ve kurtuluşu için kaçınılmaz bir araç olduğunu iddia ediyorlar: Anarşi ya da özgürlük hedeftir, devlet ya da diktatörlük araçtır [diyorlar.]... Bizse, bir diktanın, kendini ebedileştirmeden başka bir hedefi olamayacağını iddia ediyoruz... özgürlük ancak özgürlükle yaratılabilir.." (1979, 614.)

Marx ve Engels'in çabalarıyla Den Heag'daki 5. Enternasyonal kongresinde Marx ve Engels'in anarşistlere karşı çevirdikleri entrikalar (daha önce elden ele dolaştırılan ve Bakunin'in bir polis ajanı olup enternasyonali parçalamak istediği iftirasını yayan bir mektupla doruğuna ulaştıktan sonra) kapılar Bakunin ve Guillaume'ye kapandı. (Joll 1969, 76; Zoccoli 1980, 137) Tıpkı daha önceki Londra Konferansında tertiplenen "darbe" gibi bir darbeyle (bu yerinde tanımlama Engels'e ait) hızla, doğuda bir yerde yeni bir toplantı çağrısı yapılıp "anti-otoriter" olarak bilinen ve Bakunin'e sempati duyan güney bölgesi seksiyonlarından gelecek delegelerin katılımı, Joll'ün, kimi marksist eğilimli tarihçilerin de katıldıkları sert ifadesiyle "şaibeli ve onursuz bir yoldan" önlendi. (Joll 1969, 77). Engels, sonradan bir mektupta anlattığı gibi, "...üye sayısını çok göstererek kongreye daha fazla saygı kazandırmak ve çoğunluğun izlediği doğru yolu güvence altına alabilmek için, 13 delegeyi sihirbaz gibi yoktan varetmiş"tir. (Aktaran Nettlau, tarihsiz II, 266)

"Otorite yanlılarının" bu dışlama politikası, Paris Komünü'nün yenilgisini izleyen baskılar ve engellemelerin yanı sıra, İtalya ve İspanya'da otorite karşıtlarının katıldıkları ayaklanmaların başarısızlıklarıyla birleşerek, otorite karşıtlarını zayıflattı. Ayrıca İsveç'te özerk zanaatkârların "proleterleşmesi" üzerine burada da etkilerini yitirdiler. Yetmişli yılların sonunda özellikle Almanya'da devletçi sosyalist yönelimli hareketler güçlenmeye başladı. Buna karşılık anarşistler işçi hareketi ile bağlarını ve temaslarını kaybedip, gitgide daha radikalleşmeye başladılar. Brupbacher bu radikalleşme sürecini şöyle analiz ediyor: "Hareketler, ayakları altındaki zemini kaybetmeye başlayınca, çoğunlukla çaresizlikten kaynakla-

nan bir radikalizmin ve başka türlü düşünenlere karşı büyük bir hoşgörüsüzlüğün içine düşerler". (1976, 206)

Engels 1887'de, Paris Komünü'nde ekonomi alanında yönetimi ellerine geçirebilen Proudhoncuların, daha sonra yavaş yavaş sosyal demokrat işçi partilerinin lehine etkilerini kaybettiklerini ve bütün devrimci işçi sınıfının, Latin ülkelerinde de "Marksist Okul'un başlıca –siyasal alanda tek başına egemen olma durumuna yükselmiş proletarya aracılığıyla bütün üretim araçlarının mülkiyetini toplum adına ele geçirme– talebini" benimsediklerini saptayabilmiştir. (Engels, Bauer 1977, 266)

1878'den itibaren başvurulmaya başlanan ve Bakunin ve Neçayev'in açıklamalarıyla destek ve haklılık zemini kazanan terörizm, işçi partilerine, anarşizmin tutum ve konumu ile kendilerininki arasına sınırlar çekme olanağı da verdi. Gene de Birinci Dünya Savaşına kadar parti içi muhalif gruplar, Marksistlerin ve devletçi –sosyalistlerin izledikleri reformist rotayı eleştirip, radikal fikirlere yönelince, Marksistler de anarşist kuramlarla içerik düzleminde hesaplaşmaktan kendilerini alamadılar.

b) Marksizm Anarşizme karşı

1887'de Sosyal Demokrat Partinin Sankt Gallen'de yaptığı ve birkaç terör eyleminin hemen sonrasına rastlayan toplantıda, parti meclisi "anarşist şiddet politikasının" mahkûm edilmesi doğrultusunda kaleme aldığı bir açıklamada, "anarşist toplum kuramının bireyin mutlak ve koşulsuz özerkliğini hedef aldığı ölçüde" anarşist toplum kuramı ile sosyal demokrat tutum ve tavırların bağdaşmazlığının yanı sıra, anarşizmin üretim araçlarının devletleştirilmesine yönelttiği eleştiriye de katılmanın olanaksızlığını dile getirdi. (Krämer-Badoni 1970, 26)

Rus marksisti Plehanov, 1894'te Marx-Engels'ten beri anarşizme yöneltilegelen "küçük burjuvalık" ve "küçük burjuva bireyciliği" suçlamasıyla anarşistlerle polemiğe girmiş, ancak anarşistlerin, devletin ele geçirilmesi ve proletarya diktatörlüğü konularına getirdikleri eleştirilerin üzerinde yeterince durmadığından, Lenin tarafından ilginç bir biçimde oportünistlikle suçlanmıştır. (1970, II, 404)

1905'te Rusya'da sosyal demokratlar da anarşistlerin öteden beri propagandasını yapageldikleri genel grev silahını kullanma yoluna gittikten sonra, Rosa Luxemburg "anarşizmin tarihsel sonundan" söz eder. Luxemburg, genel grevle birlikte sosyal demokratların, "parlamentonun alelade günlük miskinliğinden kurtulmuş birer devrimci" olduklarını gösterdiklerini vurgular. Luxemburg'a göre, böylelikle anarşizmin "paldır küldür saldırmaya" ve "doğrudan eyleme" uygun, tam anlamıyla tırmık misali çalışan, gözüpek eylemleri haklılıklarını yitirmiş olmaktadırlar" ve de "anarşizmin tarihsel koşu pistinin sonu da artık gelmiştir." (1968, I, 137)

Stalin 1906 da kaleme aldığı "Anarşizm mi Sosyalizm mi?" başlıklı yazısında, sosyal demokratların da diktatör bir devletin sürekli varlığını reddederek tıpkı anarşistler gibi üretimi "üreticilerin özgür ve eşit birliklerinin temeli üzerinde" gerçekleştirmeyi amaçladıklarını ispatlayarak Kropotkin'in anarşistçe eleştirisini kendince "çürütür". Stalin ayrıca sosyal demokratların devrim isteklerinin yetersiz olduğu suçlamasını da geri çevirir ve sonuçta "sosyal demokratlar, bürokratlar" ve "proleterya diktatörlüğünü de ...hükümet ve yönetimi fetişleştirmenin kötü bir ürünü" olarak tanımlamış olan Kropotkin'e karşı çıkar. (1969, 61-65)

Lenin 1927'de yazdığı *Devlet ve Devrim* de Lassalle'cıların ve sosyal demokratların "özgür bir halk devleti" anlayışının aksine, "... işçi sınıfının hazır devlet mekanizmasını parçalamak zorunda olduğunu ve [işlevini] sırf onu ele geçirmekle sınırlayamayacağını" vurgular. (1970, II, 348) Devlet, Lenin'e göre ortadan kaldırılmayacaktır. Lenin bu konuda Engels'e katılarak, devletin devlet olarak "*bağımsız en son*" edimi sonucunda (toplum adına üretim araçlarına el konulması edimi tamamlandıktan sonra) yavaş yavaş ölüp gideceğini söyler. (330). "... bu arada süre sorununu ve bu yavaş yavaş ölümün somut biçimlerinin nasıl olacağı sorusunun yanıtını açık bırakıyoruz." (398) Lenin'e göre marksistler de egemen erkten arınmış devletsiz bir "özgür birlik" kurma hedefinde anarşistlerden farklı düşünmemektedirler. Ve en az onlar kadar devrimcidirler; ancak dönüştürme sorunu karşısındaki tutumları, anarşistlerinkine göre daha yapıcıdır ve o kadar safça değildir.

Lenin devrimden sonra, Marx'ın devlet ve proletarya diktatör-

lüğü konularında izlediği "zikzaklı rotayı" (Guerin, 1978, 7) tekrarladı. "Devlet mekanizması"nın zorunluğunun altını çizip, anarşizme ve "yarı anarşizme" saldırılarını sertleştirmekten geri kalmadı. (1970, III, 404) O zamana kadar "sol radikal" ve "küçük burjuva özellikli devrimciliğe" karşı sürdürdüğü polemiklerin yanı sıra, işletmeleri kendikendilerini yöneten kooperatiflerle, kamu iktisadını da halk konseyleri kuruluyla organize etmeyi planlayan "anarko-sendikalist" işçi hareketine de sert eleştiriler yöneltti. (1970, III, 663) Ayrıca "vahşileşmiş küçük burjuva"ya ve "küçük mülk sahiplerine" yönelttiği karşı çıkışlar, Ukrayna'da anarşist Machno'nun önderliğinde, daha önceden el konmuş büyük toprakların devletleştirilme girişimlerine ters düşen bir şekilde tek tek köylülere dağıtılmasına ve kendikendini yöneten üretim komünlerini teşvik eden anarşist muhalefetin kuram ve pratiğine dek uzandı.[10]

c) Proletarya diktatörlüğü ya da devleti yıkma

Rus Ekim devriminden sonra, totaliter bir devletin kurulup yerleşmeye başlaması, Bakunin'in, bölümün başında alıntıladığımız tahminini doğruladığı kadar, Marx'ın "uyumlu, bütünlüklü bir iradeden" yoksun hareketlerin uzun ömürlü olamayacağı öngörüsünü de haklı çıkarmışa benzemektedir. Bir araç olan diktatörlük, kendi kendinin amacına dönüşmeye başlamıştır. Anarşistlerin (ve öteki akımların) son derece katı bir biçimde örgütlenmiş ve "uyumlu, bütünlükçü bir irade"ye tabi Bolşeviklere karşı çıkacak halleri yoktu. Savaş durumu, "beyaz karşıdevrim", nebzesi bulunmayan demokrasi geleneği, iktisaden azgelişmişlik ve diğer koşullar, otoriter-devletçi yapıda düzenlenmiş, hiyerarşik bir "parti diktatörlüğüne" giden elverişli koşulları hazırlamışlardı.

Sosyal gelişmelerin otoriter niteliklere bürünmesi, "klasiklerin" yapıtlarındaki aleni otoriter eğilimlere denk düşmektedir. Gelgelelim gene Marx ve Engels ve Lenin'in birkaç yazısındaki ılımlı hatta anti-otoriter denebilecek yanlar, bu tür eğilimlerle çelişmektedirler. Ne var ki bu anti-otoriter ya da ılımlı otoriter eğilimler, Marx'ta anti-otoriter muhalefete ve Paris Komünü sırasında orta-

ya çıkan anti-otoriter organizasyon biçimlerine kayıtsız kalmama kaygısı, başka deyişle taktik düzeyde bir uyum sağlama girişimi olarak değerlendirilebilirler. Marx Paris Komünü'nü bir "proletarya diktatörlüğü" olarak yorumlayıp federalist ve doğrudan demokratik organizasyon anlayışlarıyla ansızın ilginç bir uyum sağlamayı başarır. Marx'a göre Komün, "aynı zamanda icra eden ve yasamayı yürüten bir organ olmalıdır..." tıpkı bireysel oy hakkının, her işverenin işyerindeki işçileri, gözetimcileri ve muhasebecileri ayıklayıp bulmasına yaraması gibi, "genel oy hakkı da, komünde bir araya gelmiş olan halka hizmet etmelidir." (Lenin'den alıntı, 1970, II, 355) Paris Komünü, Marx'a ve (hatta Lenin'e) göre, komünal yönetimden ötürü proletarya diktatörlüğüne örnek teşkil edebilirdi.

"Komün, Paris'in çeşitli bölgelerinden genel oy hakkına göre seçilmiş kent konseylerinden oluşuyordu. Bunlar sorumluluk taşıyan ve her an değiştirilebilecek kimselerdi. Çoğunluğu, kendiliğinden de anlaşılabileceği gibi, işçilerden ya da işçi sınıfınca benimsenmiş, saygın temsilcilerden oluşmaktaydı." (Lenin'den alıntı, 1970, II, 352). Marx'a göre Paris Komünü'ndeki proletarya diktatörlüğünde, devlet mekanizması parçalanıp, yerine bir halk konseyleri sistemi geçirilmiş, sürekli ordunun yerine milis ordusu kurulmuştu. Daha önce yüksek maaşla çalışan memurların, Komünde bir işçi ücreti karşılığında ve halkın seçilmiş temsilcilerinin denetimi altında çalışmaları gerekiyordu. Marx, Komün'ün bu ve benzeri önlemlerinde bir "proletarya demokrasisinin" gerçekleştirildiğini düşünür ve 1871'de Paris Komünü yenilgiye uğratılır uğratılmaz bu düşüncelerini "proletarya diktatörlüğü" düşünceleriyle özdeşleştirir. Bunu yapmakla da anarşizmin konumlarına yakınlaşmış olmaktadır.

Tıpkı Marx gibi Lenin de *Devlet ve Devrim*'de (1917) proletarya diktatörlüğü" ve devletin rolü gibi konularda, son derece ılımlı tavırlar ortaya koyar ve devrimin iktidar erkini ve gücünü ele geçirmesinden sonra, devletin kısa süre içinde ölüp gideceği düşüncesine katılıp buna son derece iyimser yaklaşır. Tıpkı Marx'ın stratejisinde olduğu gibi Lenin de anarşistleri küçü burjuvalar ve ütopyacılar olarak mahkûm eder; ama aynı zamanda onların tavırlarına da çok yerde büyük ölçüde yakınlaşır. Marx'ın "Jakobenci-

lik" suçlamalarına karşı savaşmak zorunda kalması gibi, Lenin de devrimden sonra ve devrimin hemen ardından, sosyal devrimcilerin ve anarşistlerin, Bolşeviklere yönelttikleri çoğunluğun çıkar ve eğilimleriyle çelişen yeni bir egemen devlet kurmaya çalışma suçlamalarına, bu çabalardan doğan şüphelere karşı savunmalar geliştirmek zorunda kalmıştı. Birçok olay, veri ve olgu, Marx, Engels ve Lenin'in, belli sürelerde izledikleri özgürlükçü-demokrat tavırların taktiksel ödünler olarak değerlendirilmeleri gerektiğini, bunların yanı sıra otorite yanlısı tavırlarının belirleyici bir ağırlık taşıdıklarını göstermektedir. Örneğin Lenin, Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmelerinin hemen ardından *Devlet ve Devrim*'deki ılımlı tavrını değiştirmiştir. Marx da Paris Kongresi'yle ilgili yazısının hemen ardından tavır ve görüşlerini yeniden gözden geçirmiştir.

Ama Engels'te otoriter düşünce yapıları, Marx'ta olduğundan çok daha fazla belirleyici bir ağırlık taşırlar. Engels, sanayi üretiminin organizasyonunu otoriter ve hiyerarşik bir yapı içinde düzenlemekten başka bir yol olmadığını düşünür. "Büyük sanayi içindeki otoriteyi ortadan kaldırmak istemek, sanayii ortadan kaldırmak istemekle eşanlamlıdır." (Aktaran Puder 1981, 180) Sanayinin de tıpkı "devlet gemisi" gibi "buyurucu otoriteye" ihtiyacı vardır. Ne var ki, otorite karşıtları, otoriter, siyasal devletin bir anda ortadan kaldırılmasını talep ediyorlar... Demiryolu memurlarının seyahat eden beyefendiler üzerindeki otoritesi ortadan kalkacak olursa, ilk hareket eden trenin başına kimbilir neler gelecektir. Ama bir otoritenin zorunluğu, buyurucu bir otoritenin zorunluğu, açık denizdeki bir gemi [yi göz önüne getirdiğimizde] iyice anlaşılır. (Puder 1981, 180)

Engels'in sözünü ettiği, –ele geçirilmiş devlet erkinin, üretim araçlarını devletin mülküne katmasından sonra– devletin işlevlerinin ağır ağır (gitgide) gevşemesi olgusunu, devletçi-diktatör egemenliğin kısa sürede "ortadan kaldırılması" olarak anlayıp yorumlamak kesinlikle olanaksızdır. Engels'in "devlet gemisinde" otoritenin zorunluluğuna ilişkin öteki açıklamaları, hem böyle bir yoruma hem de Engels'in zaman anlayışına ters düşmektedir. [11]

d) Bolşevik karşıdevrim

Bu otoriter eğilimler Lenin'in kuramsal, siyasal ve stratejik düşüncelerinde de varlıklarını sürdürürler. Gerçi Lenin, *Devlet ve Devrim*'de Marx'ın Paris Komünü yorumuna geri dönüp kendi çalışmasını "Marx'ın devlete ilişkin gerçek öğretisini yeniden kurmak" olarak algılar. Gelgelelim Lenin her ne kadar görünürde Marx gibi Paris Komünü'ndeki halk konseyleri demokrasisi düşüncelerini paylaşıyor gibi görünse de, aslında bir yandan bu hareketlerle irtibat sağlayabilmek, öte yandan da partisindeki "ekonomistleri" siyasal bir devrimin yanına çekebilmek için, söz konusu başarılı konseyler hareketini ideolojik düzlemde Marksizm ile bütünleştirme amacını gütmektedir. Bu bağlamda Lenin'in, daha önceki yazılarını dikkate almaksızın otoriter-merkeziyetçi bir politika gütmesinin nedeni anlaşılır olmaktadır. İktidar gücünü devralmasının ardından, devletçiliği, devletçi-sosyalizmi ve partisinin, –çarlığın devrilmesinin hemen ardından yerleşmeye başlayan– diktatörce egemenliğini haklı gösterme gayretlerine rastlanır. "Ama bugün devrim... özellikle sosyalizmin çıkarları uğruna, kitlelerin, çalışma süreçlerini yönetenlerin birlik ve bütünlük içindeki iradelerine kayıtsız şartsız uymalarını gerektirmektedir..." (1970, II, 769)

Lenin her türlü kendi kendini yönetme biçimine karşı çıkmıştır. Bağımsız işbirliği birimlerini ve gönüllü uzlaşımlarla kurulmuş birlikleri reddetmiş toplumun hiyerarşik düzeninin yıkıcı bir tarzda yapılanmasını aklının ucundan bile geçirmemiştir. Lenin ile anarşist Kropotkin arasında geçen (1919) protokole geçirilmiş bir konuşmadan apaçık belli olmaktadır bu. Kropotkin'in, partinin, iktidarın tüm yetkilerini ele geçirmesinin onu "zehirleyeceği endişesine" ve geniş bir (işbirliğine dayalı) kooperatifleşme hareketinin, partinin olası kötüye kullanımını önleyeceği düşüncesine karşı Lenin, iktidar ve gücün merkezde yoğunlaştırılması ve mücadele etme zorunluluğuna işaret eder: "Doğrudan, açık bir mücadele, kanımızın son damlasına kadar bir mücadele, ihtiyacımız olan şey bu bizim– (...) çok kan akıtılacak ve böyle bir mücadele de çok korkunç şeyler olacak." (Kropotkin 1980, 15)

Sınırsız, engelsiz siyasal ve ekonomik gücün ve iktidarın, anar-

şistlerin deyişiyle, mutlakiyetçiliğin ve devletçi kapitalizmin merkezileşmesiyle birlikte, Rusya'da karşıdevrimi önleme bahanesiyle karşıdevrim yerleşti. Anarşist Bookchin devletin teröre dayalı tahakküm aracılığıyla özgürlükçü başlangıç adımlarını yok etmesini şöyle yorumlamaktadır: "...Bolşeviklerin partisi, Lenin'in günlerinde bir devrimi sürdürebilmek ya da beyaz karşıdevrimi parçalamak için değil, bizzat kendisi bir karşıdevrimi sürdürebilmek için merkezileşmenin en üst noktasına ulaşmıştır..." (1980, 77)

Bolşeviklerin bu karşıdevriminin kurbanları, serbest iradeyle seçilmiş köylü ve işçi-konseylerinin yanı sıra, kendi kendine yönetimin hayata geçirilmesi ve merkezileşmenin önlenmesi için mücadele eden anti-otoriter kimselerdi. Anarşistler gizli polis tarafından katledildiler. Anarşist hareketler, Troçki'nin yönetimindeki Kızıl Ordu birliklerince en kaba şiddet yöntemleriyle bastırıldılar. 1917 Nisanındaki Rus devriminden birkaç ay önce, daha sonra Rus ordusunun komutanlığını üstlenecek olan Troçki, New York'ta sürgünde bulunan anarşist Valin'le buluşmuştu. Valin ilerde kaleme alıp yayınladığı bu konuşmada, Troçki'ye "sol marksistlerin" devrimden sonra egemenliği ellerine geçirir geçirmez anarşistlerin izine düşüp onları katledeceklerinden endişe duyduğunu söyler. Troçki şu yanıtı verir:

"İnatçı ve iflah olmaz birer hayalcisiniz sizler; şu anda bizi birbirimizden ayıran ne var ki? Tamamen önemsiz olan küçük bir yöntem sorunu. Sizler de aynen bizler gibi devrimcisiniz; bizler de sizler gibi, eninde sonunda anarşistiz. Ancak, biz marksistler, bir adımda özgürlükler dünyasına sıçrayıp geçmenin olanaksız olduğuna inanırken, siz anarşizminizi hemen, anında, hazırlıksız, geçişsiz kurmak istiyorsunuz. Hatta aramızda görüş ayrılıkları olsa da, biz sosyalistlerin anarşistlere karşı kaba kuvvete başvuracağımıza inanmakla, durumu gerçekten de abartıyorsunuz!"

Troçki'nin ve anarşist hareketlerin Rus devriminin ardından etkisiz hale getirilmiş olduğu gerçeğine karşın, bugün bile kimi anarko-marksistlerin bizi inandırmaya çalıştıkları gibi, Marksizm ve anarşizm arasındaki farklılık "küçük bir yöntem" ya da "strateji" sorunundan ibaret değildir. Bu farklılık, ilkece bambaşka bir düşüncenin ifadesidir ve gerek birbirinkine benzemeyen stratejilerde,

gerekse de değişik amaç ve hedef saptamalarda somutlaşır. Anarşistlerin sırf taktiksel motiflerle anarşistlere yakınlaşan Marksistler tarafından hem kuramsal hem de siyasal alandan dışlanması bunu göstermektedir.

Anarşistlerin de katıldıkları Rus devriminin akışı içinde iktidar Bolşeviklerin eline geçtikten sonra, Troçki daha 1927 yılında anarşistler ile Bolşevikler arasındaki farklılığın temel, ilkesel bir önemde olduğunu düşünmeye başlamışa benzemektedir; daha önce sadece kuramsal düzlemde dışlanmış anarşistlerin, bundan böyle fiziksel olarak da dışlanmaları gerektiğini ima eder; "sizler sefil, yalıtılmış tek'lersiniz. İflas ettiniz. Yeriniz neresiyse oraya gidin. Tarihin çöp yığınlarının arasına!" (Aktaran Joll 1969, 7)

Devrimi ve yeni toplumun inşasını, katı, ödünsüz, birlik, bütünlük içindeki bir örgütlenme aracılığıyla bütün bir toplum adına bir azınlık aracılığıyla gerçekleştirme girişimlerine, anarşistlerin kararlılıkla direnmelerinin anlaşılır nedenleri vardı: Bakunin, Kropotkin, Landauer ve ötekilerin proletarya diktatörlüğü anlayışına yönelttikleri eleştirilerin haklılığı, bu diktatörlüğün tarihsel platformda gerçekleşmesiyle ortaya çıkmış, bürokrasinin kemikleşeceği, "hükümet fetişizminin" ortaya çıkacağı ve terör uygulanacağı yolundaki tahminler tutmuştu. Gelgelelim anarşistlerin, marksistlerin iktidar gücünü ele geçirmeye yönelik devrim stratejilerine yönelttikleri eleştirinin yerinde olmasından, kimi anarşistlerin iktidarın yıkılıp parçalanması yolundaki devrim stratejilerinin marksistlerinkinden daha fazla başarı vaat ettiği sonucunu çıkartmak tutarsızlık olacaktır. Anarşizmin devrim eleştirisi, daha çok Proudhon ve Landauer'in anarşizmin çerçevesi içinde ipuçları tarzında geliştirdikleri gibi, egemenliği parçalama sürecinde başvurulması gereken, cepheden devrimci olmayan çok boyutlu stratejilerin kullanılması zorunluğuna dikkati çekmektedir.

"Devlet, şiddete değilse neye dayanmaktadır?"

John Henry Mackay

"...modern devletin belli bir bölge içinde yasal, fiziksel şiddeti, egemenliğin aracı olarak tekelleştirmeyi başarıyla gerçekleştirmiş, kurum ve benzeri bir egemenlik birliği olduğu..."

Max Weber

"Ayrıca, şiddet uygulanırken, hangi kötülüğün benim şiddet eylemim sonucu ortaya çıkan kötülüğün mü, yoksa önlemek istediğim kötülüğün mü daha büyük olduğunu bilmenin hiçbir zaman olanağı bulunmadığından, şiddete olur vermek her zaman yanıltıcı sonuçlara yol açar."

Leo Tolstoy

3. ŞİDDETE BAŞVURMAYAN DÜZEN İDEALİ VE ANARŞİST ŞİDDET

Anarşist kuramın öğelerini değerlendirip onlara yeniden sahip çıkma girişimi, şiddeti, terörü ve anarşizmi bir tutan yerleşik önyargıyı göz ardı edemez, hele anarşizm konusundaki yeni kitaplarda, tartışma ve hesaplaşmaların güncelliğini göstermek için bizim bu kitapta yaptığımız gibi [yapıcı] anarşist düşüncenin bugünkü toplumsal ve ekonomik bunalımda kazanabileceği önem ve anlamı öne çıkartmak yerine, terörizm ve devrimci anarşist şiddet ile anarşizm arasındaki ilintinin üzerine gidilmesi bu görevi daha da acil kılmaktadır. Birkaç anarşist derginin ve birçok "özerk" yayının tavır ve anlayışı da, anarşist şiddete ilişkin bu önyargıyı doğrulamakta ve anarşistlerin kendilerine biçilen şiddet uygulayıcıları ve yurttaşın gözünü korkutan kimseler rolünü benimsedikleri izlenimini vermektedir. Biz bu bölümde, anarşizme yapılan şiddet yanlısı suçlamasını çıkış noktası olarak alıp, bu suçlamayı anarşist kuram içindeki gerekli yere oturtmak yerine bu alışageldik tarzı ters çevireceğiz: Bizce anarşizmin öteki kuramlara göre öne çıkartılması gereken yanını oluşturan şiddetsizlik idealini, hem şiddet yanlısı olduğu suçlamasıyla, hem devrimci şiddete ilişkin anarşist düşüncelerle, hem de bireysel terör eylemleriyle karşılaştıracağız.

Daha önce de değindiğimiz gibi, Kant, anarşiyi "*şiddetsiz* yasa ve özgürlük" diye, "yasal ve özgürlükçü şiddet" "gerçek burjuva

[yurttaş] anayasası" diye tanımlamıştı. (1980, 686) Böylelikle şiddetsizlik, anarşiyi burjuva anayasasından ayırt eden yan oluyordu.[12]

Anarşistlerin toplum idealini belirleyen yan, bu anlayışa göre şiddetsizlik idealidir. Bir İtalyan anarşisti ve sendikacı olan Malatesta da, şiddetsizlik ölçütünü anarşistleri marksistlerden, sosyalistlerden ve liberallerden ayırt eden ölçüt olarak kullanır. "Anarşi şiddetsizlik demektir; insanın insan üzerinde egemenlik kurmaması demektir; şiddet yoluyla zorlamama demektir. (...) Anarşistleri bütün ötekilerden ayıran şeyse, şiddetten nefret etmeleri, şiddeti, yani maddi şiddeti, insanların kendi aralarındaki ilişkilerin dışına sürüp atma arzusu ve amacıdır." (Malatesta 1980, 166)

a) Anarşizm ve terörizm

"Anarşi" ve "Anarşizm" kavramlarının kullanılış tarzlarını izleyecek olursak, anarşi idealinin amaçladığının tam tersine, şiddet ve terörün anarşizmin karakteristik özelliklerinden biri olduğu izlenimini ediniriz. Örneğin "Kızıl-Ordu-fraksiyonu" olarak bilinen ve kısa adı "RAF" olan "Baader-Meinhof-Grubu"nun bildirileri, "Anarşist Şiddet Uygulayıcıları" başlığını taşımaktadırlar. RAF üzerine yazılan bir makalede şöyle bir cümle geçmektedir: "Bunlar, eylemlerini Maocu sözlerle süsleyip püsleyip gizleyen şiddet yanlısı anarşistlerdir". (Aktaran Dericum, 1980, 36). Bir marksist, anarko-terörist gruplara şu suçlamayı getiriyor: "... bir kere hiçbir zaman kendilerini anarşist diye tanımlayacak cesareti gösterememişlerdir. Bunun yerine kendilerine "Marksist-Leninistler" derler. (Adamo, 1971, 135) Eski Demokratik Alman marksistleri de, Kızıl-Ordu franksiyonunun terör eylemlerini "anarko-terörizm" olarak tanımlamışlardı. Bunu yapmalarındaki amaç, Marksizm-Leninizmin sırtındaki şiddetçilik suçlamalarını silkeleyip atmak, aynı anda da şiddetçilik suçlamasıyla anarşizmin işini bitirmekti. (Weichhold 1980, 152) Gelgelelim en son 1975'te Spiegel dergisinde "Fraksiyonun" birkaç üyesiyle yapılan söyleşide, kendilerini nasıl tanımladıkları ve anarşist olup olmadıkları sorusuna olumsuz yanıt vererek Lenin'in *Devlet ve Devrim*' ine dayandıklarını ve "devrimci mark-

sistler" olduklarını söyleyen grup üyeleri, bu yanılgıya da bir son vermiş olmalıdırlar. *(Der Spiegel, 3, 1975)*

Burada örnek olarak sunduğumuz, yer yer gülünç izlenimi bırakan ve Marksizm-Leninizm ya da Maoculukla meşrulaştırılan şiddet eylemlerinin sorumluluğunu anarşizmin üstüne yıkma denemelerinin, alıntıladığımız görüşlerde cehaletin etkili olmuş olabileceğini varsaymamız olanaksız olduğundan, kasıtlı olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Devletin şiddet tekeline karşı duran her siyasal şiddetin, bir bütün içine yerleştirildikten sonra üstüne "anarşizm" etiketi yapıştırılıp, anarşizm/terörizm/şiddet özdeşliği yaratılmak istenmektedir. Böylelikle, örneğin yukarda alıntıladığımız marksistler, bir yandan kendi politik tavır ve tutumlarını şiddet ve terör uygulamasından arınmış gibi göstermiş olmakta, şiddet eylemcileri marksist ya da maocu değillerdir, sadece kendi "nesnel" anarşizmlerini Marksizm-Leninizm ile "süsleyip gizliyorlar" demeye getirmektedirler; öte yandan da "anarşizm" ve "terörizm" kavramlarının bu marksistlerce eşanlamlı kullanılması, egemen erkten yoksun, şiddetsiz bir düzen fikrine giden yolları tıkamakta, böylelikle (sosyalizm konusunda) rekabet edebilecek siyasal bir kuramın alımlanması da güçleştirilmektedir.

Terörizm ile anarşizmin bir tutulması, sırf kara cahilliğin ürünü değilse, böyle bir tavır hem "sağ" muhafazakâr çevrelerin hem de "sol" devletçi-sosyalist ve marksist çevrelerin ekmeğine yağ sürmektedir. Kaos ile terörün anarşizm ile özdeşleştirilmesi, "sağcıların" yaptığı gibi, bir sınıfın egemenlik ve tahakkümünü korumak istemeyen ve devletçi sosyalistlerin ve Marksistlerin yaptıkları gibi, iktidarı ve devlet gücünü ele geçirerek bir sınıfın egemenliği ve tahakkümünü kurmayı düşünmeyen anarşistlerin etkisini önlemeyi amaçlamaktadır. Çünkü bu "sağcılardan" ve "solculardan" farklı olarak, anarşistler, insanın insan üzerindeki egemenliğini ve tahakkümünü ilkece temelden reddederler; böylece devletin bir şiddet tekeli oluşturup düzen kurmasına karşıdırlar.[13]

Kargaşa ile yasal olmayan şiddetin (yani devletin uyguladığı yasal şiddetten farklı olan şiddetin) anarşiyle bir tutulmak istenmesinin nedeni, böylelikle düzen ile "siyasal fiziksel şiddetin", başka deyişle düzen ile devletin, düzen ile yasal şiddetin, birbirlerine eş-

güdümlenme olanağının elde edilmesidir: Devletin uyguladığı şiddet olmaksızın düzen de olmaz, demektir bu. Anarşizmin terörle ve kargaşayla bir tutulması, düzeni koruma garantisi veren devletçi şiddet tekelinin meşrulaştırılıp yasallaştırılmasına hizmet eder ve hem anarşizmin şiddetsizlik idealinin hem de şiddete gerek duymayan bir sosyal düzenin kuramsal olanaklarının tartışılma yollarını tıkar. Düzen ile (devletçi) şiddetin bir tutulup şiddetten arınmış bir toplum idealinin devre dışı bırakılması, devletçi şiddetin özgürlük adına biçimlenmesine yöneltilen eleştirinin "bunlar düzensizliği ve kargaşayı istiyor" suçlamasından yakasını sıyırabilmesi için, önce savunma konumunda kalması tehlikesini de birlikte getirmektedir.

b) Şiddete dayalı devlet düzeni-Şiddetsiz toplum düzeni

Anarşist toplum kuramlarında, devletçi şiddet ilişkilerinin yerine egemenlik ve tahakküm ilişkilerinden arındırılmış, şiddetsiz bir toplum düzeninin konabileceği inancı kendini duyurmaktadır. Bu inanç, girişte de belirttiğimiz gibi, insanın doğal sosyalliği ve dayanışmacı olduğu varsayımlarına dayanmaktadır. Anarşistler, insanın bu doğal verileri sayesinde, devlet zorlamasına gerek bırakmayan özgürlükçü bir toplum düzeni kurup onu sürdürebileceğini düşünürler. Kropotkin'in düşüncesinde "mutualizm" kavramıyla tanımlanan karşılıklı sosyal yardımlaşmaya açık olma durumunun oynadığı rolü, Landauer'de "toplululuk tini" oynar.

Landauer'e göre, devlet, şiddet ve zor yoluyla onun yerine geçmemiş ve kendi hiyerarşik düzenini yerleştirmemişse "topluluk tini" kendiliğinden ve özgürlükçü bir düzenin kurulmasına yol açar. Bu yüzden Landauer devletin karakteristik özelliğini belirlerken, onu, tarihte komün tininin kusurlu ikamesi (1978,19) olarak tanımlar. Komün tininin, merkezileştirme çabalarıyla ya da savaşların etkisiyle topluluk oluşturucu işlevini algılayıp yerine getiremediği hallerde devlet ortaya çıkar. Sosyal bağlamlarının dağılmasıyla bütünden koparılmış, atomlaştırılmış ve tekleştirilmiş bireylerin, bu durumda ister istemez devlet tahakkümünün baskısıyla yeniden örgütlenmeye zorlanmaları gerekir. Devlet tahakkümüne ve egemenlik ideolojilerine yöneltilen eleştirinin ardından,

komün tininin gelişip açılım sürecine girmesiyle, sonunda toplumun devletten arındırılması süreci başlayacak ve bu süreç şiddetten yoksun komünal düzeni yeniden kuracaktır.

Sosyalist anarşistlerin, insanın, sosyalliği ve dayanışmacılığı doğal bir veri ve yetenek gibi beraberinde getirdiği yolundaki anlayışlarının fonunda, bunların devrim kuramlarına olumsuz bakmalarının da ne anlama geldiğini anlamak mümkün olabilir. Onlara göre düzenin ve toplumun, devletin ya da hükümetin ellerinde merkezileşip toplanmış şiddet ve zor aracılığıyla kurulmaya ihtiyaçları yoktur. Şiddete ve zora dayalı devlet düzeninin, insanların doğal durumlarına ters düştüğünü düşündükleri için, birçok anarşist (terörist, bir darbe, yerel bir ayaklanma girişimi ya da ateşli bir konuşma gibi) küçük bir dış vesilenin, insanların devlet şiddetine ve gücüne karşı hükümranlıklarını ilân etmelerine ve kendi başlarına, özgür, devletsiz bir toplum düzeni kurmalarına yeteceğine inanmıştır.

Böyle şiddetten arındırılmış bir düzenin kurulması için, onlara göre seçkin bir azınlığın yönlendireceği şiddet araçlarına ve örgütlerine ihtiyaç vardı. Bir proletarya diktatörlüğü de lüzumsuzdu. Devrimin biricik görevi, merkeziyetçi olmayan, çekirdeksiz, çok renkli, kendiliğinden örgütlenme ve kendi kendini yönetme biçimlerinin ortaya çıkmasına elverişli ortamı sağlamaktı. Birçok devrimci anarşist, devrimci şiddet zaten lüzumsuz ve engelleyici olagelmiş şeyi parçalamaktan öte bir işe yaramaz diye düşünüyordu.

Şiddetsizlik ideali ile anarşist motifler taşıyan şiddet eğilimleri arasındaki oldumolası saklanan bu ilinti, anarşistlerin şiddet ile ilişkilerini aydınlatır. Birçok anarşist, şiddet deyince şiddet uygulayıcısı devlete karşı olmayı, şiddete karşı olma adına direnmeyi anlamaktadırlar.

Anarşistlerin insan anlayışlarına ve şiddetsiz bir toplum kurma ideallerine ilişkin bu kısa değinmeler, anarşizmi bir şiddet kuramı ve pratiği olarak algılamak isteyen tüm girişimlerin şiddet eylemlerini anlamamızı ve tutarlı bir biçimde eleştirmemizi sağlayacaktır. Bu açıklamalar, ayrıca anarşist şiddeti düzen, özgürlük ve insan hakları adına "yasallaştırılmış, meşrulaştırılmış şiddet" tekelini elinde tutanların –sözgelimi Stalin'in gizli parti örgütü Çeka'nın

teröründe; bir "proletarya diktatörlüğü" kurmak adına Kamboçya'da gerçekleştirilen kitlesel idamlarda ya da devlet terörünün çeşitli biçimlerinde gördüğümüz– savaşçı şiddetinden, ayırt etmemizi sağlayacaktır.

c) Şiddetsizlik ve şiddete karşı direnme

Anarşistler, şiddet ve zora karşı direnmenin yolunun ne olduğu konusunda fikir birliği sağlamış değillerdir. Bakunin, Malatesta, Most, Mühsam ve başkaları, ilkece şiddete dayalı direnme biçimlerine hayır dememişlerdir; ancak başvurulan yolun, yani aracın, şiddetsizlik hedefini tehlikeye düşürmemesi gerektiğini söylemişler, hedef'in, direnmenin yolları ve araçları içinde de varlığını koruması gerektiğini vurgulamışlardır. İkide birde devrimci şiddetten yana çıkan Bakunin bile, tavrını mutlaklaştırmaktan kaçınmıştır. "Kanlı devrimler insanoğlunun aptallığı yüzünden kimi zaman zorunlu olmaktadır; ancak her zaman beladır bunlar, koskocaman bir bela, büyük bir felakettirler. Sadece kurbanlar açısından baktığımızda değil, devrimin uğruna gerçekleştirildiği, ulaşılacak amaç ve hedefin masumluğu ve temizliği açısından da bu böyledir" (1977, 309)

Anarşizmin içinde, şiddetsiz düzen idealine şiddet yoluna başvurmadan ulaşmayı öngören akımlara rastlanır. Sömürüyü, politik egemenliği ve tahakkümün kaynağını devletin şiddetinde bulan Tolstoy (1920, 10), genelde şiddete karşı oluşunu yalnızca Kutsal Kitap etiğine dayandırmayıp somut, pragmatik gerekçelerle de şiddeti reddeder. "... şiddeti şiddetle yok etme girişimlerinin şimdiye kadar hiçbir şey elde edememiş olduklarını ve gelecekte de insanları besbelli ki şiddetten ve kölelikten de kurtaramayacağı"nı söyler. (Tarihsiz, 58)

Tolstoy, şiddete karşı şiddet kullanılmaması konusunda uyarıda bulunur; çünkü ona göre böyle bir tutum, yeni bir şiddet ve zorbalığın egemen olmasına yol açmaktan başka bir işe yaramayacaktır; bu yüzden şiddetsiz direnme biçimlerinden, özellikle de insanların aydınlatılmasından yana çıkar; çünkü: "...halk doğrudan uygulanan şiddet ve zorun baskısıyla değil de, aldatılarak boyun eğdirilmiş olduğundan" şiddetin zorunlu olduğu görüşünün bir "aldatmaca" ol-

duğunu düşünür. İnsanları silahlanmaların ve savaşların korkunç belalarından kurtarabilmek için... ne kongrelere, ne konferanslara, ne dinsel bildirilere, ne de hakemlik komisyonlarına gerek vardır. Sadece kendine hükümet [yönetim] adı veren şiddetin imha edilmesi gereklidir..." (Tarihsiz, 19)

Godwin, Tucker ve Mackay gibi bireyci anarşistler, karşı şiddet ve zor uygulama yerine devletten bağımsız ekonomik organizasyon biçimleri kurarak; işbirliğine yanaşmayarak; vergi boykotlarına giderek; askerlik yapmayı reddederek ve benzer yollara başvurarak boykot edilmesini önerirler.

d) Propaganda eylemi

"Propaganda eylemleri" adı altında tanınan ve öncelikle politikacılara, sermayedarlara ve yargıçlara karşı girişilen suikastlar, anarşizmi özellikle kaba güçten ve şiddetten yana olma suçlamasıyla karşı karşıya getirmişti. Anarşistlerin şiddete başvurmama idealini şiddet eylemleriyle ilintileyip, tartışmaya geçmeden önce "dinamit hareketleri" diye bilinen hareketlerin kapsam ve boyutlarına kısaca değinmek istiyorum.

Paris Komünü'nün yenilgiye uğratılmasının ardından, sosyalistlere karşı önlemlerin ve baskıların artırılmasıyla, önce Rusya'da başlayarak özellikle Fransa'da ve Belçika'da, daha sonra Almanya'da ve yüzyılın başında da özellikle ABD'de yer yer sendikacıların idamına ya da siyasal muhalefete karşı alınan önlemlere tepki olarak bir dizi suikast gerçekleştirildi. Kamu kesiminin büyük ilgisini çeken duruşmalarda suikastçılar, çoğunlukla eylemlerine herkesi etkileyici bir biçimde ahlaksal yönden sahip çıkıp bunları haklı göstermeyi becerebilen ve Ravachol ya da Rainsdorf gibi, kendilerine anarşist diyen, ayrıca mahkemeyi bir forum alanı gibi kamuya yönelik propagandaya alet etmeyi deneyen, güven verici, kendilerine inanılabilecek kişilikte kimseler olduklarını göstermişlerdi. Başlangıçta tektük, kopuk kopuk ortaya çıkan anarşist motifli suikast eylemleri, gitgide bir dinamit saldırıları dalgasına dönüştüler. Sadece 1892 yılında Avrupa'da 1000'den fazla ABD'de 500'den fazla (Camus 1969, 135) eylem gerçekleşmiş, bunlara gittikçe artan devlet baskısı eşlik etmekten geri kalmamıştır.

Bu siyasal motifli eylemler ve cinayetler sadece devlet şiddetine bir tepki olarak anlaşılmamalıdırlar. Temelleri ile olan bağlarını yitirmiş olan, giderek radikalleşen, o ölçüde yalıtılıp yalnız kalan tarikat benzeri anarşist gruplaşmaların yol açtığı yalnızlığın da bu eylemlerin gerçekleşmesinde payı bulunmaktadır. Ayrıca anarşistler, şiddet yoluyla iktidarın ele geçirilmesi stratejisini ve halkın istek ve iradesine aykırı bir biçimde anarşiyi "tepeden" gelerek kurmayı nasıl reddediyorlarsa, devleti parlamento aracılığıyla etkilemekten de kesinlikle kaçındıklarını unutmamak lazım. Kısacası siyasal ve pratik alanda etkili olabilmeleri için anarşistlere çok sınırlı bir at oynatma alanı kalmaktaydı.

Farklı düşünenlerin baskılardan baskı beğenmek zorunda bırakıldıkları o dönemlerde anarşistlerin etkili olabilme olanakları, alabildiğine sınırlıydı. Daha az otoriter ilişkilerin egemen olduğu dönemlerde, serbest yerleşim kooperatif birlikleri ya da benzer dayanışma ve işbirliği birimleri kurarak kendi düşüncelerini küçük çapta da olsa gerçekleştirme olanağı bulabiliyorlardı. Ancak geçen yüzyılın sonlarında birçok ülkede böyle şeylerin gerçekleştirilmesi artık olanaksız olup çıktığından, üstüne üstlük sanayileşme, tüm olumsuz, sosyal sonuçlarıyla yerleşmiş olduğundan, ayrıca da sosyal demokrat reform politikası kimi anarşistlere göre "kitlelerin" devrimci reform politikası bakışlarını saptırdığından, tek tek anarşistler, siyasal cinayetler aracılığıyla ayaklanmalar başlatmayı ve işçileri radikalleştirmeyi denediler. Bu bağlamdaki terör eylemlerini bir politik strateji çerçevesinde değerlendirmek hemen hemen olanaksızdır; bunlar tek tek kimselerin çaresizlik sonucunda başvurdukları eylemlerdir.

O günlerde olduğu gibi, bugün de suikastlar gerici-tepkici çevrelerin siyasal anlayışlarına uygun düşmektedirler. Bu türden eylemler, her zaman, bu çevrelerin özgürleştirimci hareketlere, bunların temsilcilerine, yazıp çizdiklerine karşı ellerinden geleni artlarına koymamalarını ve kendilerinden farklı siyasal görüşler paylaşanların tümünü bir kaba koyup, terörist ya da terörist sempatizanı diye kuşku altında bırakmalarını sağlayan, arayıp da bulamadıkları bahaneleri sunagelmişlerdir. Bu iş, zaman zaman öylesine ötelere varmıştır ki, siyasal saldırılar sık sık gizli polisin marifeti

olmuşlardır. Örneğin 1881'de Frankfurt polis Şefi Rupt bir suikast düzenlemiş, aynı günlerde polis istihbarat biriminden bir muhbir terörist şiddet eylemlerine çağrı çıkaran bir dergi yayınlamıştır. Krämer-Badoni 1970, 27-29) Benzer birçok olay bilinmektedir.[14]

Anarşist suikastlar önceleri bizzat anarşistlerce, anarşizmin "propagandasını yapan eylemler" olarak anlayışla ve birer kahramanlık eylemi olarak sevinçle karşılanmışlardır. Gel zaman git zaman bu şiddet eylemleri tırmandıkça ve kamuoyunun olup biteni anlayışla karşılaması iyice güçleşmeye başlayınca, anarşistler de bu şiddet eylemlerine karşı çıkmaya başladılar. Terörün toplumdaki en gerici çevrelerin ekmeğine yağ sürdüğünü, geniş tabanlı "sol" bir dayanışmayı engellediğini ve böylece "nesnel" olarak gericiliğin işine yaradığını gördüler. Yirmi yıl boyunca terörden yana çıkan Most bile, kendi eleştirisini yapmaktan geri kalmadı: "Propaganda eylemi yıllar boyu biz de dahil olmak üzere birçok anarşist tarafından ajite edici büyünün gerçek sıçrama tahtası olarak görüldü. Ancak pratik, kuramın melodisine feci uyumsuzluklar getirdi." (Aktaran Krämer-Badoni, 1970, 253)

Başlangıçta Most, Kropotkin ve öteki anarşistler, suikastların, bir çırpıda kitlenin gözünü açıp onuru çiğnenmiş varlıklarını algılamalarını sağlayacağından, onları silkeleyip daha iyi bir hayata ilişkin düşüncelerini uyanık tutmalarına yol açacağından emindiler. Anarşistlerin bu iyimserliği ve güveni, insanın özgürlük ihtiyacının hiçbir zaman tümüyle örtülüp yok edilmeyeceğine olan inançlarından kaynaklanmaktaydı. Anarşistler, insanın "doğal" nitelikteki sosyal güdülerinin tamamen devredışı bırakılamayacağından ve ister ekonomik nedenlerden, ister sosyalleşmeden, isterse de devletten kaynaklansın, bireylerin mutlak manipülasyonunun mümkün olmadığından emindiler. Her ne kadar anarşistler doğrudan ya da ideolojiler aracılığıyla bireylerin etki altına alınması olgusunu küçümsemezlerse de, son tahlilde gene de insan iradesinin özgürlüğünün, olup bitenin özünü kavrama ve bilgi edinme olanaklarının yıkılmaz olduğu ileri sürmekten geri kalmazlar.

Anarşistler, bu özgürlük anlayışlarının tutarlı bir sonucu olarak, aydınlatma ve propaganda çalışmalarının ürünü olan özgür eylemlerine toplumun değiştirilmesinde tayin edici önemler atfederler; örne-

ğin Most, terör eylemlerinin propaganda yapıcı etkisinde, devrimleri "ateşleyici bir işlev"olarak görmekteydi; Landauer'in "Voluntarizmi" devletin "ruhtan [tinden] yoksunluğunu" gösteren aydınlatıcı bir eleştirinin yanı sıra kooperatif toplulukları fikrinin propagandasını yaparak insanların "kapitalizmin dışına çıkıp" kooperatifçi sosyalizmi kurmaya yöneltilebileceği varsayımına dayanmaktaydı. Tolstoy ise "hükümetin sahtekârlığının" ortaya konmasının yönetimin bertaraf edilmesine yeteceğine inanıyordu. Bakunin, yerel ayaklanmalarının yaratacağı propaganda etkilerinin geniş kapsamlı devrimci halk ayaklanmalarına yol açacağı umudunu taşıyordu. İnsanların aydınlatılabilecğine ve ikna edilebileceklerine olan inanç ve güven bu anarşistlerde alabildiğine fazlaydı.

e) Albert Camus: "Yufka yürekli cani"

Anarşistlerden kaynaklanan bireysel terörün ani bir tepki ve öfkenin yol açtığı eylem olarak açıklanması, bize Camus'nün *Başkaldıran İnsan* kitabındaki "Yufka yürekli cani" başlıklı bölümde, böyle yumuşak bir insanı suikastlara sürükleyen şeyin ne olduğunu anlama çabasını anımsatıyor. Camus bu bireysel şiddet eylemlerinde insan haklarının ve insani değerlerin bütünüyle hor görüldüğü bir dünyada, kişinin özveri dolu böyle bir eylem aracılığıyla, küstah iktidar sahiplerinden insan haklarını söke söke almak için, kendini kurban etmeye hazır insanların da bulunduğunu onlara gösterme motifinin yattığını söylüyor. Camus için bu tip suikastçılar serinkanlı caniler değillerdir. Bunlar daha çok eylemleri kendi insan hakları ideallerine ve insan onuruna durmadan darbeler indirilen mevcut toplumsal koşullarla belirlenmiş ve kısıtlanmış olan çaresiz eylemcilerdir.

"Yufka yürekli caniler" –Camus bu suikastçıları böyle tanımlıyor– insanı onursuz düşürmekten ve insancıllıktan uzaklaştırmaktan sorumlu tuttukları kişileri öldürmeye çalışmaktadırlar. Camus'ya göre bu türden bireysel şiddet eylemleri, bir öç alma ya da cezalandırma niyetinin ürünü olmayıp varoluşun içine girdiği bir açmazın sonuçları olarak algılanmalıdırlar! Bu eylemlerin amacı, insanların hor görülmesine razı olmayan; değerlerin ve ha-

yatın anlamının yitimine karşı koyabilmek için, değersizlik durumuna karşı savunulan idealleri ve değerleri kendi hayatları pahasına ayakta tutan insanların bulunduğunu, suikast aracılığıyla hem suikastçıların kendilerine, hem de öteki insanlara göstermektir. (Camus, 1969, 135-142) Bu çaresiz eylemciler, suikastlarını herhangi bir fikir ya da kurama dayanarak haklı göstermezler. Camus'ye göre bu caniler genellikle suçlu olduklarına inanırlar ve özür olarak ortaya insan sevgisini sürerler. Suçluluk bilinciyle ve kendi ideallerine ters düşmüş olduğunu bile bile işlenen bu cinayetleri, Camus, sebep olarak çeşitli kuramlar ileriye sürebildikleri için kendilerini suçlu hissetmeyenlerin işlemiş oldukları cinayetlerden ayırır.

Değerlerden ve anlamdan yoksun kılınmış bir dünyaya değer ve anlam kazandırabilmek için ne yapacağını bilemez duruma düşen suikastçılar, kendilerini suçlu duruma düşürmektedirler; şiddet eylemlerini haklı çıkartacak bir gerekçeyi kendilerine sunacak herhangi bir felsefeden yoksundur bunlar. Böyle ele alındığında, Camus'nün verdiği anlamda anarşist suikastçıları, kendi eylemleri ve canları pahasına egemenlikten, tahakkümden ve şiddetten arındırılmış bir toplumsal durum idealini ve insanın kendi kendini belirlemesi ve insancıllığı gerçekleştirmesi idealini – bu türden ideallerin gerçekleştirilmesini olanaksızlaştırmış görünen toplumsal ve siyasal koşullar altında – göz önüne sermek isteyen çaresiz eylemciler olarak görebiliriz. Anarşistlerin şiddet eylemlerini, onların kendi fikirlerinin geçerliliğinin "her şeye rağmenliğini" gösteren birer çaresizlik eylemi olarak görebilirsek, kendi şiddetsizlik ideallerine rağmen şiddete başvuran bu eylemcilerin, hareket nedenlerini daha iyi anlayabiliriz. Ancak, öte yandan, anarşiyi kurma amacıyla girişilen bir propagandanın aracı olarak seçilmiş ve uygulanmaya konmuş anarşist motifli suikastlar da, kendilerini meşrulaştırıcı "gerekçe-felsefelerine" dayanarak mazur gösterilmeye çalışılan, başka deyişle amacın kutsallaştırdığı araçlar konumundaki şiddet eylemleriyle aynı kaba konmaktan kurtulamazlar.

f) Amaç ve araç

Anarşizmde toplumsal düzen ile şiddet birbirlerini karşılıklı

olarak dışlarlar. Bu ilişki, anarşistleri, [devletçi] şiddeti toplumsal düzeni ayakta tutmanın koşulu olarak gören devletçi şiddet tekelinin sözcülerinin karşıtı bir konuma yerleştirir. Bu nedenle anarşizm ile terörizmin, anarşi ile kaosun bir tutulması, Dericum'un deyişiyle çok işe yarar ama o ölçüde de yalandır: "Anarşi bahanesini böylesine işe yarar ve gerçekdışı kılan şey, düzen ile şiddetin bir tutulmasıdır." (1980, 36)

Anarşistler aslında hedef aldıkları özgür toplumu kurmanın aracı olarak şiddeti en ufak bir uzlaşmaya yer vermeksizin temelden reddederler. Şiddeti, direnmenin aracı olarak kullanıp kullanmama konusundaysa, anarşistlerin görüşleri birbirinden farklıdır. Şiddetsizlik ideali göz önünde tutulduğunda, anarşizmin, şiddet eylemlerini haklı kılacak ve mazur gösterecek bir gerekçeye sarılmaya öteki politik kuramlardan çok daha az yatkın olduğunu yinelememiz gerekir. Ama öte yandan bir yanda özgürlük kavramına sahip çıkılırken hemen yanı başında şiddetin uygulanması, özellikle şiddete başvurmama ilkesinin beraberinde getirdiği paradoksal bir zorunluluk gibi gözükmektedir. Çünkü anarşizmin antropolojik mantığında insan şiddete ve zora başvurmadan dayanışmacı bir toplum ve şiddetsiz bir düzen kurmaya doğal olarak yatkındır. Öteki yerleşik ve meşru şiddet bu özelliklerin hayata geçirilmesini önlediğine göre, buna yanıt vermek anarşistlerin görevidir. Birçok anarşiste göre, anarşist idealin gerçeklikten kopmasının nedeni çağa uygun olmaması ya da gerekli zihniyet dönüşümlerini gerçekleştirememesi değil sadece ve sadece şiddete dayalı devletin varlığıdır.

Tolstoy'a göre şiddetsizlik ideali, direnmek için de olsa anarşistlerin şiddet amaçlarına başvurma yollarını kapattığı gibi, devletin şiddet tekelinin gerekçelerinin benimsenmesini de dışlamaktaydı. Tolstoy her türlü şiddeti kesinlikle reddederek, bu yoldan anarşist çıkarsamalara ulaşmıştı. Devletin şiddeti de dahil olmak üzere her türlü şiddetin kökten reddi, aslında anarşistler için de şiddet sorununun en basit çözümünü oluşturmaktadır. Gelgelelim birçok anarşistin işlerini bu kadar kolaylaştıramadıkları besbellidir.

III. ANARŞİZMİN TOPLUMUN ORGANİZASYONUNA İLİŞKİN ALTERNATİFLERİ

"Devleti ele geçirirsen, o senindir, sen de onunsundur, ve artık sen yoksundur."

Alfred Döblin

"Yalnızca tepeden tırnağa yapılaşmış bir toplum devletin miraslarını devralabilecektir."

Martin Buber

Bundan sonraki bölümlerde anarşist geleneğin içinde yer alan bazı alternatif anlayışları tanıtıp, bunlardan çıkabilecek özgürlükçü perspektiflere dikkati çekmeye çalışacağız. Anarşist düşüncenin yeknesaklıktan uzak, düzensiz yapısı içindeki her bir kuramsal parçayı ayrıntısıyla ele almamız olanaksızdır. Biz daha çok önemli anarşist kuramcılar üzerinde, özellikle de yeniden değerlendirilip sahip çıkabileceğimiz güncelleştirmeye yatkın anlayışlar üzerinde yoğunlaşmayı düşünüyoruz.[1] Anarşizmdeki toplumsal organizasyona yönelik tasarımlarla ekonomik tasarımlar (Böl. III ve IV) kronolojik bir sıra içinde ele alınmayıp, birbirine yakın tasarımsal benzerliklerden ötürü birlikte ele alınacaklardır.[2]

Toplum kavramının anarşist düşüncedeki bütün öteki tartış-

maların girişini oluşturacak şekilde bir yorumunu yapabilmemiz için, Martin Buber'in yazılarına kısaca değinmemiz gerekmektedir. Buber *Ütopyanın İçindeki Patikalar* adlı kitabında öncelikle Proudhon, Kropotkin ve Landauer gibi anarşistlerin yazılarından yola çıkarak bir toplum kavramı geliştirmekte, bu kavram aracılığıyla da devlet ilkesini toplum ilkesinden ayırt etmektedir. Buber, insanların birlikte yaşayışlarının, ademi merkeziyetçi, çok çeşitli birlikler ve birleşmeler aracılığıyla sosyal yönden-yapılaştırılması olarak anladığı *"toplum ilkesini"*; egemenliğe dayalı, tahakkümcü-merkeziyetçi *"devlet ilkesi"*nin karşısına yerleştirir. Ancak anarşistlerin anlayışlarından farklı olarak, Buber'de devlet, bir "birlik ve bütünlük" sağlama işleviyle sınırlandığı ve toplumun çok yönlü bağlarını emerek, toplumu hiyerarşik bir düzene yerleştirmeye kalkışmadığı sürece, devlet ile toplum birbirlerini belirgin bir biçimde karşılıklı olarak dışlamazlar:

"İşin temelinin ne olduğuna karar vermektir sorun: Toplumun birliklerin birliği olarak yeniden yapılandırılması ve devletin birlik-bütünlük işlevine indirgenmesi mi ya da tersine belli bir biçim ve yapıdan yoksun toplumun, her şeye gücü yeten devlet tarafından emilmesi mi; sosyalist çoğulculuk mu yoksa sosyalist ünitarizm mi;..." (1950, 233)

Anarşizmde toplum ilkesi, devlet ilkesinden ayrı tutulduğu için, Buber'e göre kimi anarşist kuramlarda, devletçi-sosyalist ve marksist anlayışlardan belirgin biçimde farklı bir sosyalizm anlayışı da ortaya çıkmaktadır. Buber de anarşistlerin görüşüne katılarak, tıpkı toplum gibi sosyalizmin de devlet tarafından organize edilmesi olanaksızdır der.[3] Buber, Landauer'e dayanarak toplum kavramının içeriğini şöyle belirler:

"Bir halklar topluluğunun oluşturduğu toplum, tek tek kişilerden değil, toplum birimlerinden müteşekkildir. Ve sadece aile toplumu birimlerinden değil... tarz ve türleri, yapılanış biçimleri, kapsamları ve dinamikleri bakımından çok değişik toplumsal birimlerden ve gruplardan, sosyal çevrelerden, cemiyetlerden, kooperatiflerden, cemaatlerden (.....) oluşmuştur. Toplumlar yan yanalık durumundan çıkıp, biraradalık durumuna geçmek için çabaladıkları, aralarında her türden ve tarzdan birleşmeler ve bağlar

geliştirdikleri ölçüde, yani sosyal-federatif alanda, toplum özellikle etkisini ortaya koyar." (1950, 36)

Buber'i burada böylesine ayrıntılı alıntılamamızın nedeni, anarşizmi devleti yadsıyan bir kuram olarak, gerçekteki boyutlarından çok daha dar bir ölçüde kavramak isteyen anlayışın karşısında *anarşizmin yapıcı toplum kavramını* öne çıkartıp söz konusu darlaştırıcı kavrayışları önlemektir. Bazı anarşistlerin toplum anlayışlarını çıkış noktası olarak aldığımızda, anarşizmin devlet eleştirisini göstermek, analiz etmek ve bu anlayışların içindeki "olumsuz devlet saplantısını" çeşitli yönlerden eleştirmek mümkün olacaktır.

> *"Proudhon'un kendi kendini yöneten bir toplum temeli üstünde politik ve ekonomik federasyonu birbirine bağlama düşüncesi anarşizm teorisini bugüne kadar belirleyegelmiştir..."*
>
> Arnold Künzli

1. MERKEZİYETÇİ DEVLETİN FEDERALİZM ARACILIĞIYLA DAĞITILMASI - PROUDHON

Proudhon, olgunluk dönemi yazılarından "Federatif ilke üzerine" başlıklı yazısında, ekonomi kuramlarının yanı sıra toplumsal üretim ve siyasal alanda kendi kendini yönetme konusundaki tasarım ve projelerini de bir federalizm taslağıyla tamamlar. Bu bağlamda, geçerliliğini önce sadece ekonomik alanda sınırlı tuttuğu mutualizm [karşılıklı dayanışma] ilkesini, siyasal alandaki, merkezileşmeyi dağıtma anlayışının hizmetine sokarak siyasal birlikler kurma önerisine uygular:

"25 yıldan beri üzerlerinde çalışıp geliştirdiğim bütün fikirlerim, bu üç sözcükle özetlenebilir: tarımsal-endüstriyel federasyon. Bütün siyasal düşüncelerim de benzer bir formüle bağlanabilir: siyasal federasyon ya da ademimerkezileşme" (1963, 263)

Aynen iktisadi sözleşmelerde olduğu gibi, federasyon sözleşmelerinin de özgür, serbest katılım ilkesine dayanması gerekmektedir. Komünler birleşip, eyaletlere dönüşürse, komünlerin kendi

haklarını ve karar verme yetkilerini üstbirimlerine koşulsuz terk etmeleri gerekir. Proudhon *federasyon sözleşmesini* şöyle tanımlar: "İki taraflı, takasa yönelik, bir ya da daha fazla belli nesneye [konuya] ilişkin sözleşmedir. Bu sözleşmenin en temel koşulu, sözleşmeyi yapanların feragat ettikleri özerkliklerinin ve eylem yapma özgürlüklerinin, feragat etmediklerinden daha az olmasıdır." (1963, 232)

Federasyonun en küçük birimleri bile her zaman şeffaf olmalı ve temsili organlara gerek görmeden çalışabilmelidir. Bu birimlerin bir federasyon oluşturacak biçimde bir araya gelmeleri halinde, "merkezi güçlerin" imtiyaz ve yetkileri, daha önceden sözleşme aracılığıyla saptanmış olan feshedilebilir yükümlülükler ve çalışmalarla sınırlanmış olmalıdır. Federasyon büyüdükçe "merkezi güçlerin" temel birimler ve alt federasyonlar karşısındaki imtiyaz ve yetkileri de daraltılmalıdır. "Merkezi güçlerin" karar verici yetkilileri, alt birimlerce seçilip görevlendirilirler. Proudhon için geçerli temel ilke, toplumun olabildiğince fazla kararın merkezi olmayan yoldan alt temel birimlerce alınabilmesini olanaklı kılacak biçimde yapılaştırılmasıdır. Bu ilke, bölgeler arası federasyon birleşmelerini, hatta dünya çapında bir işbirliği topluluğunun kurulabilmesi olanağını dışlamaz. Eyaletlerin, "devletlerin" ve dünyanın temsilci organları, sınırlı karar verme imtiyazına sahiptirler; ama tüm kararlarında, ilkece, mevcut temel birimlere bağımlı değillerdir. Böyle bir sistem, alt düzlemin özgür ve bağımsız olması durumunda siyasal birimlerin koordine edilmesini mümkün kılar ve gerek ekonomik gerek siyasal görüşmelerin ve planlamaların gerçekleşmesini sağlayacak örgütsel, düzenleyici bir taban oluşturur.

Siyasal federasyon, katılanların o sıradaki çıkar ve ilgilerine dayanır: Bu çıkarlar, karşılıklı bir dayanışma zemininde denetlenir. Proudhon'un karşılıklı dayanışma ilkesi olan mutualizm görüşünde, bireyci anlamda bir takas düşüncesinin öğeleri de önem taşırlar: "... siyasal federasyonun kökeni, ne tek taraflı sözleşmeler, ne iyi niyet sözleşmesi ne de insansever kurumlar değildir; bu federasyon, karşılıklı yapılmış ve takasa yönelik sözleşmeye özgüdür." (1963, 260)

Proudhon, bireyci anarşistler ve Stirner, Mackay, Warren ve diğerleri gibi, bireysel çıkarların kendi kendilerini ve toplumsal bir-

aradalığı düzenleyici bencil rekabetlerini çıkış noktası olarak kabul etmeyip bireyler arasındaki sözleşmeye dayalı anlaşmaları, tarafları salt kendi bireysel çıkarlarının tatminini amaçlayan birer araç düzeyine düşürmeyen ve karşılıklı işbirliğini ve dayanışmayı ilke edinmiş birleşmeler olarak algılar.[4]

Proudhon, federal yapılı ideal toplumunu her ne kadar "anarşi" olarak adlandırırsa da, siyasal birimler için "devlet" tanımını kullanır. Bundan anladığı, tekler ve sosyal gruplar arasında, sözleşmeler üzerinden gerçekleştirilmiş bir kurumdur. Böyle bir devlet "... yasamacılık, kurumlaştırıcılık, yaratıcılık, atamacılık, en az da icra edicilik rolü oynar... Devlet kamu hizmetleri yapan bir girişimci değildir..." (1963, 234) Devletin "ulusal bankaları, kredi kurumlarını, sigorta kurumlarını" ayrıca eğitim kurumlarını, demiryollarını, postayı ve benzeri kurumları oluşturma girişimlerini başlattıktan sonra bunlardan elini ayağını çekmesi gerekir (1963, 235).

Proudhon, sonraki anarşistlerin aksine, bu türden "devletçi" kurumları federal bir sistemin çerçevesi içinde anarşi ideali ile bağdaştırabileceğini düşünür. Demek ki, Proudhon anarşiyi, egemenlik gücünün bölüştürülerek hizaya getirildiği bir durum, siyasal baskıdan ve merkezi devletten arındırılmış bir toplum; serbest, özgür insiyatiflere; kendi kendini yönetmeye ve bireysel çıkarların kendi kendilerini örgütlemelerine olanak tanıyan ve destekleyen serbest bir hareket alanı olarak algılar.

Proudhon'un devlet eleştirisi, Bakunin'de ya da günümüzdeki "anarşistler"de sık sık karşılaştığımız gibi, stilize edilerek devleti kötünün simgesine dönüştürmeye elverişli olmayacak kadar ince ayrıntılar taşıyan bir eleştiridir. Proudhon, devletin, daha çok belli başlı, ama canalıcı işlevlerini eleştirir ve alternatifler üretir. Proudhon'un derdi, devletin devrimci yoldan yıkılması değil, çok çeşitli ve gruplararası ilişkilerle yapılaşmış, yeni, ademimerkeziyetçi bir toplumun ağır ağır inşa edilmesidir.[5]

Bu bağlamda toplumun örgütlenmesi anlamında devletin işlevlerini, toplumsal işlevlere aktarmak anlamındaki yapısal dönüştürme, yani toplumsallaşma gerçekleşecektir. Proudhon, "devletin toplum içinde emilmesi"nden söz eder. (Nettlau, tarihsiz II, 145)

Böylelikle ilerde Landauer'in daha da açtığı bir düşüncenin izlerine önce Proudhon'da rastlıyoruz: Devlet öncelikle "mekânsal bir oluşum" ya da icra edici bir kurum olarak anlaşılmayıp, bireyler arasında kendi kendine belirlenmiş doğrudan serbest anlaşma ve uzlaşmaları engelleyen ve merkeziyetçi olmayan yoldan yapılaşmış, kendi kendini yöneten bir topluma ters düşen, tahakkümcü-merkeziyetçi bir düzenleme ilkesi olarak belirir.

Proudhon'un merkeziyetçiliğe ve tahakkümcülüğe yönelik eleştirisinin, tüm sosyal ve toplulukçu yanlarına karşın, bireyci-liberalist öğelerin damgasını taşıdığını da saptamamız gerekiyor. Öncelikle bireyin ve onun devlet karşısında yer alan mübadele sözleşmelerinin değerleri öne çıkartılmaktadır. Yoksa Buber'in verdiği anlamdaki bir "toplum kavramının" ipuçlarına rastlansa bile, Landauer'de gördüğümüz gibi, toplumun devlet karşısında daha değerli bir yere konması söz konusu değildir.

> *"Devlet bir ilişkidir, insanlar arasında bir ilintidir, insanların birbirlerine davranışlarının bir tarzıdır."*
>
> Gustav Landauer

2. DEVLET VE "KATMANLAŞMIŞ" TOPLUM – LANDAUER

Proudhon'un ve Landauer'in federalizm taslaklarını bir örgütlenme ve inşa modeli olarak birbirinden ayıran tek fark, Landauer'de merkezi olmama ve özerklik yanının Proudhon'dan daha belirgin ortaya çıkmasıdır. Landauer de federasyonu bir sözleşme olarak anlar; bu sözleşme "... en bireysel bireyciliğin ve en küçük birimler olan komünlerin yeniden doğuşu... sürecine dayanan ve bu komünlerden başlayarak dünya çapında yaygınlaşan bir sözleşmedir... yeryüzünde gelmiş geçmiş en büyük dış yapıdır, yaratılması zorunludur ve ayrıcalıklı katmanlar arasında yolu şimdiden döşenmektedir: Yeryüzü insanlığıdır bu. (...) O geniş kapsamlı şeyin inşa edilmesi şarttır; ve inşaya küçükten başlamak zorunludur..." (1978, 116)

Federatif yapılar, küçük birimlerin temeli üzerinde oluşurlar ve toplumun yapısının yeniden düzenlenmesini olanaklı kılarlar:

"Toplum, toplumların bir toplumudur; birliklerin birliği olan birlik; komünlerin toplamından oluşmuş bir topluluklar bütünü, cumhuriyetlerin cumhuriyetinden oluşmuş bir cumhuriyet." (1978, 131)

Landauer'in düşüncesinin Proudhon'un düşüncesine yüzeyde büyük ölçüde benzediği yer "*Tin ve Topluluk*" anlayışlarının ortaya çıktığı yerdir. Landauer'in tin kavramının, Proudhon'un mutualizminden ayrıldığı nokta, yararların karşılıklılığı ve mübadeleyi yönelten bencillik motivasyonunun Landauer'de gerilemiş olmasıdır. Böylece Landauer'in devleti reddetmesi, Proudhon'unkinden farklı bir boyut daha kazanır: Devlet, sadece yararsız olmakla kalmaz; özgür anlaşma ve uzlaşmalarla; komünal-ademimerkezi birleşmelerle yapılanmış bir toplumun gerçekleşmesini önlediği gibi, bundan da öteye "tinden" ve "kültürden yoksunluğun" da simgesidir.

Landauer, devleti, birleştirici "ruhtan" yoksun oluşu yüzünden insanlar arasındaki – Landauer buna "halk" diyor – "doğal" ve yerleşip "olgunlaşmış" ilişkilerin yerine adına "ulus" denen, birleştirip, aynılaştırıcı, yapay bir büyük organizasyonun keyfiliğini koyan, bir zorlama kuruluşu olarak tanımlar. "Katmanlaşmanın" yerine, başka deyişle, halktaki "ruh dolu" insanlararası ilişkinin yerine, gelenek ve görenekler yerine, ve karşılıklı dayanışma üzerine kurulu kurumlar yerine, Landauer'e göre merkezileştirme ve hiyerarşileştirme yoluyla daha önce ademimerkeziyetçi ortaklık ve sözleşme anlayışına göre çalışan toplum organizasyonlarını yerinden eden "tinden yoksun" devlet geçer. Devlet tahakkümü, yapılaşmış bir toplumsal organizmanın yerini alır. Landauer, bu anlamda toplum ile devleti, tine sahip olma ile tinden yoksunluğu birbirinden ayırt eder: "Tin'in bulunduğu yerde toplum vardır. Tin'sizliğin bulunduğu yerde devlet. Devlet tin'in kusurlu bir ikamesidir." (1978, 19)

Landauer, tin ve katmanlaşmış toplum, "tinsizlik" ve devlet kavramları aracılığıyla tarihsel toplumları birbirinden ayırt eder. Landauer'e göre "topluluk tini" toplulukları bağlayıcı gücünü yitirdiği yerde her zaman devlet güçlenmiştir. "Ruhsuzluğun ve tinsizliğin" gittikçe arttığı ve devlet baskısının yoğunlaştığı dönem-

lerde, insanlar parçalanarak köklerinden kopartılmış ve devletçe örgütlenmiş kitleler olarak yaşarlar. Topluluk tininin eksikliğini duyurduğu böyle dönemlerde – Landauer Yeniçağı ve Roma İmparatorluğunun yıkılışından az önceki dönemi tipik örnek olarak gösterir – tin, eleştirel bireycilik olarak ortaya çıkar ve tinden yoksun devlet ve kilise otoritesinin karşısına dikilir; eleştiri olarak yıkıcı ve ayrıştırıcı bir etki yapar ve böylelikle topluluk tinine dayanarak yapılaşacak yeni bir toplum dönemini hazırlar. (1974, 48)

Landauer bu eleştiri ve tinin bir yere bağlı olmama evresini "U-Topya" kavramıyla tanımlıyor. Ütopya kavramına karşılık gelen kavram Landauer'e göre "Devrim"dir; böyle bir duruma örnek, Aydınlanma çağıdır, böyle bir felsefe de Stirner'in bireyci anarşizmidir. Landauer bu aşamanın karşısına "Topya" (Topie) kavramını koyar. "Topya" evresi, tinin topluluk ruhu olarak yerini bulduğu evredir. (1974, 14-17) Geleceğin yapılaşmış toplumuna bir örnek sunma açısından baktığında, Landauer ortaçağı "Topya" olarak tanımlar, bu çağın karakteristik özelliği "... bir piramit ya da herhangi toplu şiddet yapısı oluşmasına yol açmaksızın, birbiri içine girmiş, birbiri üstüne katmanlaşmış özerklik ve bağımsızlıkların tümünün bir araya gelmiş olmasıdır." (1974, 43)

Landauer'e göre devrim, "maddi" bir olay olarak, toplumun "katmanlaşma" eğiliminin, hiyerarşik bir devletin karşısına çıktığı ve toplumsal yapılar ile şiddete dayalı devlet müdahalelerinin birbiriyle bağdaşmazlığının adım adım arttığı dönemlerde, "U-topik" eleştirinin, kolektif olarak gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir. Ama öte yandan maddi bir devrim hiçbir şekilde zorunlu değildir. "Tinden yoksunluk ve devletçi şiddet çağı, hem yeni döneme ayak uydurularak hem de ekonomi ve teknoloji alanında ortaçağdakinden farklı bir düzleme dayanılarak aşılacak, hiyerarşiden ve merkeziyetçilikten arınmış bir toplum, devleti yok edecek bir biçimde katmanlaşarak eskinin yerini alacaktır. Özgürlüğün ve birleşmişliğin sentezinden oluşmuş bu türden bir toplumu, ortaçağı 'yeniden canlandırarak' kurmak olanaksızdır."

Landauer birey, devlet ve toplum ilişkisinin anlaşılması için de şunları söylüyor: "Tekin, (devletçe örgütlenmiş) toplum karşısında kendi sınırlarına hapsedilmesi, toplum ile arasına sınır koy-

ması olarak anlaşılan bireycilik, sadece devletçi, yani tinden yoksun otoriter organizasyon biçimlerinin egemen olduğu dönemlerde ortaya çıkan bir durumdur. Ancak, böyle katmanlaşmış bir toplumda sosyal örgütler, tekin bireysel özgürlük gereksinmesine olumsuz etki yapabilirler."

Buna karşılık "katmanlaşmış" "tinsel" toplumlarda Landauer'e göre bireyin gerek bağlı olduğu kurumlarla gerekse öteki insanlarla olan ilişkileri, bir karşı karşıya gelme olarak değil de, beraberlik olarak ortaya çıkarlar; katmanlaşmış bir toplumla bütünleştirilmiş bireyler, böyle bir topluma karşı kendilerini dayatmak ve korumak ihtiyacı duymazlar. Bu anlayış doğrultusunda Landauer, insanın sosyalliğinde yalnızca bireyin ayakta duramama zaafının ortadan kalkmasını sağlayacak dengeleri algılamakla kalmaz; Landauer'e göre sosyallik bireylerin karşılıklı olarak her yönden birbirlerini zenginleştirip, birbirlerine katkıda bulunmaları anlamında *olumlu* bir birliktelik durumudur. Bu anlayış da bizi gene Landauer'in toplum kavramına ve devletin reddi düşüncesine götürür.

Landauer'in düşüncelerini izleyecek olursak, genelde devlet ya da daha doğrusu devletçi örgütlenme yapılarını zorunlu gören herhangi bir siyasal kuram; insanların sırf (olumsuz) bir nedenle, yani inatçı ve aykırı doğa koşulları karşısında hayatlarını sürdürebilme kaygısıyla böyle bir kuruma zorunlu olarak muhtaç oldukları varsayımına dayanır. Çünkü bu kuramlarda insanlar, doğaya karşı direnebilmek için, egemen, hükmedici bir düzenlemeye, yani devlete muhtaçtırlar. Landauer'se başka anarşistlerle birlikte bu görüşe katılmaz; ona göre insanların birarada yaşamalarının devletçe düzenlenmesi, lüzumsuz olmaktan da öteye, özgür uzlaşmalara dayalı ve ademimerkeziyetçi kendi kendini yöneten "katmanlaşmış" bir toplum düzeninin oluşumunu da engeller. Birçok anarşist, özellikle de sosyalist ve komünist yönelimliler, insanların birarada yaşamalarını ve toplumların oluşturulmasını, bireylerin yaşamlarını sürdürebilmek için zorunlu olarak başvurdukları bir çare olarak görmezler. Onlara göre insanın toplumsallığı, onun bir bakıma "doğal" sosyalliğinin bir sonucudur.

Landauer, devletin karşısına bireyi değil de (bireyin de içinde

yer alıp, kendisiyle bütünleştiği) yapılaşmış toplum (idealini) çıkartmakla, öteki anarşistlerden ayrılır. Landauer'e göre birey ile devletin karşı karşıya getirilmesi, devletçi, yapılaşmış bir toplumun, bireyi toplumla bütünleştirme yeteneğinden yoksun oluşunun ifadesidir sadece. Merkeziyetçi devlet ile bireyin iki kutup halinde asıl zıtlıkları oluşturdukları Proudhon'un "bireyci" anlayışından farklı olarak, Landauer'de toplum, kendine özgü bir nitelik kazanır. Katmanlaşmış toplum (sosyalizm ya da anarşi) özgür bireylerin tek tek eylemlerinin toplamı değildir. Gerçi katmanlaşmış toplumun düzeni ve yapısı özgür, gönüllü isteğe dayanır, ama tek tek özgür irade ürünü anlaşma ve uzlaşmalardan ibaret değildir.

Landauer'in, devlet-anarşi/sosyalizm kavramını özellikle Bakunin'inkinden, bir ölçüde de Kropotkin'inkinden farklı kılan yan, Landauer'in, devleti öyle bir devrimle ortadan kaldırılacak bir şey olarak kabul etmemesidir. Devlet de tıpkı sosyalizm gibi, insanların birbirlerine olan davranışlarının tarz ve biçimidir. Devlet, gerçekte insanlar arasındaki öteki (sosyalist, toplumsal) ilişkilerin serpilip gelişmesi ölçüsünde bertaraf edilebilir. Bu anlayışta bize ilginç gelen yan, devletçi yanı ağır basan bir toplumun en dış çerçevesinin içinde de sosyalist ilişkilerin kurulmasının, hatta egemenlik ilişkilerinin yerine yavaş yavaş sosyalist ilişkileri geçirerek "devletin emile emile toplumun içinde erimesi"nin Proudhon'a mümkün görünmesidir. Landauer daha çok, toplumun devletçe düzenlenmiş ve örgütlenmiş alanlarından geri çekilerek bu alanların devletsizleştirilmesini öngörüyordu; her durumda, yerleşim birimlerindeki kooperatiflerde "(kapitalizmin) dışına çıkılması"ndan ve "sosyalist ilişkilerin" başlatılmasından yanaydı. (Bkz. 1977, 120)

> *"Hatta o (devlet), iyiyi buyursa bile... iyi buyurulur buyurulmaz... kötülüğe dönüşeceğinden, onu çürütüp kirletir."*
> Michail Bakunin

3. KONSEYLER VE FEDERALİZM – BAKUNİN

Bakunin "hayat", "özgürlük" ve "ruh/tin" kavramlarının içeriğini kesinleştirmeden, bu kavramlara başvurarak devletin kökten orta-

dan kaldırılmasını ve parçalanmasını talep eder. Bakunin'in aşağıdaki çağrısı, salt yıkmaya yönelik radikal bir eleştiri olmaktan da öteye, aynı zamanda devrimci bir ilke olarak da anlaşılmalıdır: "Haydi öyleyse sırf bütün hayatın (açıklanması olanaksız ve hiç tükenmeden onu yaratacak) kaynağı olduğu için sonsuz ruha (tine) güvenelim. – Yıkma hazzı aynı zamanda yaratıcı bir hazdır;" (Aktaran Joll 1969, 42) Bakunin için yıkılması gereken şey en başta bir tahakküm biçimi, ekonomik sömürünün garantörü olan devlettir. Bakunin devlete duyduğu nefret yüzünden, bu alanda aklına analitik bir düşünce gelmeyecek kadar öfkeye boğulmuşa benzemektedir.[6]

Devlet kuramının yarattığı bu duygusal baskı, birçok anarşistin olumsuz bir devlet saplantısına batmasına yol açmıştır. Ayrıntılı, incelikli bir devlet eleştirisi yapmanın yollarını tıkayan bu türden yüzeysellikler Malatesta gibi kimi anarşistlerin de tepkisini çekmiştir: "Her defasında, hükümetin herhangi bir şeyden doğan ve onu meydana getiren ve ona itaat eden insanların birleşmiş güçlerine ve faaliyetlerine kendiliğinden bir şeyler katan ayrı bir güç olduğu önyargısına çatıyoruz. Ama doğru değil bu, tersine, insanlığın içinde olup biten her şey insanların kendilerince gerçekleştirilmiştir..." (1975, 84)

Bakunin'in sayısız epigram türü vecizelerini bir yana bırakıp, parça parça, bir bütünlükten yoksun açıklamalarına baktığımızda, onun devlet anlayışı, Landauer'in devlet anlayışından çok tarihsel materyalizminkine yakın görünür. Bakunin'e göre devlet, insan toplumunun gelişiminde zorunlu bir devreyi oluşturur. Devlet "... tıpkı başlangıçtaki hayvansal doğa ve insanların kafalarındaki dinsel konulardaki karışıklık kadar zorunludur. Ama devlet, kesinlikle toplum değildir, toplumun kaba güce dayalı ve soyut, tarihsel bir biçimidir." (Tarihsiz, 132)

Belli bir tarihsel andaki mevcut toplum, Bakunin'in açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, kendisinden meydana gelmiş olan bütün bireyleri belirler. (Tarihsiz, 134) Bu önermenin kesinliğinde ve kararlılığında, Bakunin – özgür iradenin yanı sıra entelektüel ve duygusal kavramaya da büyük bir önem veren ve insanları çevrenin ve ortamın etkilerine elikolu bağlı teslim olmuş varlıklar

olarak algılamayan Landauer'den çok marksist rakiplerinin ideolojisine yakın düşmektedir. Bireyin belirlenmişliği anlayışının kendi özgürlük tutkusuyla tam bir çelişki oluşturmasından Bakunin pek rahatsız olmuşa benzememektedir. Ayrıca Bakunin Marx ve Engels'in altyapı-üstyapı teoremine ve bu teoremin bilgi kuramı alanına giren sonuçlarına dayanan altyapı-üstyapı ilişkisini de diyalektik değil de mekanik bir ilişki olarak kavramışa benzemektedir. Bakunin'e göre "fikirler ve tasarımlar" kendi maddesel, toplumsal temellerinin "ideal (fikri) kopyalarıdırlar." "..Tarihteki bütün dinsel siyasal ve hukuksal gelişmelerin ekonomik gelişmenin nedeni değil de sonuçları" oldukları düşüncesini, kendisinin de belirttiği gibi, Marx'tan almıştır. (1979, 806)

Bakunin'de, Proudhon'da ipuçlarını ve ilk adımlarını bulduğumuz ve Landauer'de enikonu işlenen bir toplum kavramının eksikliğini duyoruz. Bakunin yeni anarşist toplumu da nispeten katı, hareketsiz ve yerli yerine iyice oturmuş bir düzenin sistemi olarak betimler. Bakunin bir toplumun kendinden hareketle kendi kendinin yapısını kurması ve bu toplumun üyelerinin merkeziyetçi olmayan bir yoldan kendilerini örgütlemeleri ve bölgeler üstü konularda işbirliği yapmaları gibi düşüncelerden habersiz görünmektedir. Sonuç olarak Bakunin'in federalizm projesi "tekbiçimli" bir projedir. Bakunin, devasa bir piramidi andırır organizasyon taslağı modeli sunarken, bu modelde, her bir birim arasındaki imtiyaz ve yetki bölüşümü kesinkes saptanmıştır. Sık sık hayatın kendiliğindenliğine güvendiğini vurgulamakla birlikte, özgür organizasyon biçimlerinin ve özgür bir "toplumun" oluşturulmasına hemen hemen hiç olanak tanımayan bir "özgürlük modeli" sunar. (Nettlau, tarihsiz, II, 34)

Örneğin Bakunin "Devrimci Kateşizm" de[7] Proudhon'un federalist organizasyon ilişkisini yeniden ele alır, ama dünya çapında aşağıdan yukarı "bir örgütlenme tasarımı" uğruna Proudhon'un, bireylerin ve sosyal grupların kendilerini sınırsız örgütlemeleri düşüncesini ihmal eder. Bakunin'in komploculuğu ve gizli cemiyetler için ayrıntılı örgütlenme planları yapma tutkusu,[8] komplocu olmayan, federalist örgütlenme biçimlerine de yansımışa benzemektedir. En azından bu varsayımımız, Bakunin'in federasyonların "aşağıdan yukarı" doğru kuruluşu çerçevesi içinde yetki ve imtiyaz

dağılımını belirlerken, bu dağılımı en ince ayrıntılarına kadar niçin şekillendirdiğini, federasyonun alt düzlemlerinin (örneğin "eyaletlerin") anayasalarının, "üst" düzlemdeki (örneğin ulusal) anayasaya, aynı şekilde eyalet mahkemesinin, ulusal mahkemeye niçin tabi olmak zorunda olduğunu açıklamamızı sağlar. (1979, 11)

Bakunin gizli cemiyetlerin organizasyonunu tanımlarken yaptığı gibi, hemen hemen aynı ayrıntıcı tutumuyla küresel bir federasyonun hiyerarşik yapısını betimler. Bu federasyon da "aşağıdan yukarı" doğru konseyler aracılığıyla örgütlenmiştir, ama Proudhon'un anlayışından farklı olarak "aşağıdaki" düzlemler, parlamentolarıyla, anayasalarıyla, komite ve mahkemeleriyle, "anayasalarının" merkezi içerikleriyle ve bölgeler arası sorunlarda, federasyondan atılma tehdidinin baskısıyla, "yukarı" düzlemlerin kararlarına katılmak zorundadırlar. Öyle sanıyorum ki, Bakunin bu "konseyler demokrasisi" anlayışı nedeniyle kuram üzerine bölük pörçük çalışmalarında ve Marksizm eleştirilerinde az çok net bir biçimde dile getirdiği kendi anarşist anlayışının çıkış noktalarında kendini yadsır duruma düşmektedir. Hatta Camus, "Bakunin'in tıpkı rakibi Marx gibi, Lenin'ci öğretiye yapı taşları taşıdığını" söyleyebilmiştir. (1969, 130)

> *"... yasanın önceden belirlediği, katılaşmış donmuş biçimlere karşı koyan, ama karmaşık ve değişik güçler ve etkiler arasındaki durmadan değişen, geçici dengenin içinde uyumu arayan bir toplum..."*
>
> Peter Kropotkin

4. KOMÜNALİZM VE FEDERALİZM – KROPOTKİN

Kitabın girişinde Kropotkin'in ("bilimsel") etik'inin, dolayısıyla da "karşılıklı yardımlaşma" antropolojisinin üstünde iyice durmuştuk. Bu etik ve antropolojinin üzerine kurulu alternatif bir ekonomiye ilişkin düşünceler, gene değindiğimiz gibi, Bakunin'inkilerden ayrılmaktaydılar. Çünkü Kropotkin anarşist bir toplumu, değişken, çok katmanlı ağ gibi örülmüş ve durmadan farklılaşan bir düzen olarak tasarlamaktaydı; bu düzenin içinde, değişmeyen, sağlam örgütsel ve kuramsal çerçevelere ihtiyaç

yoktu. Anarşi Kropotkin için hiyerarşik olmayan, kendi kendini ayarlayan bir düzendi. Bu toplum modelini girişte antropolojik temelleriyle birlikte tanıttığımız için, burada Kropotkin'in devlet eleştirisine ve toplum kuramına değineceğiz.

Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmada ve gönüllü uzlaşmalarda, bireysellik ve sosyalliğin, bencillik ile dayanışmanın birbirlerini dışlamayıp, birbirleriyle birleştikleri anarşist bir toplumun ilkelerini buluyordu. Sadece bireysel ve grupsal çıkarların savunulması ve korunmasını öngören dayanışmacı, karşılıklı yardımlaşma ilkesine dayalı bir işbirliği sayesinde, insanların çok çeşitli ihtiyaçlarına yanıt vermek mümkündü. Bunu sağlamanın organizasyon düzlemindeki önkoşulları, ademimerkeziyetçi karar mekanizmaları ve bir işbirliği gerektiren konularda devreye girmesi gereken bölgeler üstü federasyonlardır.

Kropotkin'e göre devlet kısmi eğilimleri ortadan kaldırmaya çalışır, işçilerin ve köylülerin kendi örgütledikleri birleşmeleri yasaklar ve kendi hiyerarşik yapılarını bütün toplumsal alanlara yerleştirmeye çalışır: "Devlet içinde devlete hayır!" "Devletin kuralları birbirleriyle özel bir bağları olmayan ve ortak bir sıkıntı duyduklarında hükümete başvurmak zorunda bulunan gevşek, bağımsız bireylerden oluşmuş yığınları temsil ederken, devlet, kilisesiyle el ele kamu işleriyle uğraşmalıdır" (1975, 208)

Bir yanda atomlaştırılmış, bir başlarına hareket eden insanlardan oluşmuş kitle, karşı yanda bu insanların ona bağımlı bir konumda bulundukları devlet; Kropotkin tarihsel süreç içinde bu ilişkinin oluşturduğu konuma karşı bir eğilimin ortaya çıkacağına inanmaktadır. Devlet, insanların çok çeşitli sosyal, maddi ve kültürel ihtiyaçlarına artık cevap verememektedir ve "insana özgü bir organizasyon biçimi olarak çoktan ömrünü doldurmuştur" (1978, 16) Devlet gücünün alaşağı edilmesi eğilimleri, Kropotkin'e göre, işbirliğinin ve dayanışmanın yeni yeni ortaya çıkan biçimleri içinde hazırlanmaktadır, öyle ki "karşılıklı yardımlaşma" ilkesinin, çok çeşitli özgür uzlaşma ve anlaşmalardan kurulu bir toplumun içinde gerçekleşeceği tarihsel çağı "hiçbir şey" önleyemeyecektir. Bu türden toplumsal organizasyonlar Kropotkin'e göre tarihte örtük biçimde zaten vardırlar; ve bunlar iki karşıt eğilimden birini

oluştururlar. Bu organizasyonlardan birinin içinde, yaşamın bütün alanlarının federatif özellikli kooperatiflere ve komünal anlayışa dayalı bir yapılaşmasıyla, karşılıklı yardımlaşmanın dayanışma ilkesi gerçekleşmişken, buna karşıt eğilimin belirleyici nitelikleri, merkeziyetçilik, sömürü ve devlet egemenliği olmuştur:

"Tüm kültür tarihimiz boyunca iki gelenek, birbirine karşıt bu iki akım sürüp gitmiştir; Roma geleneği ile halkçı gelenek, imparatorluk geleneği, otoriter gelenek ile özgürlükçü gelenek (...) Biz, on ikinci yüzyılda insanları kendi özgür insiyatifleriyle ve gerçekleştirilen serbest anlaşmalarla ve çıkar gruplarının özgür federasyonu temelinde örgütlenmeye iten akıma katılıyoruz." (Tarihsiz, 44)

Bu tarih yorumunda, devlet örgütlerinin otoriter biçimlerine karşı Landauer ve Buber'in verdikleri anlamda yapılaşmış bir toplum kavramı çıkartılmaktadır. Ancak Proudhon'un bireyci-liberalist (meta) mübadele düşüncesi, Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma ilkesi aracılığıyla, çok daha sosyal ya da sosyalist bir boyut kazandığından, Kropotkin'in toplum kavramı, Proudhon'unkinden ayrıldığı gibi, tarihte ilerleme olduğuna inanan iyimser yorumuyla ve bu yorumu sözümona doğabilimsel temelde açıklayan girişimleriyle, Landauer'inkinden de ayrılır.

"Seçmenlerin çoğunluğunca seçilmiş olanların, çoğunluk yönetimidir."

Errico Malatesta'nın demokrasi tanımı

5. ANARŞİSTLERİN PARLAMENTER DEMOKRASİ ELEŞTİRİLERİ ÜZERİNE

Devlet konusundaki kuramsal çabaları devletin toptan reddiyle özetlenebilecek kimi anarşistler, diktatör ve faşist devletler ile, parlamenter-demokratik devletleri aynı kefeye kolaylıkla koyabiliyorlardı. Bütün bunların sonucunda, anarşizmi alımlamaya ve değerlendirmeye dönük çabalar içinde, anarşizmin devlet egemenliğine ve tahakkümüne yönelik geniş kapsamlı eleştirisinin amacı, devletin öylece olumsuzlaşıp reddedilmesi olarak yorumlanmıştır. Halbuki anarşizm anlayışını devleti reddetme anlayışına indirge-

yen tutum, bütün anarşistlere özgü değildir. Devleti reddetme tavrının dogmalaşarak katılaşması ve anarşistlerin "siyasetten uzak durma" konusundaki esneklikten uzak, ödünsüz tavırlarının, işçi partilerinin parlamentoda siyasal özgürlükler ve daha iyi maddi yaşam koşulları sağlama mücadelesindeki başarıları karşısında (işçi hareketi içinde) savunulmasının oldukça güçleşmesi anarşistlerin, işçi hareketi dışında bırakılıp yalıtılmalarına yol açmıştır.

Devlet ve parlamentodaki siyasal mücadele konusundaki bu ödünsüz tavırlarına karşın devrim durumlarının ortaya çıktığı yerde, anarşistlerin uzlaşma ve ödünlere hazır ve açık olduklarını da belirtmek gerekir. İspanya İç savaşında anarşistler Katalonya'daki halk cephesi hükümetine katılmışlardı. Landauer Münih'teki kısa süreli Konsey Cumhuriyetinde Alman Sosyalist Partiler Birliğinin listesinde aday olarak yer almıştı. Kısacası anarşistler mevcut duruma ayak uydurmasını bilmişler ve kimi durumlarda tasarımlarını gerçekleştirebilmek amacıyla siyasal seçimleri bile kullanmışlardır.

Bu türden uzlaşmalar, devlet eleştirisinde değişikliklere gidilmesini önkoşul haline getirmiştir. Örneğin anarşist ve sendikacı Rocker, devlet eleştirisinin bütün radikalliğine rağmen, devleti kötünün simgesi olarak mutlaklaştırmamıştır. Bu tutumu ona, belli özgürlük haklarını tanıyan bir burjuva demokratik devlet sistemi ile otoriter ya da faşist devletler arasında ayrım yapma olanağı vermiştir. (1980, cilt 2, 22)

Propaganda ve kitleleri aydınlatma yoluyla toplumsal değişimlerin başlatılabileceği, bu türden değişimlerin hiçbir şekilde ekonominin iç yasalarının sonuçları olarak, kendiliklerinden ortaya çıkmayacağı yolundaki anarşist anlayış, demokratik devletlerdeki basın ve toplantı özgürlüğünün sağlayacağı olanakların önemini iyice artırmaktadır; ama öte yandan bu olanakları sunan devlet ideolojisi ve yurttaş anlayışı, devlet tahakkümünün önemli birer parçasıdırlar. Demek ki demokratik devletler, propaganda ve aydınlatma faaliyetlerine belli bir serbest alan tanırlar; gelgelelim bireylere tanınan bu özgürlükleri ve kısmi siyasal hakları kullanarak, daha doğrusu onlardan yararlanarak, gerektiğinde bireysel özgürlükleri ve çıkarları, genelin çıkarını savunma iddiasındaki dev-

letin çıkarlarına tabi kılmanın meşruluk zeminini de hazırlarlar. Anarşistler de, kitle demokrasilerinin, özellikle de merkeziyetçi bir biçimde örgütlenmiş olanların, bireylerin çıkarlarını optimal düzeyde savunabilecekleri iddialarının karşısına çıkarlar.

Devletle ve parlamentarizmle uzlaşmaya hazır olma konusu her ikisi için de bir tabu olma özelliğini korumakla birlikte gerek Malatesta'nın gerekse Kropotkin'in devlet ve parlamento konusundaki tavırları birbirinden farklıdır. Örneğin Malatesta, kendisi için demokrasi mantıken halkın egemenliği değil de, ancak ve ancak "halkın çoğunluğunun azınlık aracılığıyla yönetimi" (1980, 181) anlamına gelebileceğinden, parlamenter demokrasiyi reddeder. Maletesta'ya göre "demokrasi" kavramı, halkı oluşturan tek tek kişilerin tümünün arasında fikir ve oybirliği bulunduğu yolundaki yanlış varsayımdan hareket etmektedir. Hatta "halkın çoğunluğunun" azınlık aracılığıyla yönetimi ifadesi de yanlıştır; çünkü halk bizzat yönetmeyip bu yetkiyi temsilcilere devretmiştir. Malatesta'ya göre bir demokrasi "seçmenlerin çoğunluğunca seçilmiş olanların çoğunluk yönetimidir" (1980, 182)

Malatesta, alternatif olarak şu çözümü önerir "Her bir tekin kendi iradesini, kendi fikirlerini ve kendi ihtiyaçlarını geçerli kılmasına olanak tanıma anlamında bir halk yönetiminden gerçekten de yana olan kimse, ister çoğunluk olsun, ister azınlık, kimsenin, ötekiler üzerinde tahakküm kurmasına olanak tanımamalıdır: anlayacağınız; böyle kimseler zorlamacı bir organizasyon olan hükümet biçiminin [yönetim biçiminin] ortadan kaldırılmasını, yerine ortak çıkarlara ve hedeflere sahip olan herkesin özgür organizasyonunun geçirilmesini istemelidir" (1980, 182)

Parlamenter demokrasinin, ihtiyaçların o zengin çeşitliliğinin giderilmesine ve insanların kendi kendilerini belirlemesine karşı işleyen bir tahakküm biçimi olduğunu ileri süren Malatesta'nın bu eleştirisinin yanı sıra, Landauer ile Kropotkin de, parlamentodaki halk temsilciliğinin, devletçi her yönetim gibi, kendi işlevlerini durmadan genişleten ve gerek bireylerin gerekse sosyal grupların özgür insiyatifini boğan bürokrasiler oluşturma eğilimleri taşıdıklarını ileri sürerler. Kropotkin devletçi-bürokrat imtiyaz ve yetkilerin, böylesine genişlemesiyle eninde sonunda, "beşikten mezara"

"bütün yaşamsal alanların" "yüksek makamın gözetimi altına" gireceğini iddia eder. (1978, 97) Devletin toplumsal ve bireysel yaşama alanlarına kadar yayılacağı öngörüsünün yanı sıra Malatesta'nın parlamenter temsili sisteme yönelttiği eleştiri; anarşizmin devlet eleştirisini somutlaştırmaktadır. Devlet kavramıyla birlikte devlet eleştirisinin de değişikliğe uğraması, Proudhon ve Kropotkin'in kıyısından köşesinden değindikleri ve nihayet Landauer'in iyice geliştirdiği toplum kavramının geliştirilmesiyle birlikte mümkün olmuştur. Toplum konusundaki farklı bir anlayış, özgürlükçü, dayanışmacı ve çok katmanlı yapılanmış bir toplumsal düzenin formülasyonunu geliştirmemizi ve genel bir egemenlik eleştirisini, "olumsuz devlet saplantısı"nın yerine geçirmemizi; ayrıca da günümüzdeki demokratikleştirme ve devletsizleştirme projelerine yaklaşmamızı kolaylaştıracaktır.

"Alman kralı olsam bütün bunları ve daha fazlasını yapardım!"

Rio Reiser (şarkı sözü)

"Ancak eksiksiz yapılaşmış bir toplum devletin mirasına konabilecektir."

Martin Buber

6. ANARŞİZMDEN ÖZGÜRLÜKÇÜ PERSPEKTİFLER: YAPILAŞMIŞ TOPLUM

Bu ve sonraki iki bölümde anarşist kuramlar içinde değinegeldiğimiz tasarımlarla ilintili olarak, anarşist düşüncelerden çıkartılıp geliştirilebilecek bugün için önemli birkaç perspektifi anahatlarıyla sunmak istiyoruz. Ama bunu yaparken mevcut kapitalist -devletçi topluma alternatif olabilecek ayrıntılı karşı projeler sunacak ya da somut dönüştürme projeleri önerecek değiliz. Asıl amacımız daha çok, anarşist düşünceden yola çıkarak ve kitabımızın adının çizdiği program doğrultusunda "daha az devlet ve daha çok topluma" giden yollara değinip toplumu devletsizleştirme ve devleti toplumsallaştırma aracılığıyla egemenlik ve tahakkümün nasıl yıkılabileceğini, aynı anda da bireysel özgürlük alan-

larının genişletilerek sosyal adaletin nasıl hayata geçirilebileceğini göstermektir.

a) Toplumun devletsizleştirilmesi

Birçok devrimci anarşistin başlıca talebi olan devlet mekanizmasının hemen parçalanması talebinin, bugünkü Batı ve Doğu sanayi toplumlarında hayata geçirilmesi olanaksızdır. Dolayısıyla da böyle bir amaç peşinde koşulmaması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü mevcut toplumun içinde, o toplumun egemenliğe dayalı devletçi organizasyonunun yerine geçebilecek özgürlükçü sosyal yapılar geliştirilmediği sürece, büyük tarihsel devrimlerin de gösterdiği gibi, yıkma eylemleri büyük bir olasılıkla iktidar ve güç sahiplerinin yer değiştirmesinden öte bir amaca hizmet etmemektedirler. Zaten devlet, mevcut toplumda önemli işlevler yüklenmektedir ve öyle bir çırpıda kaldırılıp bir yana atılamaz.

Ama bu tahakkümden arındırılmış (ya da tahakkümü zayıflatılmış) toplum yapıları daha önceden geliştirilip hazır edilmeden devletçi önlem ya da yasaların çoğundan vazgeçemeyeceğimiz anlamına da gelmez. Özgürlükçü perspektifler, yurttaşın attığı her adımın denetlenip izlendiği totaliter "güvence-devleti"nin engeli oldukları gibi, devletçi bir okul ve eğitim isteminin de yolunu tıkarlar.

Özgürlükçü bir perspektifin içeriği "şeffaf insan değil "şeffaf yönetimler" ve "şeffaf kurumlardır". Devletin, onu eleştiren yurttaş karşısında güvenceye alınması değil, tersine, insanın devlet müdahaleleri karşısında güvenceye kavuşturulması; insanın devlet tarafından denetlenmesi değil, devletin devletsizleştirilip toplumsallaştırılması; bürokrasinin ve sosyal kurullarının, işletme ve sanayi kuruluşlarının; ilgili, muhatap kimselerce denetlenmesi, özgürlükçü perspektiflerin özünü oluşturur.

"Daha az devlet", toplumun devletsizleştirilmesi perspektifinden ele alındığında, en başta devlet müdahalelerinin, denetimlerinin ve düzenlemelerinin geriletilmesi, ama öte yandan da devletin belli inanış ve düşünceleri yerleştirmekten, yani "zihinsel yönlendirici" işlevine soyunmaktan vazgeçirilmesi, devletten arındırmanın bir parçası olarak belirir.

Burada anahatlarını belirleyeceğimiz perspektifler içinde, anarşist düşüncenin temel amacı olan – bir birey olarak insanın kendi hayatını belirleme olanağının büyük ölçüde ona bırakılması – hedefi bugün hâlâ kollanacaksa toplumun devletsizleştirilmesi tasarımlarına tamamen aykırı bir biçimde devletin, bireyin hayatına müdahale etmeye devam ettiğini belirtmemiz gerekiyor. Bu türden etkili müdahalelerden biri, askerlik hizmetini ya da bunun yerini tutacak hizmetlerden birini gerçekleştirme zorunluğudur. (Savaş ilan etme ve savaş yönetme hakkını tamamen bir yana bırakıyoruz.)

Mecburi eğitimin ortadan kaldırılması ve devlet okullarının sayıca gitgide azaltılması, "toplumsal" alanda önemli yeniden biçimlendirme olanakları sağlayabilir (Bkz. V. Böl.) Görüldüğü gibi, anarşistlerin devleti toptan reddetmeleri tavrını eleştirirken, devletin bireysel hayata müdahalesinin uzantılarına ve boyutlarına ciddi bir biçimde dikkati çekecek bir tartışma başlatılabilir. Öyleyse bu bağlamda devletin çeşitli işlevlerinin tartışılması gereklidir. Değişik şiddet yollarına başvurmadan, devlet şiddetinden ne ölçüde kaçınılabilir? sorusu da yanıtını bu tartışma içinde bulabilir.

Özgürlükçü perspektiflerin tartışılması çerçevesi içinde, "toplumsal" yapıların yeniden inşası amacıyla bireysel ve kolektif yarara dönük, daha geniş ve büyük serbest hareket alanları oluşturmak için, yani "daha az devlet" için, *devletçi, kurumsal etkileme alanlarının daraltılması* boyutunun yanı sıra, *devletin toplumsallaştırılmasına çalışmak için*, "daha çok toplum" talebini de "daha az devleti" tamamlayıcı bir talep olarak öne çıkarmak gerekmektedir.

b) Devletin toplumsallaştırılması

Proudhon'un mevcut ilişkileri "*devleti toplumun içine emdirerek*" dönüştürme düşüncesi, devletin toplumsallaştırılmasını hedef alan özgürlükçü boyutu da gayet iyi ifade etmektedir. Bu düşüncede devletçi- tahakküme dayalı yapıların, tahakkümden arındırılmış (ya da tahakkümü zayıflatılmış) yapıların içinde eritilmesi amaçlanmaktadır. Devletin "emilmesi", Proudhon'da da, geniş ölçekli karar yetkilerinin tabana aktarılmasını sağlayacak bi-

çimde toplumu merkeziyetçi olmayan federal bir organizasyona dönüştürerek sağlanmalıydı. Böylelikle Buber'in Landauer'e atfen "yapılaşmış" toplum dediği şey gerçekleştirilebilirdi: Çok yanlı, kendi aralarında ve yanyana katmanlaşmış cemiyetlerden, komünlerden, bölgesel birimlerden ve bölgeler üstü federasyonlardan oluşmuş hiyerarşik olmayan bir ilişkiler sistemi.

Devletin toplumsallaştırılması konusundaki özgürlükçü görüşlerin içinde yer alabilecek toplumun (yeniden) komünleştirilmesi (Bookchin 1985 *b*) görüşü de büyük bir önem taşımaktadır. Sadece Yunan Polisi'nde değil, (kısmi bir kendi kendini yönetime birkaç örnek vermek istersek) ortaçağın köy komünlerinde, Ekim devrimine kadar Rus köy komünlerinde (Mir) ve 19. yy.'da ABD'deki *Communities* adı verilen kuruluşlarda, merkezi olmayan, kendi kendini yönetmenin ve kendi kendini belirlemenin değişik biçimlerini buluruz. (Schibel 1985) Kropotkin de *Hayvan ve İnsan Dünyasında Karşılıklı Yardımlaşma* adlı kitabında pratikte uygulanmış bu türden merkeziyetçi olmayan kendi kendini yönetme biçimlerine dikkati çeker.

Ancak, yukarıdaki örneklerin uygulamadaki sınırlarını belirleyebilmek için, örneğin Yunan Polisi'nin kendi kendini yönetimine ancak özgür erkeklerin, yani tam yurttaşların nispeten küçük bir bölümünün katıldığını ve ortaçağın köy komünlerinde de sadece erkeklerin oy hakkı bulunduğunu anımsatmak yeter. Ancak bu toplumsal temel birimlerin imtiyaz ve yetkileri yer yer çok genişti. Yunan Polisi siyasal yönden tamamen özerkti. Ortaçağın köy komünleri belli bölgelerde kendi kendilerini yönetirlerdi; kendi mahkemeleri, sosyal kurumları vardı. Köyün memurlarını ve papazını kendileri seçerlerdi ve sadece genellikle köyden çok uzakta oturan ve köye doğrudan etkisi bulunmayan[11] bir tımar sahibine vergi ödemekle yükümlüydüler. ABD'deki ilk Communiti'ler, önceleri pratikte siyasal yönden özerktiler; ancak yetki ve imtiyazları, direnmelerine karşın, giderek sınırlandı. Sanayi devrimiyle ve merkeziyetçi bir anlayışla yapılaşan ulusal devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, yerel, aynı zamanda sosyal ve ekonomik yönden bağımsız birimlerin sınırlanması eğilimi günümüze kadar artan bir hızla sürmüştür.

Kısmi özerk yönetimin ve düzenlemelerin, gittikçe genişleyen devlet müdahaleleriyle ve ekonominin merkezileştirilme sürecinin etkisiyle geriletilmesi, özerk ve bağımsız kapasiteleri yıkmış; kültürel düzlemde bir tekbiçimleşmeye ve aynılaşmaya yol açmıştır. (Gorz 1980, 38) Merkeziyetçi olmayan kendini düzenleme ilişkilerinin yerini merkeziyetçi, dıştan belirlenmiş bürokratik ilişkilerin aldığı ve bu ilişkilerin "otoriter aracılar" tarafından (Landauer) zorla dikte edildiği devletleştirme eğilimlerine karşıt bir süreç, "devletin, toplumun içine emdirilmesi" süreci, yani "otoriter" aracının doğrudan özgür uzlaşmalarla, "tabanda aktif demokratik" yollardan seçilmiş hatta serbest anlaşmalarla belirlenmiş aracılar ile yavaş yavaş yer değiştirmesi olabilir. Böyle bir süreç temelde demokratik ve kendi kendini yöneten bir toplumun (yeniden) yapılandırılması anlamına gelecektir.

Devletin, toplumun yeniden yapılandırılması yoluyla bu şekilde toplumsallaştırılmasının önemli bir öğesi, komünlerin kendi kendilerini yönetmeleri olabilir.[12] Toplumsal temel birimler olarak komşu birimler kurulabilir ve bu birimler fazla karmaşık olmayan sınırlı büyüklükteki sosyal grupların çıkarlarını temsil edebilecek komşu birim temsilcisi konseyleri seçebilirler. Özellikle komünal ve bölgesel alanlarda doğrudan demokratik karar organlarının ve buyrukçu mandat'ların uygulanması da uygun olabilir. Böylece siyasal partilerin etkilerinin de geriletilmesi olasıdır. Örneğin Fromm, yeni iletişim sistemlerinin yardımıyla nispeten çok kısa sürelerde ve bürokratik yollara sokmadan insanları doğrudan kendilerini ilgilendiren kararlara katmanın olanaklarına dikkati çekmektedir.[13] Burada sadece ipuçlarına değindiğimiz toplumun "komünleştirilmesi" olanağına ilişkin perspektiflerin, kamu yönetim birimlerinin köklü bir biçimde demokratikleşmesi ve bürokrasiden arındırılması süreçleriyle tamamlanması gerekmektedir. Bu süreçler de ekonomik ve sosyal alanlardaki demokratikleşme süreçleriyle ve kendi kendini yönetme çabalarıyla aynı bağlam içinde ele alınmalıdırlar.

Anarşist kuramlarla ilintisini koruyan özgürlükçü bir perspektif, amaçlanan toplumsallaşmayı komünal alanın oluşturulmasıyla sınırlı tutamaz. Büyük ölçüde devletçi anlayışa dayalı Batı ve

Doğu sanayi toplumlarında, tahakkümün yıkılmasını hedefleyen temel özgürlükçü talep, en başta hâlâ mevcut, özerk kapasitelerin son kalıntılarını taşıyan alanları da devletleştirmeye çalışan merkeziyetçi çabalara da karşı çıkmak mecburiyetindedir. Çünkü merkezileştirme eğilimleri, bu alanlarda egemenliğin, kendi "emperyalist" taleplerini hem içe hem de dışa karşı geçerli kılabilen otoriter devletlerin ellerinde toplanmasına yol açmaktadır.

Böylelikle dünya savaşlarının sürdürülebilmesi mümkün olmakta, sevimsiz ilan edilen etnik azınlıklar zorla entegre edilmekte ve bölgesel kültür farklılıkları ve özgürlükler "uluslaştırılmaktadır."

Toplumların militaristleştirilmesi ve tarihin görmediği boyutlarda silahlandırılması, devletçi-merkeziyetçi toplumlarda rahatlıkla mümkün olmakta ve otoriter yapıların ve merkezileştirme eğilimlerinin güçlendirilip yerliyerine oturtulmasına katkıda bulunan teknolojiler geliştirilip durmaktadır. (Atom devleti deyimi bu süreçlerin bir ifadesidir.) Şovenist eğilimler desteklenerek (Almanya'da bile politikacılar son zamanlarda yurtseverlikleriyle övünür olmuşlardır), merkezileştirmenin yabancılaştırıcı etkilerini ideolojik bir örtüyle gizlemeye yarayan aidiyetlik, birliktelik duyguları üretilmektedir.

Proudhon'dan bu yana anarşistler şovenizme karşı çıkıp merkeziyetçi ulusal devletlerin oluşturulmasını eleştirmişler ve bu eğilimlerin karşısına önleyici birer unsur olarak bölgesel, yerel kültürlerin ve geleneklerin korunup geliştirilmesi gerekliliğini, ama en başta federasyon tasarımını çıkartmışlardır. "Sol" kampta da "yurt" ve "bölgecilik" kavramlarının olumlu içerikleri keşfedilmiş ve aklanmış olmakla birlikte, solun dikkatleri daha çok kültürel ve sosyal alanda yoğunlaştığından, bölgecilik ve federalizm anlayışından hareketle merkeziyetçi tahakküme yöneltilebilecek bir eleştiriye sol yabancı kalmaktan kurtulamamıştır. Federal Alman Cumhuriyetinde federalizmin içinin oyulup boşaltılmasının yanı sıra, genelde "yasal yönden güçlü bir" Birleşik Avrupa'nın yaratılması hedefinin büyük ölçüde benimsenmiş olması, merkezi olmayan yapılar üstüne kurulacak bir federalizmin, merkeziyetçi tahakküme yönelik bu eleştirel boyutunu unutturmaya

çalışıyora benzemektedir. Geleneksel "Demokratik merkeziyetçilik" anlayışı, geçmişte olduğu gibi bugün de kurtuluşun ve özgürleşmenin çaresi olarak görülmektedir. Bu nedenle, merkezi olmayan yapılara görünürde değer veriliyor gibi yapılması, mevcut merkeziyetçi yapılar çerçevesi içinde, ademimerkeziyetçi yapıların sadece düzeltici ve bütünleştirici işlevlerini etkin kılma amacına yöneliktir diyebiliriz; federalizm fikrinin egemenlik eleştirisine yönelik itici gücü ne yazık ki yitmeye yüz tutmuştur.

Kısacası, komünal ve bölgesel karar verme imtiyaz ve yetkilerinin ve bunların yeniden biçimlendirilmesi olanaklarının genişletilmesi yönündeki talep, merkeziyetçi devlet düzeninin yapısının federalist bir toplum düzeni yapısına dönüştürülmesi perspektifine kadar genişletilememektedir. Ancak günümüzde sık sık ortaya atılan merkezileştirmenin dağıtılması, demokrasiyi tabana yayma ve tabanın aktif katılımını sağlama talepleri, anarşizmin federalizm projelerine dikkatimizi yöneltmemizin gerekçesi olabilirler.

Kuşkusuz kimi anarşistlerin sandıkları gibi bir komünün – dış politika da dahil olmak üzere – her alanda tamamen bağımsız hareket edebileceğini düşünmek gerçekçi değildir. Özgürlükçü bir perspektifin çerçevesi içinde mevcut devletlerden çok daha küçük toplumsal birimlerin siyasal alanda bağımsızlaşması gerekmektedir; çünkü ancak bu türden geniş bir ademimerkeziyetçi hareket sonucunda, "halk-çoğunluğu" ya da "oy demokrasisi" denen şeyin ötesine geçip aktif tabanlı demokrasi ve kendi kendini yönetim anlayışlarının da ideolojiye dönüşmesi önlenebilir.

Siyasal yönden bağımsız sosyal birimler özerkliklerini koruyarak, özgür anlaşmalar ve uzlaşmalar temeli üzerinde işbirliği yapmalı ve değişik amaçlar doğrultusunda, önceden belirlenmiş süreler içinde aralarında federasyonlar oluşturmalıdırlar. Egemen devletçi yapıların toplumsallaşması, komünal düzeyde konsey temsilciliklerinin oluşturulması yoluyla mümkün kılınabileceği gibi, bu durumda bölgesel ve bölgeler üstü siyasal kararların organizasyonu, komünal biçimde olmayabilir. Sözgelimi bu temsilcilerin belli koşullar altında her zaman azledilebilecekleri ve çok önemli kararların plebisit yoluyla alınabildiği bir parlamenter demokrasi biçimi de düşünülebilir.

Bu arada, farklı temsilciliklerin, dolayısıyla karar verme düzeylerinin söz konusu olduğu yerde, değişik temsil etme sistemlerinin uygun olup olmayacağını düşünmek gerekir. Örneğin tam katılımlı toplantılar (meclisler) birbirine komşu birimlerin en alt düzeyinde kararlar alabilirler ve ara sıra, duruma göre alınan kararları temsil edip savunacak delegeler seçerler. Belli bir dönem için seçilmiş konseyler, gerek komünal, gerekse bölgesel düzlemde seçmenlerinin çıkarlarını savunurlar, ama kendileri buyurucu mandata tabidirler; bunların yanı sıra bölgeler üstü alanda, yani siyasal bakımdan özerk birimlerin yer aldığı düzlemde, siyasal partilerden seçilmiş olan temsilciler, bir parlamenter demokrasi biçiminde, plebisit yoluyla sınırlanmış, geniş karar verme imtiyazlarını kullanabilirler. Böylelikle söz konusu kimselerin her siyasal kararı bizzat doğrudan alması durumunda gerçekleşmesi olanaksızlaşacak bir siyasal faaliyet yeteneği işlerlik kazanabilir. Merkezi olmayan, siyasal yönden bağımsız birimler düzleminde, belli bir eylem ve hareket serbestisine sahip kurumlara ihtiyaç vardır; bunlar her şeyden öteye, siyasal yönden bağımsız birimlerden kurulu bir federasyonun çerçevesi içinde geniş ölçekli, hatta dünya çapında işbirliğini mümkün kılabilirler.

Ama en başta komşuluk birimleri ve komünler, özellikle de yurttaşın insiyatifini gerçekleştirici birleşmeler, kendi kendine yardımlaşma grupları, özyönetimi amaçlayan alternatif işletmeler ve bunların kollarından oluşan ağlar, tahakküm yapılarının toplumsallaştırılması doğrultusunda pratik çıkış noktaları sunabilirler. Kendi kendine yönetilen siyasal, sosyal ve ekonomik yapıların temelden başlayıp gitgide genişleyerek inşasını öngören ayrıntılı bir modeli Morris/Hess tasarlamaktadırlar (1980). Federalist özgürlükçü bir perspektif taşıması bakımından Roemheld'in (1977/78) *Entegral Federalizm* çalışması da ilginç sayılır. Roemheld, Proudhon'a dayanarak bölgeler üstü federalist organizasyon biçimleri tasarlamakta, ama bu tasarımda anarşizmin devlet eleştirisini hemen hiç dikkate almamışa benzemektedir.

"Daha az devlet daha çok toplum" talebi, özet olarak, *devletçi önlemlerin geriletilmesi anlamında bir devletsizleştirmenin yanı sıra, gerek özyönetimin ve kendi kendini belirleme olanaklarının yavaş*

yavaş genişletilmesi yoluyla, gerek merkeziyetçi yapıların bu özelliğinin dağıtılması yoluyla, gerekse de politik yönden özerk, toplumsal birimlerin federalist organizasyonlara dönüştürülmesi yoluyla tahakküm ve egemenlik yapılarının da toplumsallaştırılmasını hedef almaktadır. Bu bağlamda bölgeler üstü alanda "toplumsallaşma" ve federalizmin genişletilmesi, dolayısıyla bu ilişkilerin kapsam ve çerçevesi küresel büyüklüklere doğru yayılırken, bölgeler üstü organizasyon biçimlerinin federal nitelikle yeniden yapılandırılması anlamına gelmektedir. Bütün bunların hedefi, bundan böyle "yurttaş için eylem" değil de "insanların eylemi" anlamına gelen bir "toplum politikası" oluşturmaktır. "Toplum" politikası idealinin adı bundan böyle "demokrasi" (halkın egemenliği) olmayıp, bireyin kendi kendini belirlemesine ve toplumsal işbirliğine dayalı kendi kendini yönetme olacaktır. Bu durumda sık sık ideolojik anlamda kötüye kullanılan, demokrasinin en kötü *devlet* biçimlerinin içinde en iyisi olduğu yolundaki deyiş de özgürleşimci bir içeriğe kavuşacaktır.

IV. ANARŞİZMİN EKONOMİ DÜZLEMİNDEKİ ALTERNATİFLERİ

"Hakiki sosyalizm devletin ve kapitalist iktidarın karşıtıdır."

Gustav Landauer

Anarşist kuramların içindeki ekonomik düşünceleri tartışmaya girmeden önce, burada anlatacaklarımızın, sık sık yeniden kurgulama karakteri taşıyacağını belirtmekte yarar var. Başka deyişle, bazı teoremler, yeni bir ağırlık noktasının odağında öbeklenebilmek için, içinde gelişegeldikleri bağlamlardan kopartılıp yeniden kurgulanacaklardır. Ayrıca unutulmamalıdır ki, anarşizmde yer yer birbirinden önemli ölçüde farklılıklar gösteren önerilere karşın hiçbir şekilde birbirini tamamen dışlayan ilintisiz anlayışlar savunulmamıştır. Ancak birçok anarşistin talebine uygun düşercesine, sadece *tek bir* anarşist organizasyon biçimi de hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.

"Mülkiyet ile meta topluluğu arasında [bir yerde]kendi dünyamı inşa edeceğim.

Pierre Joseph Proudhon

1. ÜRETİM KOOPERATİFLERİ VE EKONOMİK FEDERASYON--PROUDHON

Proudhon kendi kuramlarını kapalı bir sistem olarak algılamaz ve düşüncesini tamamlama ve düzeltmelere her zaman açık tutar. Ayrıca ilkelerinden vazgeçmeden, başlangıçtaki kuramsal çalışmalarını pratik-politik faaliyetlerine uyumlayıp dengelediğinden, yazılarının bizce yapıcı ve kurucu olan öğelerine dayanarak, aslında Proudhon'da bulunmayan bir bütünlük ve sistemsel bir kapalılık izlenimini verecek bir derleme yapacağız.

"Mülkiyet Nedir?" yazısında Proudhon, önce Fransız devriminin geleneği içinde yer alarak "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" değerlerini takdir eder, ama bunları tamamlayıcı bir değişikliğin –yani bu üçlüye ekonomik adaletle yeni bir temel getirme– zorunluluğuna da dikkati çeker. Proudhon'a göre ekonomik tutsaklık ve eşitsizlik aşıldıktan sonra, Fransız devrimi talepleri de eksiksiz olarak gerçekleştirilmiş olacaktır. 1789 Devriminin "siyasal" taleplerinin, "ekonomik" alanda tamamlanması gerektiği görüşü, Proudhon anarşizminin; liberalizmin ve bireyciliğin devamı ve radikalleşmesi olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. (Salomon 1920, 40)

Proudhon, bütün öteki anarşistler gibi, devletçi sosyalizmin her biçiminin amansız bir muhalifidir. Ona göre devlet, üretim araçlarının ne sahibi ne de yöneticisi olmalı, ne de "ilk sosyalist" muhaliflerinden Louis Blanc'ın hedeflediği gibi, üretim kooperatifleri kurmalı ya da herhangi bir biçimde iktisadi hayatı organize etmelidir. Bunları söylemekle Proudhon elbette özel mülkiyetin sözcüsü olamaz.

"Mülkiyet nedir?" sorusunu Proudhon açık seçik yanıtlar, "Mülkiyet hırsızlıktır"; *Mülkiyet* hakkı, "Mülk sahibinin üzerinde çalışmadığı şey üzerindeki egemenlik ve efendilik hakkıdır." (1963, 27) Buna karşılık "*sahip olma*" hakkı, "bize emeğimiz ve tüketimimiz için yeten şeyin üzerindeki hak" (1963, 37) demektir.

Proudhon burada Roma hukukundaki bir ayrımı kullanmaktadır ve bu farklılığın gözetilmesiyle, miras, kredi işlerinden elde edilen gelirler, ev, toprak, sermaye mülkiyeti ve benzeri "emeksiz gelirler"; insanın çalışırken kullandığı üretim araçlarının yararlı kullanımı anlamındaki "sahip olma" olgusundan ayrı tutulmalıdır. Demek ki "sahip olma-ve sahip olunan şey" bireyin kullanmasıyla ilintili olan şeydir: "Ekip biçtiğim... üstüne evimi kurduğum, beni, ailemi ve hayvanımı besleyen tarlaya sahip olabilirim." (1963, 52) Bir kimse bu sahip olduğu şeyi kullanamazsa, mal onu yeniden paylaştıran toplumun eline kalır. Emeğin karşılığının tam alınmasını talep eden bu hak anlayışı işverenlerin ya da devletin artık değere ya da artık ürüne el koyabilme, işçinin bu alandaki söz hakkını atlayarak her iki değeri de kullanabilme olanağını dışlamaktadır.

Proudhon, işsizliği ve yoksulluğu, "mutualizm" dediği, karşılıklı dayanışma zemini üzerinde işleyecek "serbest/özgür mübadeleyle" önlemeyi düşünmektedir. Proudhon "Mülkiyet Nedir?" yazısında, mutualizm ilkesine göre mübadele ilişkilerini somutlamaya çalışır ve bu amaçla ürüne yansıyan iş-saati süresini mübadelenin temel ölçü birimi olarak alır. Örneğin iki iş saatinin ürünü olan A nesnesi miktarına, gene aynı iş süresinin ürünü olan B nesnesi karşılık gelir.

Bu türden mübadele ilişkilerini sürdürebilmek için ürünleri, kendilerine geçen "çalışma süresi" kayıtlarına göre karşılıklı değiştiren bankalar gereklidir; ayrıca gene bunlara ilaveten ayrıca organize edilmeleri gereken ve iş-saati miktarına göre mübadeleyi az miktarda yapacak olan "meta-evleri" kurulmalıdır. Böylece tüketiciler, tüccarların kazançlarını ceplerinden ödemekten kurtulacaklardır. Ayrıca bankaların faiz kazançlarından kurtulabilmek için birim olarak gene bu iş-saati miktarını kullanarak az miktarda bir harç karşılığında kredi verilmesi de öngörülmektedir.

Proudhon, birkaç yazısında mübadele bankalarının; evleri, toprağı, fabrikaları ve benzeri şeyleri, bunların mülkiyetini elinde tutanlardan gene iş-saati-birimi karşılığında satın alarak kullanacak olanlara vermesini, bu durumda normal kiraların ve toprak kiralarının da düşeceğini düşünür. Ayrıca miras hakkı da ortadan kaldırıla-

rak üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete uzun vadede son verilecek, miras, "birlikler"e ve komünlere aktarılacaktır.

Proudhon 1848 yılında boş yere devlet makamlarını bu türden bankalar kurmak için ikna etmeye çalışmış, bir sonuç alamayınca, anarşistlerin sık eleştirilen önlemlerinden biri olan parlamentoya girme yolunu denemiş; bu da tutmayınca, "özel" bankalara "alternatif" olarak kendisi böyle bir kooperatif bankası kurmuştur. Uzun bir hapis cezasından kurtulmak için Paris'i terk etmek zorunda kalınca, bu girişim de yarım kalmıştır. Proudhon, Belçika'ya kaçtığında bankanın 20.000 kayıtlı üyesi bulunduğu halde, bu girişimi de başarısız saymamız gerekmektedir.

Proudhon'un açıkladığı hedef, bu mübadele projesini gerçekleştirerek dolaşım-alanını yapısal bir dönüşüme uğratmak, böylece devletçi müdahaleler olmaksızın sosyalizmi hayata geçirmekti. Önce olabildiğince çok sayıda üreticinin ve hizmet sunucunun "kapitalist pazardan" kopmaları, mübadele bankası aracılığıyla arz ve talebi düzenlemeleri, birbirlerine karşılıklı faizsiz kredi sağlamaları ve bu yoldan ilişkiler ağı kurmaları öngörülür. Kısacası, sonunda kapitalist ekonomiyle rekabet edebilmek için bir tür karşı ya da alternatif ekonominin kuruluşu sağlanmalıdır. Elli yıl içinde Proudhon'un tahminlerine göre "alternatif ekonomi" kapitalist ekonomiye üstün gelebilecektir. "Yarım yüzyıl içinde bütün ulusal sermaye hareketlendirilecek ve üretime araç ve alet olarak hizmet etmiş, yatırılmış her değer, herhangi bir toplum firmasına kaydedilmiş olacaktır..." (Proudhon'dan aktaran Mahlberger 1979, 173)

Mübadele bankasının düzenleyici ve planlayıcı işlevlerinin yanı sıra, bir mala harcanan ortalama emek süresini ölçü alarak o malın "takas değeri" konusunda anlaşmalar sağlamasından da öteye, doğa olaylarından ileri gelen zararları ya da örneğin, işlenen toprağın farklılığından ileri gelen dezavantajları giderecek sigortalar kurulmalıdır. Proudhon temel düşüncesini şöyle özetler:

"Bütün sorun, değerlerin dolaşımını ekonomik reformların başlangıç noktası yaparak... bildik ticari değerlerin belirli adlarla, belirli vade süreleriyle, şahsi imzayı haiz olarak bildik güvence koşulları ve garantiler altında, toplumsal alanda geçerli olacak şekilde ciro edilmiş senetler gibi elden ele dolaşabilen ve kayda

geçirilmeksizin, bankanın –istedikleri kadar kalabalık olsunlar– bütün müşterileri arasında tıpkı bir para hesabı gibi işleyen, genel kâğıtlarla değiştirilebileceği bir dolaşım merkezi kurmaktı." (1969, 155)

Ancak harcanan emek bazında kurulan yeni mübadele ilişkilerinin yürüyebilmesi için belli bir işçinin harcadığı süreye bağlı kalınmayıp daha önce aynı iş için harcanan (ortalama) sürenin esas alınması gerekmektedir. Proudhon ilk "Mülkiyet Nedir?" yazısında, çalışma süresinin sınırlanması esası üzerinden emeğin eşit değişim değeri yaratması anlayışını getirirken, ürün başına çalışma süresini kooperatif esasına göre saptayarak gelirleri yasallaştıracak bir tasarım oluşturur: "İşini altı saatte yapabilecek bir işçi, kendi gücünü ve çalışma yeteneğini bahane ederek kendinden daha az becerikli olan işçinin işini onun elinden alma ve böylece onu işsiz bırakma hakkına sahip midir?... Ötekinden daha önce işini bitiren isterse dinlenebilir." (1963, 96)

"Çalışma ücretinin mutualizm ilkesi" aracılığıyla sosyalistçe eşitlenmesi olayını, Proudhon az önce değindiğimiz ve üretimin koordinasyonu temeli üzerinde meta'nın kalitesi ve fiyatına ilişkin anlaşmalarla gerçekleşen "ticarette mutualizm ilkesi" ile ilintiler[1]

Mutualizm ilkesinin Proudhon'a göre üretimin bizzat organizasyonunda da "birliklerin karşılıklı yardımlaşması" yoluyla gerçekleştirilmesi gerekir. (Diehl 1968, 122) *Assoziation* dediği, üreticilerin birleşerek ve biraraya gelerek kurdukları, kendi kendini yöneten üretim kooperatifleri birlikleri, Proudhon'un sosyalizm anlayışının bel kemiğidirler. *Devlet ekonomisinin felsefesi*'nde şunları vurgular: "... Sosyalistlere karşı... çalışmanın organize edilmesinin zorunlu olduğunu, çalışmanın organize edilmiş olduğunu iddia etmiyoruz; çalışmanın kendi kendini organize ettiğini iddia ediyoruz." (1966, cilt 1, 13)

Üretim araçlarının mülkiyetinin yerine söz konusu üreticinin "sahipliğinin" geçmesi gerektiğinden ve Proudhon devletçi bir mallar topluluğunu (komünizmi) dışta bıraktığından, çok işçili işletmelere kala kala tek mülkiyet biçimi kalmaktadır, o da ancak kooperatif zemininde "sahip olma"dır. Proudhon bu anlayış doğrultusunda kendi kendini yöneten ve üretimlerini o anda mevcut ih-

tiyaca göre yönlendirip üretimde uyum sağlayan üretim kooperatifleri temelinde ekonominin yeniden yapılanmasını ister.

Proudhon sosyalizmin şiddet yoluyla ve devlet aracılığıyla zorla benimsetilmesine kesinlikle karşıdır. Özgürlük, Proudhon'a göre, amaçladığı toplum değiştirici reformun koşulu ve aracıdır. Kapitalizm kendi silahlarıyla ve "devletin işgaline" gerek kalmadan yenilgiye uğratılabilir. "Mübadele bankasının benimsediği sosyalizmi daha baştan öteki okullardan farklı kılan şey,... gerçekleştirilmesinin koşulu ve aracı olarak sadece özgürlüğe meydan vermesidir." (1969, 152)

Proudhon, mübadele bankaları kurarak sadece ekonomide bir yapısal dönüşüm gerçekleştirmeyi amaçlamakla kalmaz, aynı zamanda bunları toplumun bütün alanlarını kapsayan bir değiştirme etkinliğinin hazırlık safhası olarak anlar. Merkeziyetçi olmayan, kendi kendini organize etme biçimleri ile özerkliğin ve zorunlu olan bölgeler üstü işbirliğinin birbirlerini tamamlamaları gerekmektedir. Yapısal dönüştürmenin hedefi "... insanlar arasında gerçek dayanışmayı kurabilmek için, aynı zamanda hem farklılıkları hem de ayrılıkları içeren bir toplum" (1969, 150) kurmaktır.

Çalışmayı ve refahı güvence altına aldırma kaygısının yanı sıra "yönetilme müptelalığı" da gönüllü, bağımsız ve özel nitelikli merkezileşme" örneğiyle yok edilmeye çalışılmaktadır. (1969, 148) Sonraki yıllarda işçi hareketinin geniş kesimlerince, özellikle de Latin ülkelerinde savunulan Proudhoncu görüş, üretim kooperatiflerinin ve bunları eşgüdümleyici mercilerin aracılığıyla ekonominin dışında kalan, en başta da siyasal ve toplumun organizasyonuyla ilintili alanların da örgütlenip devletin lüzumsuz hale getirilebileceği yolundaydı. Ulusal meclis bundan böyle bölgesel yönetim birimlerinin temsilcilerinden değil de, tek tek üretici gruplarının temsilcilerinden oluşmalıydı.

Proudhon, daha sonraki yazılarında mutualizm ilkesini geniş kapsamlı bir federasyon ilkesine dönüştürecek şekilde geliştirir. Bu federasyonda siyasal-toplumsal alan ile ekonomik alan birbirlerini karşılıklı denetlerler ve tamamlarlar. "Tarımsal endüstriyel federasyon"lar ile ademimerkezileşmiş demokratik devletlerin yanyana yaşamaları ve işbirliği yapmaları gerekmektedir. Bize ilginç gelen,

Proudhon'un kendine "anarşist" demesine rağmen tasarımlarının çıkış noktasında da devlete işlevler yüklemiş olmasıdır.

Proudhon, kuramlarında Bakunin gibi devletin parçalanması konusu üzerinde yoğunlaşmak yerine, egemenlik ve tahakküm yapılarının değiştirilmesi yoluyla *egemenliğin parça parça yıkılması* konusunu öne çıkartır. Bu amaçlanan yapısal dönüştürmenin merkeziyetçi devleti de kapsaması öngörülür. Proudhon'a göre, hedeflenen, kendi kendini yönetecek, ademimerkeziyetçilik ve dayanışma temeli üzerindeki toplum düzeninin kurulmasını başlatabilmek için, ademimerkeziyetçi devlet ekonomi alanına da müdahale etmelidir. Tahakküm esasına dayanan sömürücü, politik ve ekonomik organizasyonların yerine, yavaş yavaş merkeziyetçi olmayan devletlerin yanı sıra, kurulacak olan gümrük birlikleri, mübadele bankaları ve sigortalar geçmeli, ayrıca "devletler" arası karşılıklı krediler de bu sürece katkıda bulunmalıdırlar.

Proudhon'un bu geniş açılımlı ve kapsamlı federalizm anlayışı, "özgür çalışmaya", "dürüst mübadeleye" ve toplumun her alanında serbest "birliklerin" kurulup federasyonların oluşturulmasına dayalı bir sistemdir: "... Her şeyden önce özgürlükçü olan federatif sistemin ilk sonuçlarından biri, biraraya getirdiği yerlerin yönetim bağımsızlığını sağlamak, ikincisi her bir bağımsız devlet içinde kuvvetlerin dağılımını organize etmek, üçüncüsü de tarımsal-endüstriyel federasyondur." (1963, 262)

Proudhon'un amaçladığı toplum yapısı, tarımsal-endüstriyel alan ile (üretim kooperatifleri, kooperatif bankaları, mübadele bankaları vb.) (yönetme, anlaşma, uzlaşmalar yapma, yasa çıkartma vb. faaliyetler gerçekleştiren) politik federasyonun dallanmış budaklanmış bir sisteminden oluşur. Politik ve ekonomik federasyonlar, birbirlerinin işlerine müdahale etmeyi önlemek için ayrı ayrı durup, karşılıklı denetleme işlevleri görürler.

" Bıraktığı olumsuz izlenimle ve özellikle de yanlış anlaşılmaya çok yatkın oluşuyla pek o kadar iyi bir etki yapmayan anarşi, sosyalizmin bir diğer adıdır."

Gustav Landauer

"Sosyalizm... ayrılmış olanın birleştirilmesidir."

Gustav Landauer

2. SOSYALİZM–AYRILMIŞ OLANIN BİRLEŞTİRİLMESİ

Proudhon mutualizmi gerçekleştirme tasarılarını kapsamlı bir ademimerkeziyetçilik temeli üzerinde, hem siyasal hem de ekonomik alanda ortaya attıktan elli yıl sonra, Landauer, Proudhon'un önerilerinden bazılarına yeniden el atıp bu yüzyılın başındaki marksist-devletçi ve tarihsel-determinist anlayışların ürünü olan ve yüzyıla damgasını vuran egemen sosyalizm düşüncelerine karşıt bir sosyalizm anlayışını yerleştirmeye çalışır. "Sosyalizm, bir kültür hareketidir, güzellik, büyüklük ve halkların zenginliği uğruna bir mücadeledir." (1978, 22)

Sosyalizm ya da anarşi (bu kavramlar Landauer'de aynı toplumsal düzeni tanımlarlar) insanlar arasında doğrudan, karşılıklı dayanışma üzerine kurulmuş, tahakküm ve sömürüden arınmış bağlar demektir. Sosyalizmde ya da öteki adıyla anarşizmde insanlar birbirleri için üretirler ve köy komünleri halinde yaşarlar.

Landauer'de "devlet" kavramı "toplum" kavramının tersi anlamındadır. Devlet bireyler ve sosyal gruplar arasında serbest iradeyle kurulmuş ilişkilerin oluşturduğu bir sistemin karşısındaki sistemdir. Devlet Landauer'e göre insanlar arasındaki doğrudan ilişkileri ve anlaşmaları bloke eder ve bunların yerine tahakküme dayalı kurumlaşmalar ve düzenlemeler geçirir. Böyle devletçi esaslara göre organize edilmiş bir düzen, birleştirici "tinin" düzenini engeller. Landauer'in "tin" (Geist) kavramı, onun düşünce sisteminin en can alıcı öğesidir. Birleşme, bağlam, yapılaşmış toplum anlamına geldiği gibi, sevgi, topluluk, biraradalık anlamına da gelir. "Tin" (Geist) bütünün, canlı genelin içinde kavranmasıdır, ayrılmış olanın, nesnelerin, kavramların ve de insanların birleşmesidir." (1978, 23). Başka bir yerde de şöyle diyor: "Bu tinin başka bir adı da birliktir; ve bizim bütün hayal ettiklerimiz, düşündüklerimiz,

güzelleştirmek istediklerimizdir, pratiktir; sosyalizmdir; çalışan insanların birliğidir" (1978, 35)

Tin birliktir; çalışan insanların birliğidir, sosyalizmdir. Burada ortaya çıkan "birlik" (Assoziation) düşüncesi, dış görünüşüyle Proudhon'un mutualizmine, yani insanlar ve kooperatifler arasında özgür iradeyle gerçekleştirilen anlaşmalara karşılık gelmektedir. Bu "mistik sosyalizm" (Linse 1974, 17) ya da "Kültür Sosyalizmi" (Kalz 1967) ve "tin devrimi" anlayışı, Wilhelm Almanyası dönemindeki yerleşme ve kooperatifler oluşturma, ayrıca yaşam alanlarında reformlar yapma hareketlerinin geleneğinde yer alan topluluk ve kooperatif anlayışının ürünüdürler. (Linse 8-34).[2]

Landauer'in düşüncelerinin kökeninin, sözünü ettiğimiz bu hareketlerde yatması, onun sosyalizm anlayışını, Proudhon'un pratik tasarımlarıyla birleştirilmeye daha yatkın duruma getirir, ama Landauer'in ilkece farklı niyetleri olduğu kesindir. Landauer kendi düşüncesinin Proudhoncu geleneğin devamı olduğu savına bir mektupta şöyle karşı çıkar. "Şaşıracaksın ama beni iyi anla! Görüşlerimin ve eğilimlerimin kaynağıyla Proudhon'un en ufak bir ilintisi bulunmamaktadır. Onun düşünceleriyle [yazdıklarım] bittikten sonra tanıştım ve böyle tümüyle bambaşka birinin [benimkine] benzer sonuçlara ulaşmış olmasına elbette sevindim." (1929, cilt 2, 283)

Landauer sosyalizmden, tahakkümcü kurumlar ya da aracılar "araya girmeksizin" yaşamın bütün alanlarında insanlar arasında kurulan doğrudan bağları ve ilintileri anlıyordu. Toplumsal ilişkilerin organizasyonunu tasarladığı yerde, tıpkı Proudhon gibi karşılıklı dayanışma ve özgür birleşmeler temeli üzerinde insan ilişkilerinin gerçekleştirilmesinden yanaydı. Landauer'e göre bu karşılıklı dayanışma özgür iradeli anlaşmanın ürünü olmayan her şeyce engellenir: Bankalar, devlet, sermaye vb.

Landauer, Proudhon'un hedef tasarımlarını kendi sosyalizm anlayışının kuramsal dayanakları doğrultusunda yorumlayarak Proudhon'un hedeflerini çalışan insanların "doğrudan" birliği, "tin" ve "birleşme" olarak tanımlar. "Siz Fransızlar" der, "biraraya gelmek ve birbirinizden korunmak için kralları ve memurları kullandınız; devletin kralını 1793'te tasfiye ettiniz... ortalığı otoriter aracılardan

temizleyin; asalakları tasfiye edin; çıkarlarınızı doğrudan birbirine bağlamaya çalışın..." (1978, 103)

Landauer'e göre ekonomik alanda insanların doğrudan kendi aralarında bağlantılar kurmalarını, sermaye, yani "sömürücü aracının araya girmesi" önler. (1978, 104). Landauer Proudhon yorumunu, daha doğrusu adaptasyonunu şöyle sürdürür: "Hep sıra böyle mi olmalı: Darlık-kölelik-çalışma-ürün-ücret-tüketim? Doğal başlangıç olan şeyle başlayamaz mısınız, öyle ki sıra şöyle olsun: Görev-kredi ya da para-tüketim-çalışma-ürün? Karşılıklılık, şeylerin seyrini yansıtır..." (1978, 105)

Landauer, Proudhon'un mutualizm anlayışıyla, mübadele bankası tasarımına temel noktalarda katılır; ama bu anlayışı iki önemli yönde tamamlar; (sadece siyasal alanda karar verme yetki ve imtiyazlarının yapılarının değil) ekonomik ilişkilerin de ademimerkezileştirilmesini talep eder; ayrıca sosyalist topluluklar yaratarak çalışma ile hayat arasında, "siyasal" örgütlenme ile ekonomik örgütlenme arasında bir bağ kurulmasını öngörür. Landauer'e göre insanların "kapitalizmi terk ederek dışına çıkmaları" ve önce kırsal yerleşim alanlarında karşılıklı yardımlaşmayı gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Ürünlerin "sosyalist pazarda" paranın aracılığına meydan bırakmadan "mübadele edilerek" doğrudan tüketilmek amacıyla üretilmesi gerekir.

Landauer de tıpkı Proudhon gibi mülkiyet ile "sahip" olunan mal arasında ayrım yapar. Mal sahibi olmaya değil de *olmamaya* karşıdır. Ortak yaşama biçimlerini birer sosyalist ada şeklinde inşa ederek kapitalist toplumu devrimci yoldan dönüştürmeye gerek kalmadan, "yerinde" ve "o anda" yeni sosyal ilişkilere ve insan ilişkilerine ulaşılabilir. Landauer'den önce Kropotkin'in de önüne koyduğu ve tarımı, sanayii ve atölyeciliği [zanaatkârlığı] tarımsal yerleşim birimleri biçiminde biraraya getirme hedefi, devletçi anlayışla yapılanmış düzenin parçalanmışlığının aşılacağı ve dayanışma zemininde, ortak yaşama ve çalışma biçimlerinin geliştirileceği ekonomik yönden büyük ölçüde bağımsız toplulukların doğmasını öngörür.

Landauer, bu türden sosyalist bir yerleşim biriminin eklenebileceği eski dayanışma ve işbirliği geleneklerine dikkati çeker: "İlinti-

lenebileceğimiz ve canlı tinin en dış yapılarına bile hayat taşıyabilecek birçok şey mevcuttur. Eski ortak mal sahipliği [geleneğinin] kalıntılarını taşıyan köylülerin ve tarım işçilerinin anılarını içeren köy komünleri, tarım işçiliği ve el zanaatları için köy topluluğunun oluşturduğu kurumlar." (1978, 145)

Landauer, birçok çağdaşı gibi bu türden yerleşim merkezlerinin kurulmasını önermiş, bizzat kendisi böyle bir girişime katılmıştı.[3] Proudhon mübadele bankası modeliyle kapitalizmle derhal rekabete girmeyi isterken, Landauer sosyalizmi "öğrenebilmek" ve tinin kendini geliştirmesine olanak tanımak için "küçükten başlamak" gerektiğini düşünüyordu. (1977, 101) "Her şeyi yeniden öğrenmeliyiz; çalışma zevkini, ortaklığı, birlikteliği, birbirimizi karşılıklı korumayı... sosyalizm, gerçeklik olarak ancak çabalayarak öğrenilebilir; sosyalizm her hayat gibi, bir denemedir." (1978, 147). Bu "küçükten başlama"nın hedefi, Landauer'in deyişiyle "aktif bir genel grev" aracılığıyla bir "alternatif ekonomi" kurmaktır. "... başkaları için, zenginler için, tanrılar için ve manasız yere çalışmakta ayak diretmek için. Genel grev –ancak kolları birbirine dolayıp hiçbir şey yapmadan durulan– pasif grevden elbette farklı bir grev... Çalışan insanlar, faaliyetlerinin ürününün şöyle bir kırıntısını olsun başkalarına vermeyecek ve sadece kendi ihtiyaçları, gerçek ihtiyaçları için çalışacak konuma yükseldiklerinde aktif genel grev zafere ulaşacaktır." (1978, 145)

Landauer'e göre insan grupları, kendi kendini yöneten sosyalist komünleri adım adım inşa edip geliştirerek, üretim ve tüketim kooperatiflerini büyüterek devletin ve kapitalizmin işbirliğini önlemeli ve devletçi kapitalist toplumun yerine bir "toplumcu sosyalizm" getirmelidirler.

Landauer'in, "devleti olduğu gibi bırakıp" sosyalizmin inşasına küçükten başlama yolundaki çok net talebi onu "Münih Konsey Cumhuriyeti" sırasında ortaya çıkan devrimci durumdan yararlanmaya kalkışmaktan ve "konseylik temsilcisi olarak" "tabandan yukarıya" değil de "yukarıdan tabana" doğru sosyalizmin kurulması için çalışmaktan alıkoymamıştır.

"Özgür üretim birliklerinin koskoca bir ekonomik federasyon oluşturabilmeleri halinde... insan emeği dünyayı yeniden doğuracaktır."

Michail Bakunin

3. KONSEY TEMSİLCİLİKLERİ VE DÜNYA SANAYİİNİN ORGANİZASYONU–BAKUNİN

Sık sık "anarşizmin babası" olarak adından söz edilen Bakunin, düşüncelerini açıklayageldiğimiz anarşistler arasında en az "anarşist" olanıdır. Onun, anarşist bir toplumun organizasyonu konusundaki görüşlerini ciddiye aldığımızda ya da daha doğrusu devlet tahakkümüne ve devletçi sosyalizme karşı giriştiği polemiklerden ve "mutlak özgürlükten" yana olduğuna ilişkin ikide birde yaptığı itiraflardan daha çok ciddiye aldığımızda, bu izlenimi edinmemek elde değildir.

Fransa'daki birçok ilk sosyalist ve ilk Alman işçi hareketlerinin önderleri gibi Bakunin de işçi "birliklerini", yani üretim kooperatiflerini savunmuştur. Bakunin, üretim kooperatiflerinin devletçe yönetilmesini ve denetlenmesini nasıl reddetmişse, üretimin ve ürünün dağılımının devletçe planlanmasına da öyle karşı çıkmıştır; çünkü bu durumu bir yandan kendi kendini yönetme ilkesiyle bağdaşmaz bulur, bir yandan da "olumsuz devlet saplantısı" yüzünden devleti zaten bütün kötülüklerin başı ilan etmiş olduğundan, devletin hiçbir işe karışmasını istemez. Böylece devlet, üretimin koordinatörü olarak kesinlikle söz konusu olmaz, ama Bakunin, sanayi ve ekonominin dünya çapında bir bütün olarak planlamalarını zorunlu gördüğünden, bu görevleri yerine getireceğini düşündüğü dünya çapında yaygınlaştırılmış bir konsey sistemi düşüncesi geliştirir.

Proudhon'un mutualizm anlayışına dayalı bir mübadele bankası aracılığıyla üretim ve tüketimi birbirine uyumlama ve koordine etme düşüncesini Bakunin bir olanak olarak değerlendirmez. Ayrıca Proudhon'u bir iktisatçı olarak çok değer verdiği ve *Kapital*'ini Rusça'ya çevirmeyi düşündüğü Marx'tan daha az tutar. Landauer'in ademimerkeziyetçi "organize edilmiş bir tüketim" düşüncesi ile karşılaştırıldığında, Bakunin'in ekonomiyi ve toplumu yeniden

yapılandırmaya yönelik merkeziyetçi ve "endüstriyel taslağı Landauer'e, Proudhon'a olduğundan çok daha uzaktır.

Bakunin, tarihsel, coğrafi ve ekonomik koşullar arasındaki farkların, "herkes için eşit ve o ölçüde iyi ve benimsenebilir bir organizasyon modeli kurma"ya elvermediklerini vurgular. "Mutlak olarak her türlü pratik yarardan yoksun böyle bir girişim, ayrıca sonsuz çeşitliliklere bayılan hayatın zenginliğine ve kendiliğindenliğine de bir müdahale anlamına gelecek, hatta daha da öteye, özgürlük ilkesine aykırı olacaktır." (1975, 5) Bakunin'in organizasyon ve özgürlük arasındaki ilişkiye bu gözle bakması, bu görüşünün hemen ardından ayrıntılı bir organizasyon taslağı ortaya atmasını engellemez.

Bakunin'in, içinde çok az tutarlı kanıtlamalara rastlanabilen ve çoğu sonuçta gevşek çağrışımlara dayanan ve bölük pörçük taslaklar olmaktan öteye geçmeyen kuramsal ve felsefi yazıları ile karşılaştırıldıklarında, hedeflediği özgür toplumun nasıl organize edileceğini anlattığı örgütlenmeyle ilgili yazıları –sözgelimi "Devrimci Kateşizm" yazısında olduğu gibi– derli toplu, iyi düzenlenmiş izlenimini verirler. Örneğin eğitim ve çocuğun yetiştirilmesi gibi özel konularda da çelişkili olmakla birlikte, çok ayrıntılı düşünceler ortaya atmıştır.[4]

Bakunin'in bir yandan marksistlerin (devletçi) komünizmine ve bir yandan da Proudhon'un, Bakunin'e göre çok eksik olan, ekonomik ilişkiler konusundaki bilgilerine yönelttiği eleştirilerden yola çıkarak ekonomi konusunda önerdiği alternatiflerin temel ilkelerini saptamak mümkündür. Bakunin komünizmi reddeder: "Özgürlüğün inkârı olduğu ve özgürlüğün olmadığı yerde insancıl bir şey tasavvur edemiyeceğim için, komünizmden nefret ediyorum. Komünizm, toplumun olanca gücünü devlete yönlendirdiği ve devletin içinde emdiği için ben komünist değilim..." (Aktaran Joll 1969, 77)

Bakunin, Kropotkin'in daha sonraları propagandasını yapacağı türden bir komünler düzleminde komünizm fikri üzerinde kafa yormaz. Proudhon'un "mülkiyet" ile "mal" arasında yaptığı ayrıma katılmadığı gibi, karşılıklı yardımlaşma temelinde ürünlerini mübadele eden özgür mal sahipleri anlayışını da kesinlikle reddeder.

Önce Proudhon "Mülkiyet Nedir?" yazısında, daha sonra da

Landauer, üretim araçları "sahipliği"nin, sadece doğal bir yararlanma hakkı olarak anlaşılması ve yararlananın ölümü ya da çalışma yeteneğini yitirmesi durumunda, söz konusu araca sahip olma hakkının komüne geçmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Bakunin'in (üretim araçlarının ve sermayenin üzerindeki) miras hakkının kaldırılıp yerine komün tarafından yönetilen bir eğitim vakfının bu mirası değerlendirmesi talebinden çıkartılacak sonuç, komünün en küçük politik birim olarak, bütün üretim araçlarının mülkiyet hakkını alıp bu hakkı üreticilere ya da onların "birliklerine" yararlanabilmeleri için aktarması anlamına gelir.

Bakunin'in "devrimci kateşizminden" çıkartılacak sonuca bakacak olursak "üretim birliklerinin" temsilci organlarından oluşan bölgeler üstü ekonomik işbirliği, "bütün sınırları aşan" "koskoca bir ekonomik federasyonun" kurulmasını mümkün kılacaktır. Federasyonu oluşturan üretim birliklerinin başında "tabandan yukarıya" doğru örgütlenmiş olan bir parlamento vardır ve bu parlamento bugün henüz varolması olanaksız olan dünya çapında istatistik bilgilerden alacağı geniş kapsamlı, kesin, eksiksiz olduğu kadar ayrıntılı verilerle donanmış olarak, arz ve talebi birleştirecek, dünya sanayinin üretimini yönlendirebilecek, belirleyebilecek ve çeşitli ülkeler arasında paylaştırabilecektir, "... o zaman insan emeği, her bir kişinin ve herkesin kurtarılıp özgürlüğüne kavuşturulması, dünyayı yeniden doğuracaktır." (1979, 21)

Bakunin'in sık sık "hayatın kendiliğindenliği"ni kabul eden açıklamalarına ve "bilimsel planlamaya" duyduğu hınca karşın, bu metin bölümünde, tıpkı öteki yazılarında olduğu gibi, bilimsel ilerlemeye duyulan neredeyse sınırsız güven duygusunun izlerini bulmak mümkündür. Bakunin'e göre, ekonomik alandaki bir merkezileşme, bir federasyonlar sisteminin sonucu olarak gerçekleşmelidir ve bu sistem, Bakunin'in sürekli vurguladığı gibi bütün bireylerin ve kolektiflerin "mutlak özgürlüklerini" korumaları koşuluyla "tabandan yukarıya" ya da "kenardan merkeze" doğru inşa edilmelidir. Bakunin siyasi federasyonun hiyerarşik yapısını ayrıntılarıyla tasarlamasına rağmen, bu dünya çapındaki ekonomik koordinasyon sisteminin yetki ve imtiyazlarını belirlemeye yanaşmaz. Bakunin'in açıklamalarına göre "merkezi bir planlama, dağıtma-

bölüştürme ve yöneltme kurumunun", özgür üretim "birliklerinin" "mutlak özgürlüğü" ile bağdaştırılması hemen hemen olanaksızdır. (1979, 9)

Öte yandan Bakunin'in bizzat kendisi, "statüleri" siyasal anlayışın temel ilkelerine ters düşen "birliklerin", "hukuki yönden" geçerliliklerinin tanınmayacağını, yani komünlerin bu birliklere yönelik müdahalelerinin hukuken önleyemeyeceklerini ileri sürerek, ("mutlak") "birlik" özgürlüğünü kısıtlar. Bakunin büyük sanayi üretim biçimlerini ve ekonomi alanındaki bir merkezileşmeyi açık açık kabul ederken, bu tutumuyla Marx'la fikir birliği gösterir; Proudhon ve Landauer'den ise ayrılır. Bakunin'in göz önünde bulundurduğu model örnekleri, bağımsız zanaatkârların ve köylülerin "birlikleri" değil, sanayi alanındaki üretim "birlikleridir". Çalışmanın kendisi bireysel değil topluluk düzeyinde kolektif olmalıdır; "Zihinsel ve özgür çalışma zorunlu olarak 'birlik' niteliğine büründürülmüş çalışma olacaktır... doğal yapıları birleştirilmiş çalışmaya olanak tanıyan bütün endüstriyel, hatta bilimsel ve sanatsal girişimlerin tümü 'birlikleri' tercih edeceklerdir..." (1979, 20)

Birleştirilmiş çalışma, Bakunin'e göre üretkenliği artırır, çalışmayı kolaylaştırır ve kazancı çoğaltır. Bakunin, ücret [gelir] eşitliğini öngörmez. Ücret, çalışmaya ve kapasiteye göre ayarlanır. Çalışma "birlikleri"ni reddetmesinin bir nedeni de bireysel özgürlüğün ancak başka insanlarla ortak faaliyet sayesinde gerçekleşebileceğini düşünmesidir. Bakunin'in ekonomi konusundaki düşünceleri için şunlar söylenebilir: Kooperatife dayalı üretim, üretim araçlarının özel mülkiyetinin tasfiyesi, üreticiler arasında serbest iradeyle kurulan anlaşmalar ve bunlarla bağdaştırılması hemen hemen olanaksız olan bir şey: dünya üretiminin bir parlamento aracılığıyla merkezden planlanması ve yönetilmesi. Bu parlamento, güçlü, kudretli, piramit tarzında, kenarlardan merkeze, tabandan üste doğru inşa edilmiş bir organizasyondur. Bakunin bu piramit tarzındaki, hatta hiyerarşik bir biçimde yapılanmış organizasyona paralel olarak, benzer biçimde yapılanmış bir konseyler sistemi öngörüyora benzemektedir. Bu sistem, bölgesel tabandan – yani komün düzleminden yukarıya, yani dünya'ya doğru– siyasal-sosyal çıkarları kollayıp düzenler. Ancak Bakunin'in düşüncelerin-

de birçok şey belirsiz ve çelişkilidir. Bakunin'in hedeflediği bu çifte konsey sistemini, sonradan anarko-sendikalistler de savunmuşlar, ancak toplum tasarımlarında bölgeler üstü konsey-temsilciliklerini kuramda Bakunin'inkinden daha az yetki ve imtiyazla donatmışlardır.

Anarşizmi ve Bakunin'in hayatı ile düşüncelerinin etkisini tarihsel gelişimi içinde en ayrıntılı biçimde değerlendiren ve kendisi de bir anarşizm sempatizanı olan Nettlau, Bakunin'e şu itirazı getirir: "Bu alt-taban, aşağısı-yukarısı, üst-kenar-zaman aralığı gibi benzetme sözcüklerini Bakunin sayısız kez kullanmıştır. Bu terimler, ne üst ne de merkez diye bir şeyi tanımak istemeyen bugünkü anarşist duygularla çelişmektedirler." (Tarihsiz, cilt 2, 37)

Nettlau'ya göre "modern anarşist duygu" piramit biçiminde bir organizasyon yapısı bulunmayan "barışçıl, amorf bir yanyanalığın" hedeflenmesidir. Bu düşüncelere Kropotkin'de ve tohum halinde de olsa Landauer'de de rastlıyoruz. Sendikaların içinde çalışan ve işçi hareketiyle, Landauer ve Kropotkin'den daha yakın bağlar kurmuş olan anarşistler, bunların düşündüklerinden daha sağlam dokulu organizasyon biçimlerinin gerekliliğini sık sık vurgulamışlardır. Sendikalizm ve sendika hareketleri içinde Bakunin'in ve Enternasyonal'in anti-otoriter fraksiyonlarının düşüncelerinin kimi öğeleri yinelenmiş ve bu düşünceler, otoriter, merkeziyetçi organizasyon biçimlerinin yanı sıra, devlet iktidarının işçi partilerince devralınması yolundaki sosyal demokrat ve marksist anlayışlara da karşı çıkmışlardır. Anarşistlerle devrimci sendikacılar devlet gücünün ele geçirilmesini ve parlamentoya katılmayı reddederler gerçi ama, sınıf mücadelesinin araç ve yollarının ne olduğu konusunda ve saptadıkları hedefler bakımından benzerlikler gösterirler; ancak birçok noktada aralarında görüş ayrılığı bulunduğundan, her iki yanı bir tutmak olanaksızdır.

"İşçilerin özgürleşmesi, işçilerin kendi eseri olmalıdır!"
Anarşistlerin ve sendikacıların temel ilkesi

4. ANARŞİZM VE SENDİKALİZM

Sendikalizm çeşitli tarihsel ve bölgesel görünümleriyle işçi hareke-

tinin belli bir organizasyon biçimi olarak daha çok belli başlı hedeflerle Latin ülkelerinde temsil edilmiştir. Sendikalist işçi hareketleri öncelikle Fransa'da 19. yüzyılın sonuna doğru güçlenmiştir. Bu hareketler bir yandan tek tek işletmelerin ve sanayi dallarının temelinde konsey temsilcilikleri ve federasyonlar düzleminde; hepsi tabandan yukarıya olmak üzere yapılaşmış, bir yandan da komün bazında öncelikle iş alanı oluşturma görevini üstlenen, ama gitgide özellikle kültürel ve sosyal işlevleri de yürüten "işçi borsaları" düzleminde örgütlenmişlerdir.

Birçok sendikacı, Proudhon'un düşüncelerini kendilerine örnek almış ve onun önerdiği federalist organizasyon yapılarını benimsemişlerdir. Sendikalizmin anarşizme yakınlığı ve yatkınlığı sadece Proudhon'un kişiliğinden gidilerek açıklanabilecek bir olgu değildir. Anarşist ve sendikacı Rudolf Rocker (1873-1958) sendikalizm hareketinde eski Enternasyonalin özgürlük akımının "doğal devamını" görür. (1980, cilt I, 54) Bakunin çevresindeki otoriter fraksiyonlar gibi, sendikacılar da parlamentoya hâkim olmayı ya da devrim yoluyla devleti ele geçirmeyi düşünmüyor, ayrıca işçilerin siyasal partilerde örgütlenmesi yolundaki devletçi-sosyalist, marksist stratejileri benimsemiyorlardı. Sendikalistler kendi işlevlerini daha çok "ekonomik mücadele" ile sınırlamışlar; demokrasiye "tabandan" başlama ilkesine uyarak tabandan yukarıya doğru örgütlenmişler ve sonunda bütün toplumu sendikalarla ve sendikal federasyonlarla yönetebilmek için, genel grevler aracılığıyla siyasal ve ekonomik iktidarı tasfiyeyi amaçlamışlardır.

Rocker, 1919 yılındaki (1973) *Sendikalizmin İlkelerinin Açıklanması* adlı çalışmasında, sendikalizm organizasyon biçimlerini anlatır ve bunların, kapitalist-devletçi bir toplumun komünist-devletsiz bir topluma dönüştürülmesi sürecindeki işlevlerini belirtir. Rocker'e göre bu hedefin gerçekleşebilmesi için "... her bir işletmenin yönetiminin bizzat üreticilerce devralınması" zorunludur. Bu devralma sayesinde "her bir grup, her işletme ve üretim dalı, genel ekonomik organizmanın bağımsız halkalarını oluştururlar ve karşılıklı özgür anlaşmalar temelinde toplam ürünü ve genel bölüştürmeyi genelin hizmetinde planlı bir yoldan yürütürler." (1973, 11)

Rocker, bu ilke açıklama çalışmasında, Kropotkin'de rastladığımız biçimiyle "şekilsiz" [amorf] anarşizm anlayışını, daha sağlam (anti-otoriter) organizasyon biçimleri kurmayı hedefleyen anlayışlarla birleştirmeyi dener ve bunu yaparken anarşistlerle sendikalistler arasındaki mevcut farklılıkları ihmal eder. Rocker, ortak noktaları vurgular. Sendikal örgütlerde "geleceğin toplumunun çekirdek hücresini" görür. Fransa'daki sendikal işçi hareketinde olduğu gibi, organizasyonun iki kolu olmalıdır. Bunlardan biri, işletmeler ve sanayi dalları temeli üzerinde bir federasyon oluştururken, ötekisi bölgesel temel üzerinde, tabandan yukarıya doğru örgütlenerek, merkezini yerel "işçi borsalarının" oluşturduğu bir federasyonu meydana getirir. İşçi borsası geleceğin toplumunda, öteki işlerin yanı sıra, ihtiyaçları saptayıp "tüketicilerin" çıkarlarını ve isteklerini temsil edecektir.

Rocker'in alttan alta ileri sürdüğü, sendikalizm ile anarşizmin örtüştüğü savı, hiçbir şekilde bütün sendikalist ve anarşistlerce paylaşılmamaktadır. Sendikalizm hareketinin içinde devlet aygıtının parçalanması ve tüm toplumsal alanların sendikalarca organize edilmesi talebinden gitgide uzaklaşan, böylece anarşizmin hedeflerinden de kopan reformist akımlar gelişmiştir. Buna karşılık devrimci sendikalistler, anarşistlerin örgüt düşmanlığını paylaşmayarak, bunların sekter bir tavırla "felsefi spekülasyonlara" sığınmalarını ve işçi hareketiyle bağ kuramamış olmalarını yermişlerdir. (Monatte 1973) Anarşistler sendikalistlerin katı ve ödünsüz olan örgütlenme biçimlerini fazla otoriter bulmaktaydılar. Örneğin sendikalist hareket içinde bunu meslek seçmiş ücretli, çalışan kimselerin geniş yetkilerle donanmış olmalarına kesinlikle karşıydılar.

Ayrıca devrimci sendikalistler aynı zamanda devrimci amaçlar izleyerek genel grevin yanı sıra işletmelerde ve fabrikalarda sabotajların sorumluluğunu da yüklenirlerken, anarşistler eylemlerini bu eylem biçimleriyle sınırlamak istemeyip, örneğin yüzyılın sonunda İtalya'da olduğu gibi, silahlı isyanları ve halk ayaklanmalarını da zorunlu faaliyetler olarak görmüşlerdir. Örneğin anarşist Maletesta, "sendikalizm, ancak kendi kendine yeter" sloganının altını çizerek sendikalist hareketi "reformist" hareket olarak tanımlar ve sendikaları radikalleştirip işçileri şiddet eylemlerine çekebilmek

için sendikalist hareket içinde ajitasyon yapmanın anarşistlerin görevi olduğunu vurgular. (Malatesta 1977, 162 ve Monatte, Malatesta 1972)[5]

İşçi hareketi içindeki çeşitli akımları çok iyi tanıyan Bertrand Russell da, sendikalizmi sadece marksist sosyalizmden ayrı tutmakla kalmaz, sendikalist düşüncelerin işçi hareketinin temelinde demirlediği gerçeğini öne çıkartarak, sendikalizm ile anarşizm arasına da sınır çeker:

"Kolektivist ya da marksist sosyalizm, karakteristik bir işçi hareketi olduğuna bizi inandırmaya çalıştı; ama değil, anarşizm de değil. Biri büyük ölçüde burjuva nitelikli, öbürüyse aristokrat nitelikli; her ikisine de bir parça kitap bilgeliği de bulaşmış. Buna karşılık sendikalizm kökeni ve hedefleriyle hiç kuşkusuz bir işçi hareketidir; üst sınıflara hemen hemen hiçbir minnet borcu yoktur ve onları imha etmeye gerçekten kararlıdır." (Russell, 1977, 65)

Devrimci sendikalizmin temsilcilerinden biri olan Monatte, 1907 yılındaki bir tartışmada anarşizm ile sendikalizmin ortak yanlarını vurgular. Monatte'ye göre her ikisi de kapitalizme son verilmesini hedeflemektedirler; her ikisi de politik (parlamenter) yolu ve sosyalist partilerin oluşturulmasını reddederler; her ikisi de ne merkeziyetçi ne de otoriterdirler. (1972, 325) 1907'de Malatesta ile Monatte arasında bu konuların tartışıldığı Amsterdam'daki Anarşistler Kongresi, sendikaları radikalleştirmeleri ve sendikalar içindeki devrimci öğeleri güçlendirmeleri için anarşistlerin sendikalara girmeleri yolunda tavsiye kararının alınmasıyla son bulmuştu. Anarşistler, sendikalizm hareketi içinde, kuram ve düşüncelerinin her şeye rağmen entelektüellerden ses getirmeye başladığı ve anarşist anlayışın onayladığı terör eylemlerinin anarşistleri büyük ölçüde yalnızlığa ittiği bir dönemde fikirlerini yeniden işçi hareketiyle irtibatlandırma şansını yakalamışlardı.

Anarşistlerin tarafında Rocker, Souchy ve ötekiler, sendika hareketi ile anarşizm arasında kesin sınırlar çekmeye fazla yanaşmamışlar, sonraları, sendikalizm hareketi içine daha çok ılımlı güçler yerleşmeye başladığında, sendikalara girmekten ve bunları şu iki işlev doğrultusunda desteklemekten yana olmuşlardır: Çalışma koşullarının düzeltilmesi, ücret artışları ve çalışma süresinin kısaltıl-

ması için dayatma; ikincisi de devrim koşullarını hazırlayacak ve devrimden sonra üretim ve bölüşümü güvence altına alacak bir organizasyonun inşa edilmesi. (Rocker 1980, cilt I, 57)

Özellikle Fransa'daki ve Belçika'daki sendikalistler, işletmeler [fabrikalar] içinde zorlayarak reformlar yaptırmışlar, ücretleri yükselttirmiş, çalışma koşullarını iyileştirmişler ve gitgide eski, "sistemi aşmaya" yönelik konumlarını ve devrimci hedeflerini bir yana bırakmaya başlamışlardır. Anarşistlerin reformcu sendikalistlerle ve sosyal demokrat partilerle birleşen Alman Sendikalarına alternatif oluşturmak için, kendi anarko-sendikalist işçi organizasyonlarını hayata geçirmelerinin bir nedeni de buydu. Gelgelelim anarko-sendikalistler, sendikaları, toplumu radikal dönüşüme uğratmanın sadece bir aracı olarak görmüşler ve konseyler aracılığıyla federalist ilkelerce örgütlenmiş sendikalarda, işçilerin güncel, pratik çıkarlarının kabul ettirilmesi yolunun açılmasının yanı sıra yeni toplumu hazırlama amacını da gütmüşlerdir. "Çünkü sadece devrimci ruhla dolup taşan ekonomik işçi organizasyonlarının içinde toplumun yeniden organize edilme sürecinin hazırlıkları yapılabileceği gibi, uygun zamanı geldiğinde, bu örgütlenme somutlaşıp etekemiğe bürünmelidir." (Rocker 1980, cilt I, 55)

Savaş sonrası Almanya'sında (tabanda) demokratik yapılı olma özelliğinden çok uzak, katı, kemikleşmiş, yer yer başına buyruklaşmış ve bürokrasilerle bezenmiş, endüstriyalizmin en kararlı savunucuları arasında yer alan ve ekolojik sorunların gerektirdiği yerde bile toplumun yapısal dönüşüme uğratılmasını engelleyen sendikalar iyice yerleşip yaygınlaştıktan sonra, onurlu sendikacıların propagandasını yaptıkları ademimerkeziyetçi ve federalist organizasyon modellerine yeniden dönüş yapmaya değer gibi geliyor bize. Bu modeller, işçilerin, karar verme yetkilerini kendi üstlerinde yer alan bir yönetici komisyona havale etmeden, somut çıkarları ve ihtiyaçları doğrultusunda biraraya gelmelerini ve çeşitli eylemlerini koordine etmelerini sağlayabilir. Rocker şunu vurgular: "Bu nedenle işçi sınıfının iç bütünlüğü, ölü bir disiplinin zorlamasıyla birbiriyle çatışan öğelerin biraraya gelmesi değildir. Bu keyfi birlik ve bütünlük topluluğun ortak çıkarlarının ve çabalarının ifadesi

olan ortak-topluluk ihtiyacından türemeli ve bu ihtiyacın içinde doğal zeminini bulmalıdır." (1980, cilt I, 55)

Çıkarlar, işçiler tarafından onların konseyleri aracılığıyla savunulmazsa, Rocker'e göre, her bürokrasi gibi sonunda kendi çıkarlarını geliştirip başına buyruk kesilecek bir sendikacı kesimi ortaya çıkacaktır. Devletçi sosyalist politik partilerle birleşen bu tarzda örgütlenmiş sendikalar, "partilerin hırslarını örten yüzeysel süslemeler ve belirli şahsi çıkarların aleti olup çıkacaklardır." (1980, cilt I, 55) Bu nedenle işçi, "kendi çıkarlarını bizzat temsil eden, onlar için mücadele edip onları savunan" kimse olarak kalmalıdır.

Çıkarların [üst bir iradenin buyruğuyla kurulmuş birlik ve bütünlük aracılığıyla değil de] doğrudan savunulmasının önemini vurgulayan Proudhon ve öteki anarşistler somut çıkarların genel toplumsal çıkar karşısında geri plana atılmasını talep eden anlayışa karşıdırlar. Çıkarların üst iradelere ihale edilmeden doğrudan çıkar sahiplerinin kendilerince örgütlenmesi düşüncesi, kooperatif anlayışına göre yapılaşmış ve karşılıklı dayanışma ilkesine dayalı bir ekonomi oluşturma hedefinin yanı sıra, *kendi kendine yönetilen bir sosyalizm* anlayışıyla da ilintilidir; ve bu yönleriyle, anarşistlerin devletçi-sosyalist anlayışı reddetmeleri ve işçi hareketi içindeki otoriter-merkeziyetçi örgütlenme biçimlerine karşı direnmeleri kolayca anlaşılır olmaktadır.

Günümüzdeki sendikaların içinde bulundukları durum, anarşistlerin ve sendikalistlerin eleştirilerinin haklılığını gözümüze sokarcasına doğrulamış bulunmaktadır. Sendikal çıkarlar ile siyasal partilerin ve işverenlerin çıkarlarının iç içe geçmişliğinin sarmaşmışlığının yanı sıra ölü, hareketsiz bürokrasilerin ortaya çıkması; bir yandan işçilerin çıkarlarının etkin bir biçimde savunulma yollarını tıkarken, bir yandan da işçilerin özgürleşimci süreçlerini de engellemektedir. Bütün bu koşullar altında, hâlâ işçilerin fabrikalarda ve girişim düzeyinde alınacak kararlara katılım paylarının artırılabilmesi ve çalışma dünyasının koşullarının demokratikleştirilmesi doğrultusunda inandırıcı talepler öne sürülmek isteniyorsa, anarşizmin ve sendikalizmin içerdikleri alternatiflerin görmezlikten gelinmesi olanaksızdır. Her halükârda geniş ölçekli demokratikleştirme projelerini (anarko)-sendikalistlerin örgütlenme modelleriyle bağ-

daştırmak, onları geleneksel devletçi-sosyalist modellerle ilintilemekten daha doğru ve verimli olacaktır.

> *"... çok yönlü ve farklı güçler ile etkiler arasındaki değişken ve kaçıcı dengenin içindeki âhenk..."*
>
> Peter Kropotkin

5. BÜTÜNÜ KAPSAYICI KOOPERATİFLER VE BELLİ BİR BİÇİMDEN YOKSUN BAĞLAR – KROPOTKİN

Anarşistlerin alternatif toplum modelleri çok çeşitlidir. Kropotkin'in ekonomi konusundaki anarko-sendikalistlerinkinden ve özellikle de Bakunin'inkilerden önemli ölçüde ayrılan görüşlerine değinmeden önce, toplum modellerini bir kez daha gözden geçirmek zorunlu olmaktadır. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, Kropotkin, kendi kendini yöneten bir toplumu, piramit türü tabandan yukarıya inşa edilmiş bir yapı olarak düşünür. Birçok anarko-sendikalist ve Bakunin'le birlikte birçok yandaşı "Herkes yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesini benimsemiyor, dolayısıyla komünist olarak görmüyorlardı. Oysa tam da bu anlamda anarşist Kropotkin tam bir komünistti. Onun anarko-komünizmi her türlü mübadele ekonomisine, bireysel sahipliğe dayalı çözümlere ve kolektivizme karşıdır. Kropotkin, Bakunin'den sadece ademimerkezileştirme konusundaki görüşleriyle değil, bölgeler üstü ilişkiler konusunda da ayrılır. Kropotkin'e göre siyasal, ekonomik, kültürel ve öteki türden bölgeler arası ilişkiler, "tabandan yukarıya" yapılanmayıp, özgür anlaşma ve uzlaşma zemininde oluşturulmuş "belli bir biçimden yoksun" birleşmeler biçiminde gerçekleştirilmelidirler. Anarşist bir toplumdaki "birlikler" ve ekonomik işbirliği birimleri, Kropotkin'de asla uyumlu bir bütün oluşturacak şekilde aşağıdan yukarıya doğru yapılanmazlar.

Kropotkin, kendi anarko-komünist anlayışıyla kimi ilk sosyalistlerin de savunduğu otoriter-devletçi komünist anlayışlara karşı çıkar. Kropotkin, toplumsal tabancı özerk komünlere dayalı bir komünizm tasarlar. (1950, 68) Salt üretimle ilintili kooperatif birimlerindekinden farklı olarak, Kropotkin'in modelinde insanlar her

alanda "bütünü kapsayıcı, tam işbirliği birimleri" oluştururlar; yani, ortaklaşa bir anlayışla yaşar ve çalışırlar. İsrail kibbuzim* anlayışıyla bu model arasında çeşitli benzerlikler bulunmaktadır.[6]

Kropotkin bu her alanda işbirliği anlamına gelen bütünü kapsayıcı (tam) kooperatif projesiyle, Bakunin'in görüşlerini benimsemiş "kolektifçi" anarşistlerin uğruna mücadele verdikleri bireysel gelirin ya da kişisel tüketim olanaklarının harcanan emeğin kapasite ve verimiyle ölçülmesi görüşüne karşı çıkar. "Ekmek, konut, giyim kuşam konusunda, bireyler ve gruplar arasındaki rekabetin" süregittiği ve ıslah etme önlemlerinin zaruretlerini korudukları böyle bir "kısmi komünizmi" Kropotkin reddeder. (1983, 76). Kropotkin [harcanan emeğin eşit olması yolundaki] asıl itirazları önlemek için, çalışma sırasındaki olası "kaytarmalarda" söz konusu kimselerin topluluktan yalıtılma ya da kooperatiften atılma yoluyla cezalandırılabileceklerini kabul eder. (Tarihsiz, 173)

Kropotkin komünler içindeki ve arasındaki işbirliğini tasarlarken, "karşılıklı yardımlaşma"nın dayanışma ilkesiyle birlikte özgür anlaşma ilkesine de, başka deyişle serbest mübadele benzeri ilişkilere de kurucu bir önem yükler. "Özgür gelişme ve serpilme," "özgür insiyatif" ve "özgür anlaşma" yolları, komünist toplulukların aynılaşmasını ve hareketini yitirip cansızlaşmasını önlemelidir. "Anarşist toplum, bireyselliğin eksiksiz geliştirilmesinin peşindedir, [bu amaç] akla gelebilecek bütün basamakların, düşünülebilecek bütün hedeflerin birbirleriyle her yönden özgürce birleştirilme süreçlerinin, gelişimin en üst noktasına ulaştırılması amacıyla bütünleşmiştir: kendi içinde sürekliliğin dayanaklarını taşıyan ve her an için herkesin çok yönlü çabalarına karşılık gelecek biçimlere bürünen, hep değişim ve dönüşüme açık bir birleşme." (1983, 68)

Kropotkin'in kendiliğinden, özgür iradeyle kurulan bağlara duyduğu güven, makro-ekonomik alanda, üretimin ve tüketimin planlanmasının ve bunların ekonomik yönden daha az verimli ve güçlü komünlere bölüştürülmesinin de zorunlu olacağı gerçeğini ihmal etmesine yol açmıştır. Ayrıca toplumsal zenginliğin sözgelimi iklimce elverişsiz bölgelere dağıtımının nasıl örgütlenebileceği sorununa da değinmemiştir.

* Kibbuzim: İsrail devletinde kolektif tarım işletmeleri. (ç.n.)

Kropotkin kitaplarında (en başta 1976 *a*) genel bir ademimerkezileşme eğiliminin varlığını kanıtlamaya çalışır (yeni teknolojilerin dünya çapında yaygınlaşması, daha önce çok az ülkede kullanılan sanayilerin birçok ülkeye yayılması). İş buraya kadar gelmiş olduğuna göre, ihtiyaçlara hakkıyla karşılık verecek üretimin karşısındaki biricik engeller kapitalizm ve devlettir. Amaca uygun bir ekonomik işbirliği ister istemez ademimerkeziyetçi olmalı ve üretim kooperatiflerinin özgür iradeyle yaptıkları anlaşmalar temelinde yürütülmelidir.

Yüksek düzeyde teknoloji kullanabilen küçük sanayinin tarımla birleştirilmesi, özyönetimli, ademimerkeziyetçi komünlerin oluşma sürecini destekler; teknik iletişim sistemleri, özerk komünlerin birbirinden yalıtılmasını önler ve örneğin hammadde sevkiyatı gibi konularda zaman tasarrufu sağlayıcı sözleşmeler yapılmasını mümkün kılar. Kısacası, tarihin eğilimi, ademimerkezileşmenin lehine ve onu destekler doğrultudadır. "Her türden sanayi ademimerkezileşip bütün yeryüzüne yayılmakta. Her yerde çok çeşitli atölyeler oluşmakta; içinde yer aldığımız dönemin tanımlayıcı eğilimi, işbölümü değil, işin birleştirilmesidir." (1976 *a*, 58)

Uğraşılması gereken şey, halkın kentlileştirilmesi değil, tarımsal kesimin sanayileştirilmesidir. "... sosyal olarak örgütlenmiş bir sanayi üretimi halinde, makinaların ve teknik bilgilerin yardımıyla köylere girmek"tir. (1976 *a*, 47) Kropotkin, fazla karmaşık olmayan yüksek bir teknolojik düzeye sahip bir sanayinin ve atölyelerin, komünal bir ortak yaşamı mümkün kılmak ve insancıl çalışma koşullarını yerleştirebilmek için, köy topluluklarıyla bütünleştirilmesi gerektiğini düşünür: "Hemen tarlalarımızın ve bahçelerimizin yanıbaşında fabrikalarımız ve atölyelerimiz olsun ve oralarda çalışın: Elbette o büyük işletmeler[de] değil... uygarlaşmış insanların sonsuz çeşitlikteki zevk ve beğenilerini karşılayabilmek için zorunlu olan sonsuz çeşitlilikteki atölye ve fabrikakalar[da] ..." (1976 *a*, 196)

Kropotkin, "sanayi ile tarımı birleştirmeyi" sağlayacak teknolojileri savunur. Demir cevheri, maden kömürü elde etmek için kullanılan büyük işletmeleri ve tersaneleri sınırlı bir sayıda olmaları koşuluyla gerekli görmekle birlikte, bunları da koşula bağlar: "Gel-

gelelim büyük fabrikalarımızdan birçoğu, çeşitli özel sanayilerin ortak bir yönetim altında toplanmasından başka bir şey değillerdir; gene başka birçoğu, aynı makinaların yüzlerce tekrarıdır." (1976 *a*, 197) Kropotkin bu türden lüzumsuz merkezileşme süreçlerinin gelişmesini tersine çevirmeyi ve mümkünse büyük sanayileri ademimerkezileştirmeyi önerir; çünkü bunlar, Kropotkin'e göre, insanın sosyalliğine ters gelen yaşama ve çalışma koşullarının ortaya çıkmasına yol açmaktadırlar.

Sanayi toplumları için, komünist topluluklardan başlayarak kurulacak özgür "birlikler" karşılıklı yardımlaşmaya en uygun biçimlerdir. Başlangıçta ekonomik düzlemde bağımsız komünler örgütlenecek; bunlar, sonunda federasyonlara geçeceklerdir. Ama insan ihtiyaçları başka işbirliklerini de gerekli kılmaktadır Kropotkin'e göre:

"İhtiyaçlarımız öylesine çeşitli, çoğalmaları öylesine hızlıdır ki, tek bir federasyon, kısa süre sonra bunların tümünü karşılamaya yetmeyecektir. Dolayısıyla komün başka ihtiyaçları da kapsama ve başka federasyonlara katılma ihtiyacını hissettirecektir. (...) Aynı şekilde, komün federasyonlarının özgür gelişme süreci içinde onları azaltacak bir ters etki ortaya çıkmazsa, bu federasyonlar birbirleriyle karışacak, birbirlerini saracak ve örtecekler, böylece sağlam, sık bir doku oluşturacaklardır." (1978, 73)

Tek tek, ekonomik yönden büyük ölçüde bağımsız komünlerden, çok yönlü ilişkilerin karmaşık bir biçimde içiçe geçmesine kadar yayılacak bu gelişme, salt ademimerkezileşme uğruna öngörülen bir gelişme değildir; Kropotkin'in yazılarından çıkartacağımız sonuç, onun düşüncelerinin daha çok devletçi merkeziyetçiliğe ve kolektivizme aykırılık ilkesi çerçevesinde yorumlanabileceğidir; tek komünlerin, merkezden bağımsız olarak halletmek zorunda bulundukları görevleri, komünal federasyonların algılayıp benimsemeleri gerekir. Bunun ötesinde komün federasyonları ya da üretim kooperatifleri, temel birimlerin boyunu aşan bölgeler üstü, daha zor görevleri halledeler.

Kropotkin'in komünal-komünist anarşizmine damgasını vuran özellik, sadece ekonomide ve üretimde verimlilik sağlama kaygısı olmayıp, en başta, insanlar arasında başka sosyal ilişkilerin gerçek-

leşmesini de mümkün kılma amacıdır. Kaçınılmaz ekonomik zorlamaların ahlaksal ve sosyal hedeflere tabi kılınması, Kropotkin'in düşüncelerinin karakteristik özelliğini oluşturduğu gibi, sık sık anarşist düşünceler çerçevesinde eleştirilen bir tavırdır bu: "bu kanıt-savlar içinde gene şu eski, etik düşüncenin ekonomik düşüncelerin yerine geçirilmesi hatası yatmaktadır." (1926, 43)

Ama öyle sanıyoruz ki, özellikle bu temeldeki ahlaksal eğilim ve buna bağlanmış olan, insanı eksiksiz özgürleştirme hedefi anarşizmi, sosyalizmin kurulmasını üretim güçlerinin gelişip serpilmesine ve ekonomik zorunluklara bağlayan öteki kuramlardan ayırmaktadır. Bugün gene komünler kurmayı göze almamız çağrıları varsa (Bahro 1985, 100) Kropotkin'den çok Landauer'i akla getiren bir düşünce kırıntısı da işin içindedir. Komünler, "küçükten" başlanılan yerler olmalıdırlar ya da hatta "temizlemenin" başladığı yerler. Bütün bunların ötesinde de komün düşüncesi, bütün toplumun dönüştürülmesine gerek kalmadan da, değişmenin parça parça, bir başlangıç adımı olarak hayata geçirilmesine elverişli olduğundan günceldir, diye düşünüyoruz.

"Çalışmanın insanı ıslah ettiği söyleniyor; ama ben hep tersini gözlemledim."

Leo Tolstoy

6.EMEĞİN ANLAM VE ÖNEMİ ÜZERİNE

Sadece ekonomik gelişmeyi esas alan ilerleme kavramı ve postmateryalist dönemde değerlerin, sözümona, dönüşüme uğradığı savlarına rağmen, bugün bütün Batı toplumlarının hâlâ meslek, kariyer, verimlilik, çalışma gibi ilkeleri her şeyi belirleyici değer ölçütleri olarak esas alma alışkanlığı Batı sanayi toplumlarının önemli ölçüde çehresini belirleyen bir çalışma-etiğinde de ifadesini bulmaktadırlar. Max Weber'in düşüncelerini izleyecek olursak, bu "çalışma-etiği", büyük ölçüde çalışmadaki başarıları ve para kazanmayı, bir insanın tanrının inayeti altında olup olmadığının ve ebedi mutluluğu önceden belirlenmiş az sayıdaki insan arasında yer alıp almadığının belirtisi sayan "protestan etikten" etkilenmiştir. Protestanlık-

ta çalışma, sadece geçimi güvence altına almanın bir aracı olarak önem taşımadığı gibi, bir hazzı gidermenin yolu hiç değildir; çalışma tek sözcükle, erdemdir. (Weber 1975, 43)

Bu protestan "çalışma töresi", kurucu ve yapıcı bir öğe olarak, üretim gücünün gelişmesinin aldığı yolun ilerlemeyle eş anlamlı tutulduğu bir ilerleme kavramına nüfuz etmiştir. Başta da belirtmiştik; Marx da bu burjuva kökenli "tekboyutlu" ilerleme kavramından kopmuş değildir. İlerlemenin, insan emeğinin organizasyonu anlamına gelmesi, bunun bir göstergesidir. Toplumsal çalışma sürecinde, dünyanın, maddi düzlemde [insana] maledilmesini, başka deyişle genel üretim sürecini, Marx ve Engels aynı zamanda bilgi edinme süreci olarak da algılarlar. Bilgi, çalışma süreci içinde edinilir.[7]

Birçok anarşistin kafasındaki çalışma/emek kavramı, örneğin günümüzde "çalışma hakkı" talepleriyle birlikte dile getirilen çalışmanın, verimli olmanın rahatlığı, huzuru gibi duygulardan pek etkilenmemiştir. Anarşizm, [çalışma süreci içinde bilgi edinme sürecinin de yol aldığı biçimindeki] epistemolojik görüşten ya da [çalışma ile tarihsel ilerlemeyi ilintileyen] tarih felsefesi düşüncelerinden ve çalışmayı gizemlileştiren benzer anlayışlardan uzak durur.[8] Anarşistler, özgürleşmeyi, emeğin kurtuluşuyla ve üretim ilişkilerinin devrimci yoldan dönüştürülmesiyle bir tutmazlar. Biricik devrimci potansiyeli de işçi sınıfında görmezler. Çalışma, öteki alanların yanı sıra, çok çok önemli de olsa, yaşam alanlarından sadece biridir; tahakkümse yaşamın her alanında uygulanmaktadır.

Anarşistler hem *emeğin* kurtuluşunun hem de çalışma'dan *kurtulmanın* savunucusudurlar. Ön planda insanı tatmin etmeyen, insana huzur ve rahatlık sağlamayan ama yapılması zorunlu işlerin hakça bölüştürülmesi, makinaları kullanıma sokarak çalışma süresinin kısaltılması, çalışmanın insancıllaştırılması, işçileri değişik malların üretiminde istihdam ederek becerilerinin tek bir ürünle sınırlanmasının önlenmesi ve kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrımın kaldırılması talepleri bulunur. Burada sıraladığımız talepler bile, anarşistlerin çalışmayı üreticinin bizzat organize ettiği yaratıcı ve anlamlı bir faaliyete dönüştürmeyi, sevimsiz işleri azaltmayı amaçladıklarını göstermektedir.

Anarşistlerin her biri kendilerince çalışmanın ve emeğin değişik bir yönüne ağırlık vermiş ve çalışmaya değişik açılardan yaklaşmışlardır. Örneğin Landauer, *emeğin* kurtarılmasını ister ve çalışma ile haz duymanın birbirinden kopartılmasını eleştirir: "Biz sosyalistler hazzı büyütebilmek için, çalışma süresini kısaltmaktan yana mücadele etmek istemeyiz. Biz daha çok; çalışmayı gene güçlerin oyununa, gene sevinç kaynağına dönüştürmek için gerekli koşulları yaratıp, kendi yol açtığımız olumsuz koşulları ortadan 'kaldırmaya' uğraşmalıyız." (1978, 57)

Kropotkin de çalışmanın parçalanarak tekdüze mekanik faaliyetlere ayrıştırılmasına kararlılıkla karşı çıktığı halde, sevimsiz ama yapılması zorunlu işlerin çalışabilecek herkese bölüştürülmesini, böylece çalışma süresinin günde beş saate indirilmesini istiyordu: "Önce toptan ürüne katkı payı olarak kendine düşen ve topluma borçlu olduğu işi, tarlada ya da fabrikada yapar. Günün, haftanın, yılın geri kalan yarısını kendi sanatsal ya da bilimsel ihtiyaçlarını (ya da hobilerini) tatmin etmek için kullanır." (Tarihsiz 119)

Landauer, sanayideki çalışma ile tarımsal çalışmanın birleştirilmesi talebini, Kropotkin'inkinden farklı gerekçelere bağlar. Gerçi o da kırsal kesimdeki tarımcılığa ve fabrikalara sahip yerleşim birimlerinin komünün serbestliğini ve bağımsızlığını güvence altına aldıklarını söyler, ama tarımsal çalışmanın, doğaya sanayidekinden daha yakın oluşu nedeniyle, yepyeni bir doğa anlayışıyla eski komünal geleneklerin de yeniden canlandırılabileceği düşüncesinin altını çizer. (1977, 105-108)

Ara sıra anarşistlere yakınlık duyan Lafargue, "çalışma hakkı" talebinin karşısına "Tembellik Hakkı" başlığıyla bir polemik yazısı çıkartıp, bu yazıda iyice sivri bir üslupla "tanrılaştırılmış ilerlemeye düzülen, tiksindirici övgü şarkıları ile" "çalışma töresi" arasında ilişki kurmuştur. (1978, 14) Lafargue, çalışma süresinin iyice kısaltılmasını, işin makinalara havale edilmesini ister. Boş zamanı artırma uğruna tüketimin de daraltılmasından yana çıkar; "Ey tembellik, şu ebedi sefalete sen acı! Ey tembellik, sanatların ve bütün soylu erdemlerin anası, insanlığın acılarının merhemi ol!" (1978, 38)

"Gerçekten de: katılımcılık düşüncesi, anarşizmin konsey ve komün düşüncesinin çok yakın bir akrabasıdır. Ama bu olgu, evrensel tinin sadece marksist sistemde yeniden kendini bulduğunu düşünenlerin ya da anarşizmi bombalı terörle bir tutanların gözünde anarşizmin dışlanmasına yol açabilir."

Arnold Künzli

7. ANARŞİZMDEN KAYNAKLANAN ÖZGÜRLÜKÇÜ PERSPEKTİFLER: TOPLUMCU SOSYALİZM

Ekonomik alandaki özgürlükçü perspektiflerin tanıtılması, alternatif projeler üzerine alternatif bir ekonomi oluşturma olanakları ve kooperatif düşüncesinin yeniden canlandırılması tartışmaları çerçevesinde de bir anlam taşımaktadır.[9] Bu konudaki tartışmaların durumu, bu çalışmanın sınırlı olanakları içinde enikonu gösterilemez. Biz sadece bu güncel tartışmaları, anarşist düşünceden alacağımız kavramlarla ve hedeflerle karşılaştırmakla yetineceğiz.

a) "Kapitalizmin dışına çıkış"

Landauer, kapitalist ekonomiye alternatif oluşturmak ve sosyalist yerleşimlerde kooperatif özelliği taşıyan yaşama ve çalışma biçimlerini başlatabilmek için, emeğin kapitalizmden esirgenmesinden kapitalizmden "dışarı çıkmaktan" yana çağrı yapar. Tüketim ve üretim, kapitalist pazarı atlayarak, işbirliği ve dayanışma zemini üzerinde ademimerkeziyetçi yoldan birbirine uyumlanmalıdır. Tıpkı Landauer gibi Proudhon da, devrimci bir yıkma eylemine gerek kalmaksızın özgürlükçü sosyalist organizasyon biçimlerinin, tahakkümcü sosyalist organizasyon biçimlerinin yanında hayata geçirilmesini mümkün görür. Ancak Proudhon, Landauer gibi sosyalist yerleşim birimlerini savunmayıp özellikle kentlerde alternatif ekonomi yapılarının kurulmasını istiyordu. Hedef, kapitalizmi kendi çöplüğünde kendi silahlarıyla vurmaktı: "Rekabetle diz çöktürülmeliydi" kapitalizm.

Yeni toplumu devrimle değil de adım adım gerçekleştirme projesi, marksist-devletçi yoldan çok temel bir noktada ayrılmaktadır.

Egemenlik ilişkilerinden ve tahakkümden arındırılmış bir sosyalizm kurma yolunda yürürken, geleceğin toplumunun temellerini oluşturacak ilkelerin de eski toplumunun içinde önceden hazırlanması gerekmektedir. Örneğin kendi kendini belirleme, merkeziyetçi olmayan yoldan kendi kendine örgütlenme, dayanışma ve kendi kendini yönetme bu ilkelerdendir. Mevcut toplumun içindeki bireysel çalışma ve yaşama koşullarının düzeltilme girişimlerinin gelecekteki hedeflerle de uyum içinde olması gerekir. Uzak gelecekteki amaç ve hedefler uğruna, şimdiki insanlar mahrumiyetler yaşamak zorunda kalmamalıdırlar. Temel kurallar ve ilkeler belirsiz bir gelecek adına devre dışı bırakılmamalıdırlar. Ama çalışma ve yaşama alanında da –örneğin Landauer'e göre– yeni niteliğe geçmek için hemen kolları sıvamak şarttır; bunun bir yararı da mevcut yapıların karşısına deneysel düzlemde de olsa yeni alternatifler çıkarmak olacaktır.

Son yıllarda Batı Avrupa'da ve ABD'de tahakkümcü kapitalist yapıların yanı sıra sistemin köşe bucak yerlerinde, anarşizmde yapıcı, kurucu bir işlev taşıyan ademimerkeziyetçi örgütlenmenin ve yönetimin nicelik ve nitelik yönünden çok ilginç bir tarzda hayata geçirildikleri çok katmanlı bir hareket başladı. Kırsal kesim komünleri, tüketim kooperatifleri ve kendi kendini yöneten işletme ve fabrikalar kuruldu. Ne var ki, birkaç istisna dışında, kimse yapılanların anarşist kuramlarla ilintilerine değinmedi. Yetmişli yılların ortasında ABD'de tahminen 6000 kırsal-komün bulunmaktaydı.[11] Tarımsal kesim komünleri, sayısız öz-yardım projesi ve alternatif işletme, çoğunlukla değinegeldiğimiz anarşist ilkelere çok yakın anlayışlara göre örgütlenmektedir. Ancak anarşizm şimdiye kadar öncelikle Marksizmin sol radikal ıslahı olarak tartışılmıştır.

Alternatif işletmeler ve projeler çerçevesi içinde çoğunlukla pragmatik bir yol izlenmektedir. Projelerin uzun erimli perspektiflerden yoksunluğunun yanı sıra kuramsal tartışmalara duyulan isteksizlik de bu pragmatik tavrın eksik yanını oluşturmaktadır. Bu tartışmalarda hâlâ eski marksist-devletçi sosyalist tasarım ve anlayışların ağır basmadığı yerde, bu kez de siyasal bir bakış açısından yoksunluk kendini ele vermektedir.

Alternatif bir ekonomiyi adım adım genleştirip bir karşı kültür

oluşturarak ve kendi kendine yardımlaşma etkinliklerini yaygınlaştırarak sonunda "sistemi" lüzumsuz hale getirmek için "sistemle" etkili bir rekabetin nasıl mümkün olabileceği konusunda bir perspektif oluşturabilecek çok masum ve az sayıdaki deneme ciddi tartışmalara yol açmaya meydan kalmadan, öylesine yoğun eleştirilere hedef oldular ki, görüşlerin üzerinde değiştirmeler, düzeltmeler yapmak olanaksızlaşıp[12] öncelikle de bu doğrultudaki düşüncelerle ilintili olan ademimerkeziyetçi yoldan organize edilmiş bir toplum ve ekonomi perspektifi hemen hiç dikkat çekmeden öylece kaldı. Buna karşılık alternatif ve kendi kendine yardımlaşma ekonomisi tartışmaları dar bir anlamda ele alınarak bunların devletçi-kapitalist bir çerçeve içinde "gölge ekonomi" oluşturma yönünden taşıdıkları önem üzerinde duruldu ve durulmaktadır.[13] Bu türden alternatif işletmelerin gerek kooperatifçi nitelikleri gerek ücret eşitliğinin sağlanması bakımından getirdikleri olanaklar ve işletme içinde hiyerarşik bir yapıya yer vermeme özelliklerinin yanı sıra, el emeği ile kafa emeğinin, çalışma ile özel yaşamın arasındaki kopukluğun aşılması ya da en azından azaltılması yolundaki olası katkıları vurgulanmaktadır. Bu tür işletmelerin ekolojik yönden rasyonel ürünlerin üretilmesine elverişli olmaları da sık sık üstünde durulan olumlu bir yan olarak belirmektedir.

Bu türden iyi niyetli benzer birçok incelemede, kendi kendine örgütlenmenin sadece toplum psikolojisi boyutu öne çıkarılıp bunun önemi vurgulanmaktadır. Bu örgütlenmelerin gerçekleşmesi halinde insanlar ve sosyal gruplar arasındaki yalıtılmışlığın; bireyin genel içinde eriyip yokolması anlamındaki anonimleşmenin ortadan kaldırılacağı, işsizlerin işe ve meşguliyete kavuşacakları, azınlıkların ve sosyal konumları itibariyle dezavantajlı durumdaki kimselerin incitilmiş kişiliklerini sosyal grubun içinde onarabilecekleri öne sürülmektedir. Psikolojik düzlemdeki bu iyileştirme ve düzeltme olanaklarının yanı sıra demokrasi eğitimi görme, girişimcilikte kendi başına hareket edebilmeyi, katılımı ve insiyatifini kullanmayı öğrenme gibi olumlu yanlara da ayrıca dikkat çekilmektedir. Ne daha önce yaptığımız değerlendirmelerden, ne de sözünü ettiğimiz günümüzdeki uygulama pratiklerine katılanların görüşlerinden yola çıkarak, kendi kendini yönetmeye ve dayanışmaya da-

yalı işbirliğinin bu ilk pratik adımının nitelikçe yepyeni bir şey olduğunu ileri sürmemiz olanaksızdır.

Anarşist Landauer'in, kapitalizmin dışına çıkma çağrısıyla amaçladığı bu türden niteliksel bir dönüşümün ilk adımları öncelikle mikro-ekonomi alanında alternatif bir ekonomi oluşturma çabalarında kendini gösterir: Landauer'in propagandasını yaptığı ağlar kurma gerekliliği de yer yer hayata geçirilmiş bulunmaktadır. Yeni uygulamalarda üretim ve dağıtımın merkezi olmayan yoldan örgütlenmekte olduğunu görüyoruz; yepyeni tüketim kooparatifleri doğmakta; sermaye temininde ortaya çıkan ihtiyacın, alternatif bankalar ("Ekobank") aracılığıyla ve ferdi krediler verilerek giderilmesi öngörülmektedir. Böylelikle günümüzde kendi kendini yönetme, kendini belirleme ve dayanışma zemininde işbirliği biçimlerinin hayata geçirilmesi sadece bir talep olarak kalmamakta, sistemin kıyı-bucak köşelerinde bu yönde önemli pratik adımlar atılmaktadır.

Bu alternatif projelerin gerçekleştirilme süreçleri içinde, ağırlığın uygulama alanında kalması yüzünden bu kendi kendini yönetme ve üretim-tüketim ağları kurma pratiğinden çıkan sonuçları kuramlaştırıp mevcut etnik yapıları tartışma alanları içine çekmek ve bu pratik adımlardan geniş erimli perspektifler çıkartıp bunları kuramsal düzlemde geliştirmek de mümkün olmamaktadır.

Anarşizmin savunageldiği, ademimerkeziyetçi yoldan yapılaşmış kendi kendini yöneten bir sosyalizmin ya da daha doğrusu toplumcu sosyalizminin kuramsal perspektifinin eksikliği ve yeni pratiklerin böyle bir perspektife eklemlenemeyişi yüzünden, uygulamaların gittikçe profesyonelleşmesi, kapitalist pazara uyma zorunluluğunun dayatması ya da devletin mali desteğine muhtaç olmanın kaçınılmazlaşması sonunda, hareketlerin bir "alternatif" olma taleplerinin de gerilemesi tehlikesi vardır. Ekonomik verimliliği artırma yönündeki zorunlu çabalar, çoğunlukla dar görüşlü, kısa vadeli bir yararcılığın ağır basmasına, başlangıçta içerilmiş hedeflerin mevcut sistemi parçalayıcı boyutlarda genişletilememesine yol açmaktadır. Şu anda mevcut alternatif işletmelerin, yerleşik tahakkümcü kapitalist yapılarla aynılaşmaları artık sadece bir zaman sorunudur. Benzer aynılaşma ve mevcut yapılarla uyumlan-

ma süreçleri, özellikle yüzyılın başındaki kooperatifleşme hareketlerinde görülmüştü.

Devletçi bir planlı ekonomiye ve kapitalist pazar ekonomisine karşı işleyecek alternatif bir perspektifin ve kuramsal önerilerin eksikliği, sadece bu türden aynılaşma süreçlerinin gerçekleşmesine katkıda bulunmakla kalmamakta, aynı zamanda mevcut değiştirme potansiyellerinin önem ve anlamlarının anlaşılmadan kalmasına ya da hiç dikkate alınmamalarına yol açmaktadır. Yukarda örnekleri verilen ve bu tür uygulamaları sadece sosyo-psikolojik düzlemde bir düzeltme hareketi olarak algılama girişimleri, bu gerçeğin altını çizdirmektedir. Anarşist kuramları eleştirel süzgeçten geçirdikten sonra onlara yeniden yönelmek, devlet ve kapitalizm eleştirisini, geleneksel, egemen "sol" perspektiften ve yorumlamalardan kurtarabilir.

Bu tür alternatif hareketlerde her ne kadar ağırlıklı olarak, gerici, küçük burjuva grupların tipik öğelerini taşıyan ve kendi fikirlerini kimi anarşistlere benimsetebilmiş insanlar etkili olmakta iseler de, marksistlerin gerici küçük burjuvalar suçlamasını, alternatif ekonominin temsilcileri için geçerli kılmak kesinlikle olanaksızdır. Bu kimseler, kendi kendilerini belirlemeye can atan, bireysellikleri iyice gelişmiş ve gerek merkezileştirmeye ve sanayileştirmeye, gerekse devletin el kol bağlayıcı sınırlamalarına ve müdahalelerine soğuk bakan "başına buyruk" insanlardır. Anarşist kuramların yoğurulmasından türetilecek bir perspektif, bu alternatif ekonomi hareketlerinin gerçekleştirilmiş ilk adımlarını bütün bir toplumu kapsayacak boyutlara yayabilir ve oluşturabileceği öz-bilinç sayesinde, bireylerin bir yandan şu "sözde" "küçük burjuva" karalamasına, bir yandan da kapitalist ekonominin bu girişimleri kendine uydurma belasına direnip, kendi kendilerini kabul ettirmelerini sağlayabilir.

Daha az devlet ve daha çok toplum bağlamında kendi kendini belirleme eğilimleri, "daha iyi" dengelenmiş bir "ikili ekonomi" tasarımında ifadesini bulmaktadır. Bu kavram, son zamanlarda iyice yaygınlaşmıştır. "İkili ekonomi" kamu iktisadının formel bir alan ile (özellikle sanayi ve yönetim hizmetleri sektöründe ücret karşılığı yapılan vergilendirilmiş çalışma alanı) formel olmayan bir alana (insanın kendi başına yaptığı çeşitli işlerden; komşuya yardım, ev

işleri, kendine bakma vb. çalışma biçimlerinden oluşan bir alana), dolayısıyla çifte alana bölünmüşlüğünü tanımlayan bir terimdir. "Daha iyi dengelenmiş bir ikili ekonomi"ye ilişkin çeşitli tasarımlarda, formel sektörün geriletilerek formel olmayan sektörün yaygınlaştırılmasından yana çıkılmaktadır. (Huber 1979; Robertson 1979; Gorz 1980) İnsanlar ürünleri kendi belirledikleri, yabancılaştırılmamış ve merkeziyetçi olmayan yollardan, kendi kendine örgütlenmiş çalışmalarıyla ekonomiye katmalı ve bu örgütler içinde hizmet ortaya koymalıdırlar.

Kişinin kendisi için çalışması durumunda gerek ekoloji düzleminde gerekse sosyal ekonomik alanda ortaya çıkabilecek olası olumlu sonuçlar şöyle sıralanmaktadır: İnsanlar ortaklaşacı, toplu yaşama biçimleri geliştirebilirler; tüketimi ve çalışmayı yönlendiren değerlendirme kıstaslarını yeniden gözden geçirmek zorunluluğunu duyabilirler. Ekolojik yönden sonuçları hiç de iç açıcı olmayan ekonomik büyümeden vazgeçilebilir ve formel sektörde toplumsal çalışma süresinin kısaltılması ve işin gerektiği gibi bölüştürülmesi durumunda, işsizliğe karşı adımlar atılabilir. "Daha iyi dengelenmiş bir ikili ekonomi" düşüncesi, serbest hareket alanlarının genişletilmesini, yaşamanın ve çalışmanın ortaklaşacı-işbirliğine dayalı biçimlerinin geliştirilmesini hedeflemektedir.

Formel kapitalist-endüstriyel alanın *sınırlandırılmasına* yönelik bu tasarımlar, "kapitalizmden kısmi bir ayrılma" anlamına gelebilir. Ama sadece kısmi. Gorz'un ikili ekonomi anlayışı, geniş anlamda devletçi-yönetim hizmetleri alanını da içine dahil ettiği formel sektörün, sadece niceliksel yönden daraltılması gerekliliğinden yola çıkar. Gelgelelim geriletilmesi gereken bu formel alanın içinde etkili ve verimli çalışabilmenin koşulu, gene de tahakkümcü ve yabancılaştırıcı yapıları korumaktır. Gorz'a göre bu formel alanın yapısal bir dönüşüme uğratılması ne gereklidir ne de mantıklı. Böyle olunca da toplumsallaştırılmış bir ekonomiye yönelik sosyalist hedef bir yana bırakıldığı gibi, kendi kendini yöneten bir toplum perspektifi de rafa kaldırılmış olmaktadır. Amaç sadece bireysel olarak yararlanılabilecek boş, serbest hareket alanları sağlamakla sınırlanmıştır. Formel alandaki tahakkümcü yapılar, varlıklarını sürdürürler.

Bu yapıların dışına sadece kısmen "çıkma" ve merkeziyetçi ve dıştan belirlenmiş formel sektörü aşmadan ademimerkeziyetçi, kendi kendini yöneten yapıları onun *yanında* kurma anlamına gelen anlayış, anarşizmin özgürlükçü perspektifinin tüm potansiyelini içerip tüketemez. Tıpkı bir alternatif ekonomi kurma girişimleri gibi, "daha iyi dengelenmiş bir ikili ekonomi" oluşturma niyetleri de, formel sektör içindeki kapitalist *yapılar da* dahil olmak üzere, *kapitalist yapıların toplumsallaştırılması boyutuyla tamamlanması gereken,* bütünü kapsamaktan uzak kısmi bir strateji olmaktan öteye geçemezler.

b) Kapitalizmin toplumsallaştırılması

"Pazarın ve devletin" ötesinde bir yerde merkeziyetçi olmayan, kooperatifçi ve dayanışma temelinde bir karşı ya da alternatif ekonominin oluşturulup ortaya çıkartılmasına ilişkin modeller, gerçi çok önemlidirler ve gerek ademimerkeziyetçi öz-yönetim gerekse de çalışmanın ve yaşamanın ortaklaşacı, toplulukçu birimleri ve iş bölümünün darlaştırılması konusundaki tartışmalara önemli esin kaynağı oluşturabilirler; ancak kendi kendini yöneten bir toplum perspektifini bu alternatif ekonomiyi öylece genleştirerek ve devletçi-kapitalist ekonomi ve toplum düzenini gerileterek gerçekleştirmek hemen hemen olacak iş değildir; dolayısıyla da özgürlükçü ekonomi anlayışlarının çerçevesi içinde bu türden kapitalizmden "çıkış projeleri" ancak sınırlı bir anlam ifade ederler. Şöyle ilk akla gelebilecek bir örnek verirsek; büyük sanayiler, çok uluslu kompleksler ve devlet desteği olmaksızın edemeyen tarım ekonomisi, alternatif bir ekonominin ağır ağır geliştirilerek bir rakip konumuna geçirilmesiyle "alaşağı edilecek" unsurlar değildirler. Merkezi, ekonomik ve siyasal güç (iktidar), kemikleşmiş ve hiyerarşik yapılanmış bir bürokrasi aracılığıyla formel sektörü koruyup desteklediğinden, formel olmayan sektörün yaygınlaştırılması da ancak çok dar sınırlar içinde mümkündür. Dolayısıyla da bu sektörün "dıştan" sınırlandırılması hemen hemen olanaksızdır; ancak "içten" sökülerek ve tahakkümün yapısı yıkılarak bu sonuca ulaşılabilir.

Günümüzdeki gelişmelerden ve ilişkilerin durumundan çıkarta-

cağımız sonuçların yanı sıra, şimdiye kadarki devrimci yıkma eylemlerinin izledikleri gelişmelerden edineceğimiz bilgilerin ışığında da, devletçi-kapitalist toplumdan, –silahlı halk ayaklanması olasılığı da dahil olmak üzere– hiçbir şekilde öyle ansızın kurtulamayacağımızı anlayıp bu yoldaki umutları bir yana bıraktığımızda, sözünü ettiğimiz perspektiflere geri dönüp, böyle bir biçimsel sektörün ve özellikle de kapitalizmin toplumsallaştırılması nasıl mümkün olabilir? sorusunu sorabiliriz. Devletleştirmenin geleneksel biçimleri olan ve işletmelerde, fabrikalarda ve girişimcilik düzleminde mevcut hiyerarşik-otoriter yapıları koruyup sadece üretim araçları mülkiyetini elinde tutan kesimin yerine devleti geçirme yolunun da özgürlükçü bir perspektif çerçevesinde yeri yoktur.

Gene son zamanlarda "soldan" da özellikle çevreci partiler başta olmak üzere devletçi sosyalizme ve devletçiliğe karşı gittikçe yükselen eleştiri sesleri "Pazar mı, Planlama mı" sorusunu tartışma gündemine çekmektedir. Ve bu soru, sanki ekonomi politik eleştirileri hiç gerçekleşmemiş, ekolojik sorunları göz önünde tutan çevreci bir demokratik sosyalizm tartışmaları hiç yapılmamış ve kapitalizm ile sosyalizm arasındaki bir "yol" sorununa hiç eğilinmemiş gibi, çoğunlukla pazar lehine yanıtlanmaktadır. [15]

"Daha az devlet, daha çok toplum" tezini göz önüne aldığımızda, devletçiliğe hangi eleştiriyi yöneltirsek yöneltelim, "daha çok toplum anlayışını" "daha çok pazar" talebiyle özdeşleştiremeyiz; çünkü ekonominin koşulladığı ve belirlediği tahakkümün çeşitli biçimleri ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan sosyal dengesizlikler ve sorunlar, daha çok toplum talebinin daha fazla pazara eşit kılınmasıyla oldukları yerde bırakılmış olurlar. Ayrıca rekabetçi ve dayanışmaya yer vermeyen ilişki biçimlerinin egemen olduğu kapitalist pazar, ademimerkeziyetçi ve işbirliğine dayalı bir zemin üzerinde kurulacak yapılar aracılığıyla toplumsal yapının dönüştürülmesi hareketini engeller. Ademimerkeziyetçi öz-organizasyona ve öz-yönetime dayalı bir "toplumcu sosyalizm" kurma hedefi, ne pazarın genişletilip yaygınlaştırılmasıyla ne de devletleştirilmesiyle gerçekleştirilebilir ve Landauer'in talebi doğrultusunda "kapitalizmin dışına çıkılarak" ya da alternatif bir ekonominin yeniden organize edilmesiyle de olacak iş değildir.

Bu nedenle demokratik-sosyalist kuramlarda geliştirilmiş olan ekonominin demokratikleştirilmesi talepleri, hâlâ geçerliliklerini korumaktadırlar. Ancak ciddi düzeltilere ve tamamlamalara ihtiyaçları vardır. Ağırlıkla devletçi olan dönüştürme tasarımlarının yerini "çok boyutlu" tasarılar almaktadırlar.[14] İşçilerin ve işçi temsilcilerinin gerek işletme-fabrika gerekse girişim düzeyinde kararlara katılımının sağlanması düşünceleri, kooperatifçi bir öz-yönetim anlayışına kadar götürülmektedir. Ekonomiyi planlayıcı öğelerin belirlenmesi ve ortaya sürülmesi, hiyerarşik bir biçimde yapılaşmış sendikalarca ya da belli bir parti politikası kararının uygulayıcılarınca değil de demokratik tabanlı karar mekanizmalarınca gerçekleştirilmelidir.

Ekonominin gerçekten toplumsallaştırılabilmesi ve buna bağlı olarak hedeflenen kendi kendine yönetimin hayata geçirilebilmesi, ancak ve ancak mevcut büyük sanayilerin yavaş yavaş azaltılması ve çözülüp dağıtılmasıyla mümkündür. Bir eşgüdümlemenin ve denetimin demokratik yoldan sağlanabilmesi ve (öz-yönetimli) işletmelerin işin içine sokulabilmesi için makro-ekonomi alanında da ademimerkezileşme hareketleri zorunludur. Bu türden ademimerkezileştirme tasarıları konusunda ilk birkaç örnek için Schumacher (1980), Illich (1980) ve Fromm'a (1979) bakılabilir.

Anarşizm ve sendikalizm hareketlerinde merkeziyetçiliğin yok edilmesi (ve ademimerkeziyetçi yoldan örgütlenme ve kendi kendini yönetme) düşüncesi, özgür "yapılanmış" bir toplum tasarımının oldum olası kurucu, vazgeçilmez bir parçasını oluşturagelmiştir. Landauer, Proudhon ve Kropotkin'de olabildiğince merkezci olmayan bir düzlemde zorunlu malların imalatını gerçekleştirme ve dağıtma temel ilkesi geçerlidir; üstelik bu ilke, bölgeler üstü hatta küresel ölçekte bir işbirliğini de dışlamaz. Gerek öz-yönetim ve öz-belirleme olanağının üzerinde sosyalist ve özgürlükçü çok çeşitli örgütlenmelerin oluşup gelişebileceği varsayımından, gerekse yukarıda belirttiğimiz temel ilkelerden yola çıkan birçok anarşistin görüşüne göre, bu durumda *çeşitli* mülkiyet biçimlerinin yanı sıra, üretim ve dağıtımın değişik biçimlerinin gelişebileceğini de düşünmek mümkündür.

Anarşist bir toplumun çerçevesi içinde çok çeşitli organizasyon

biçimlerinin mümkün olduğunu vurguladıktan sonra, özgürlükçü perspektifin kendi içinde bütünlüklü bir yapılanma gösteren, kapalı bir toplum oluşturma amaçlarına uygun olmadığı sonucunu çıkartabiliriz. Küçük kooperatifçi atölyelerin ya da bir ağ oluşturup mübadele bankaları aracılığıyla işbirliği yapan hizmet bölümlerinin özgür anlaşma ve uzlaşmalar yaparak, daha önceden belirlenmiş bir fiyat üzerinden birbirlerine hizmet ve ürün sağlama yükümlülüklerini karşılıklı yerine getirebilecekleri bir örgütlenme biçimi pekalâ mümkündür. Bunların yanı sıra, İsrail kibbuzim uygulamasındakine benzer bir biçimde insanların birlikte yaşayıp çalıştıkları komünist büyük komünlerin oluşturulması olanağı vardır. En üst teknolojik düzeyde sanayi üretimi yapan kooperatiflerin ve tek tek ihtiyaçları belirli ürünlerle karşılayan bağımsız zanaatkârların ya da tüketim kooperatiflerinin birbirleriyle işbirliği yapmaları mümkündür. Böylece belirli ürünler için gerekli araçlar da geliştirilebilir.

Burada özgürlükçü bir perspektifin çerçevesi içinde ele aldığımız biçimlerin çok çeşitliliği, bütün bir ekonominin tek bir örgütlenme modeline göre düzenlenmesi gerektiğini ileri süren düşünce ve anlayışları eleştiren bir perspektif oluşturma kaygısını desteklemektedir. Rosanvallon, değiştirilerek özgürlükçü amaçlar bakımından da ilginç olabilecek kimi perspektifler geliştirmiştir. "Toplumun içinde değişik örgütlenme alanları ile özerk alanlar tasarlayabilmek ve bundan böyle tek bir örgütlenme düzlemine bağımlı kalmaktan kurtulabilmek için, evrensel geçerlilik ilkesinden vazgeçmek gerekmektedir." (1979, 219)

Bu söylenenleri ekonomik ilişkiler ile ilintileyecek olursak: Ekonominin tek bir modele ve ilkeye göre örgütlenip düzenlenmemesi gerekir. "Homojen bir iktisadi mekân" anlayışından, Rosanvallon'a ve kimi anarşistlerin görüşüne göre, vazgeçmek gerekir. Dolayısıyla bölgeler üstü düzeyde ya da ürünlerin ve hammaddenin dağıtımı bakımından küresel bir üst planlamanın bir anlamı olsa da, pazar, bölgeyle ya da belli başlı ürünlerin ve hammaddenin dağıtımıyla sınırlı tutulabilir. Bu türden çok yönlü organizasyon biçimlerinin çerçevesi içinde gerek ademimerkeziyetçilik ilkesi gerekse küçük birimlerin elden geldiğince kendi başlarının

çaresine bakmaları ilkesi geçerli olabilir. Aksi halde demokratik bir denetim ve planlamanın olanaksızlaşmasının yanı sıra bürokratik mekanizmaların çoğalması ve gücün dar bir elitin elinde toplanması önlenemez.

Ademimerkeziyetçilik geniş ölçüde yaygınlaştırılsa bile, bölgeler üstü ekonomik münasebetlerden ne tümüyle vazgeçilebilir ne de zaten bu doğrultuda bir istek olabilir. Üretimin ve en başta da ürünlerin ekolojik özelliklerinin kooperatifçi bir anlayışla planlanıp denetlenmesi zorunluluğu vardır. Bu bağlamda anarşist ve sendikalist konsey tasarımları işe yarayabilir. Endüstriyel kooperatif işletmelerinin konsey temsilcilikleri, atölyelerin temsilcileri ve küçük işletmeler, tüketici çıkarlarını temsil edebilecek olan komün temsilcileriyle birlikte, "tabandan yukarıya" doğru belli ürünlerin ve hammaddenin yanı sıra, belli "iktisadi alanlar"ın sağlanması için planlar yapabilir, ayrıca denetim işlevleri yüklenebilirler.

Girişimlerin ve işletmelerin [fabrikaların] komünlerle daha sıkı bağlanması sayesinde, bir yandan sermaye oluşumu engellenirken, komünizmin ve kapitalizmin de ötesinde bir tür parasal çekiciliğin ortaya çıkmasına müsaade edilebilir. Meyer'in (1979) ve başka bazılarının tasarladıkları modellerle göz önüne serdikleri gibi, kârın büyük bir bölümünün tek bir kişinin eline geçmesi önlenip, bu paranın, sosyal ve kültürel alanda planlı bir şekilde kullanabilecek girişimlerin elinde toplanması sağlanabilir. İklim ya da coğrafya koşulları elverişli olmayan girişimlere ya da komünlere, kurulacak fonlarla destek verilmelidir. Bölgeler üstü alanda, komünlerin ve kooperatif girişimlerinin temsilcilerinden oluşturulmuş organların daha geniş eylem ve karar yetkileriyle donanımı zorunludur.

Kuşkusuz tüm ayrıntılarıyla düşünülmemiş olan ve bu kitabın çerçevesi içinde enikonu tartışılması olanaksız bu öneriler, bir yandan işletmelerin komünlerle birleştirilmesini ve bunların aktif tabanlı bir demokratik denetime açılmasını öngörürlerken, öte yandan da federalist iktisat yapıları içinde, yani tabandan yukarıya doğru örgütlenerek, bölgeler üstü planlama ve denetimi mümkün kılmayı amaçlamaktadırlar. Bu türden düşünceler, anarşistlerin ve sendikalistlerin konsey projelerini örnek almaktadırlar. Ancak, geniş çaplı bir ademimerkezileştirmeyle ve planlamanın belli ürün-

lerle ve ekonominin belli alanlarıyla sınırlı tutulmasıyla, bölgeler üstü konsey temsilciliklerinin yetki ve görevlerinin de sınırlandırılması mümkün kılınmalı, ayrıca tabandan yukarıya örgütlenmiş konsey sisteminin dışında da –sözgelimi pazar konusunda, arz-talep konusunda– değişik serbest anlaşmalar yapma olanağı sağlanmalıdır. Böylelikle Bakunin'in savunduğu piramit biçiminde kurulmuş konsey yapısının yerine Kropotkin'in ortaya attığı daha esnek ve çokbiçimli yapıların oluşturulması önerisine de kulak verilmiş olacaktır. Gerek planlama gerekse kendiliğinden gerçekleştirilen esnek, serbest anlaşmalar; ekonomik gücün belli odaklarda toplanmasını önleyebilir, ademimerkeziyetçi kendi kendini yönetimin çeşitli biçimlerinin hayata geçmesine elverişli serbest, boş alanlar yaratabilir; ve böylece oluşacak toplumcu sosyalizmi boyutuyla, "daha az devlet daha çok toplum" talebimize de cevap verilebilir.

"Böyle bir yapısal, ekonomik dönüşümü kim gerçekleştirebilir?" sorusuna verilecek yanıt, "sınıf mücadelesi sonunda işçi sınıfı" olmayacaktır. İşçi sınıfının geçirdiği uyum sağlama süreçlerinden sonra proletaryayı batı sanayi toplumlarını dönüştürücü bir güç olarak görmek, biraz tarihin gerisine düşmek olacaktır. Ekonomik dönüşümler, "çok boyutlu" ele alınmalı ve tabanı demokratik bir yapıya kavuşturulmuş sendikaların, siyasal grupların ve toplumun dışına itilmiş, sosyal durumları elverişsiz grupların yanı sıra, öteki toplumsal grupların ve toplulukların katkısıyla gerçekleştirilmelidirler.

Ekonominin dönüştürülmesi, toplumsal organizasyon yapısının ve siyasal-sosyal yapının yanı sıra, insanlararası somut ilişkilerin de dönüştürülmesiyle birlikte yürümelidir. Katılımın ve demokrasinin ademimerkeziyetçi bir özyönetime ulaşıncaya kadar yaygınlaştırılması, ne yerleşik işçi örgütlerinden ne de geleneksel içşi partilerinden umulacak işlerden değildir; bunun başlıca nedenlerinden biri, bunların hâlâ sanayici anlayışa bağlı olan ilerleme kavramına sıkı sıkıya sarılmış ve gerek ekonomik gerekse siyasal bir özgürleşimi bu ilerleme anlayışına tabi kılmış olmasıdır. Mevcut hedef ve amaçların yanı sıra, iç organizasyon düzlemindeki otoriter-bürokrat ilişkilerin değiştirilmesi için ya "dıştan" ya da "tabandan" gelecek itkilere ihtiyaç vardır.

Toplumsal organizasyon alanıyla siyasal organizasyon alanındaki özgürlükçü perspektiflere benzer bir şekilde ekonomik alandaki özgürlükçü perspektifler de iki noktada ele alınırlar: Birincisi kapitalizmin dışına çıkma ve üretimin kooperatifçi bir yapıyla yeniden kurulması; ikincisi, tahakkümcü-kapitalist ya da devletçi sosyalist üretim tarzlarının adım adım yapısal dönüşüme uğratılması anlamında toplumsallaştırılması. Bu ikinci dönüşümlerin amacı kendi kendine yönetimi, işbirliğine dayalı bir özyönetimi hayata geçirerek ademimerkezileşmeyi sağlamak, bürokratik yapıyı dağıtmak ve katılım olanaklarını artırmaktır.

V. ANARŞİZMİN SOSYAL DÜZLEMDEKİ ALTERNATİFLERİ

"Benim için benden öte hiçbir şey yoktur"
Max Stirner
"Ben ben olmak istemiyorum. Ben, biz olmak istiyorum."
Michail Bakunin

Anarşistler hedef olarak koydukları özgür toplumun, üretim güçlerinin gelişmesinin getireceği bir "sonuç" olacağını, dolayısıyla son tahlilde ekonomik nedenlerle ilintilenebileceğini kabul etmezler. Bu anlayışın sonucunda toplumun siyasal örgütlenmelerinin gerçekleştiği alan, toplumun değiştirilmesi hedefine etkisi dolayısıyla da taşıdığı önem bakımından ekonomik alanın önünde yer almakla kalmaz, aynı zamanda sözcüğün en geniş anlamıyla bu sosyal alan değer bakımından ekonomi alanından daha üstte bir yerde bulunur. Böyle olunca da bireylerin, toplumsal öbeklerin birbirlerine karşı tutum ve davranışlarının somut dışavurumları, propaganda ve aydınlatma etkinlikleri, eğitim ve sosyalleştirme girişimleri toplumu değiştirici bir önem kazanırlar. Toplumun dönüştürülmesi için ge-

rekli etmenler böyle anlaşılınca kadınların ve çocukların babaerkil toplum yapılarından ve alışkanlıklarından kurtarılma ya da kendilerini kurtarma mücadeleleri de sosyal bir etmen olarak toplumu dönüştürücü bir önem kazanacaktır, diye düşünmek doğru bir çıkarsama olacaktır.

Kitabımızın bundan sonraki bölümlerinde anarşizmin sosyal düşüncelerini anlatmaya kalktığımızda, Proudhon, Landauer, Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistlerin bu konudaki düşüncelerini açıkladıkları yazıları özetleyici bir analiz yapmakla yetinemeyiz. Bu anarşistler toplumun sosyal alanda yeniden yapılandırılması ve ortak yaşama biçimleri konusunda dişe dokunur kimi düşünceler ileri sürmüş olmakla birlikte, kadının özgürleşimi, kültür, eğitim ve okul gibi konuların yanı sıra evlilik ve cinsellik konularına çok az ilgi göstermiş olduklarından, çalışmamızın bu bölümünde yöntemimizi değiştirmek zorunda kalacağız. Kadının özgürleşimi konusunda anarşistler, burjuva ya da devletçi sosyalist hemcinslerinden en ufak bir farkları bulunmayan hatta erkeklik gururunu abartan, tahakkümcü ve babaerkil tavırda, bunları bile aratan ödünsüz birer despot erkek kesilirler.

Böyle olunca da, hani açık açık kadın düşmanı bir tavır takınmış olmasa da, kadın sorununu görmezlikten gelen, saf ya da tek kelimeyle bu alanda hemen hiç kafa yormamış sözümona radikal bir düşüncenin, gerçek niteliğinin ne olduğunu sorusunu insan sormadan edemiyor. Aynı şey çocuklar konusunda da geçerlidir: İnsanın zora başvurarak kurtarılmasının her biçimini, tahakkümden arındırılmış bir toplum oluşturma yolunda kullanılacak da olsa tahakkümcü her türlü aracı reddeden aynı anarşistler, çocukları anarşist yapabilmek için onların eğitiminin yönlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

İşte bu yüzden, gerek babaerkil aile yapısından, gerek baskıcı bir cinsel ahlaktan, gerekse kilise ve batıl inanç gibi çeşitli biçimlerden oluşan dolayısıyla ekonomik ve devletçi olmayan baskı ve hegemonya türleri karşısında bireyin kendini koruyup ayakta kalabilmesinin nasıl mümkün olacağı sorusuyla bağlantılı olarak, bu konularda bildiğimiz anarşistlerden çoğunlukla daha tutarlı olan, sosyalist olmayan anarşistlerin de ne dediklerini bakacağız. Bu "bi-

reyci anarşist" kuramlar, bireysel özgürlükler ile devlet egemenliği ve tahakkümü ilişkisini kısa yoldan salt iki kutup ilişkisi olarak algıladıkları için şimdiye kadar bu kuramlar üzerinde enikonu durmamıştık. Bireyci anarşistler toplumun sosyal yapılanma alanını zorunlu bir tamamlayıcı yan olarak analizlerine eklemek yerine, bu alanı ihmal etmişlerdir; bu tutum, az önce belirttiğimiz gibi, toplumla devletin karşı karşıya konmasının kaçınılmaz sonucudur.

"Bireyci anarşistler", özet olarak söylecek olursak gerekli toplum kavramından yoksun oldukları için, devlet işlevlerinin "*yeniden özelleştirilmesi*"ne çalışıp dururlar. Sosyalist yönelimli anarşistler ise, bireysel özgürlüklerin korunması koşuluyla devlet işlevlerinin *toplumsallaşmasını* hedefler. Landauer'de en net biçimiyle görüldüğü gibi, sosyalist anarşistler, "katmanlaştırılmış" bir toplum oluşturma hedefleri ile bireyin bir topluluk ya da toplumun içine özgür iradesiyle katılması süreçlerini birbirine bağlarlar ve bireyciliği en başta, özgür bireylerin toplumla bütünleşmesine olanak tanımayan tahakkümcü bir topluma direnmenin biçimi olarak anlarlar. Sosyalist anarşistler, bireyci anarşistlerden daha az bireyci değillerdir; sadece, özgür bireylerin bencil amaç ittifaklarında ve iş anlaşmalarında anarşist bir idealin belirtilerini görmeyip, bu türden girişimlerde burjuva-kapitalist toplum ideolojisinin yansısını bulurlar. Ancak tahakküm ilişkilerinin eleştirisinin söz konusu olduğu yerde Stirner ve Mackay gibi bireyci anarşistlerin genellikle sosyalist anarşistlerden daha tutarlı oldukları görülmektedir; bunlar kadının özgürleştirilmesi sorununu ötekilerden daha radikal bir tutumla dile getirmekle kalmayıp, çocuğun da devletçe hemen hemen tekelleştirilmiş okul kurumundan ve eğitim yükümlülüğünden kurtarılması gerektiğini de aynı tutarlılıkla söylerler.

Topluluk, birlik, cemaat vb. anlamlarına gelen "Gemeinschaft" kavramı çerçevesinde günümüzde sürdürülen tartışmalarda bireyci-eleştirel yanın önemi de vurgulanmaktadır. Bunun anlaşılır nedenleri vardır. Çünkü topluluk kavramının, sınırları belli insan kitlelerinin tanımlanması amacıyla eleştirel bir anlayışla kullanıldığı durumlarda bile bireysel yanın dışta bırakılması durumunda, bu kavram totaliter bir yan anlama bürünebilmekte ve bir bakıma nasyonal-sosyalizm döneminde teklerin bireysellikleri bir yana bırakı-

larak baskı yoluyla "Volksgemeinschaft" denen "halk toplulukları"yla bütünleştirilmeleri çabalarını anımsatmaktadır. Kişinin kendini bir birey olarak kabul ettirme çabası ile, daha doğrusu bu türden zorla bütünleştirme çabalarına gösterdiği direnç ile anarşistlerin bireyi sosyal düzlemde içine yerleştirmeyi amaçladıkları topluluk [cemaat] yapıları arasındaki zıtlıktan doğan gerilim ilişkisi, anarşizmin sunduğu sosyal düzlemdeki alternatifleri anlatırken göz önünde bulunduracağımız başlıca ilişki olacaktır.

> *"Artık bağlayıcı bir tinin bulunmadığı dönemler başlamaktadır; ve böylelikle insanların birarada yaşama ilişkilerinin [yani] toplumun ve onun cemiyetlerinin, bireylerin ortaklaşa çabalarıyla özgürce, kendiliğinden oluşturulması, bu ortaklaşa çabalarca taşınması ve canlılığını koruması da son bulmaktadır. Bunlar, canlılıklarını yitirip donuklaşacaklar, dış bağlarla birarada tutulacak ya da parçalanacaklardır."*
>
> Gustav Landauer

1. BİR TOPLULUĞA AİT OLMA

Anarşistlerin "ilerleme"yi sadece üretim gücünün gelişmesine bakarak, başka deyişle bu gelişmeyi kıstas alarak belirlemediklerini daha önce de söylemiştik; anarşistlerin ilerleme kıstası bireysel ve sosyal özgürleşim süreçlerinin gelişmişlik düzeyidir; dolayısıyla da kendi yaşamlarını kendileri belirlemiş bireylerin topluluğu, bu bireylerin sosyal entegrasyonu da kastedilmektedir. Sanayi devriminin sonuçları üzerinde tartışmalara giren daha sonraki anarşistlerde bireylerin belli amaçlarla ve ilkelerle belli bir topluluk içinde yaşama ve çalışma birliktelikleri oluşturmaları yönündeki talep iyice öne çıkacaktır. Landauer'in de toplumun yeniden katmanlaştırılması düşüncesi, insanların birlikte ve ortaklaşa yaşama biçimlerini hayata geçirmesi amacının bir ifadesiydi. Günümüzde sık sık yakınılan "sosyal çöküntü"yü, toplumun bireylerinin adsızlaşıp kimliğini yitirmesini, giderek de geleneksel sosyal yapıların çözülüp dağılmasını anarşistler gittikçe artan bürokratlaşmanın, toplumun merkezileştirilip devletleştirilmesinin ve insanların kapitalist

ekonominin gereklerine hiç sakınca görülmeden boyun eğdirilmelerinin sonucu olarak değerlendirirler.

Anarşistlerin, ortaklaşa, birlikte yaşamaktan neyi anladıklarını kavrayabilmemiz için önce onların kendilerine özgü toplum anlayışlarına bir göz atmamız gerekmektedir: Daha önce de söylediğimiz gibi, anarşistler için "toplum", çok çeşitli katmanlarla yapılaşmış, hiyerarşik düzenlenmeden uzak ve kendi kendini yöneten birimlerin özgürlükçü düzenidir; ve bu özellikleriyle, tahakkümcü-merkeziyetçi bir zorlama ve düzensizlik mekanizması olarak anlaşılan "devlet"ten ayrılır. Anarşistler toplumun tabanında yer alan sosyal-ekonomik birimlerin anlamını sık sık cemiyet, cemaat, topluluk, birlik, ortaklaşa yaşama birimi, dernek vb. anlamına gelen "Gemeinschaft" kavramı ya da ilk ağızda "komün" anlamına gelen "Gemeinde" terimiyle karşılamaya çalışırlar. Ancak, daha önce "liberalist" bir toplum tipi içinde sınıflandırdığımız bir toplum anlayışına bağlı kalan Tönnies "toplum" ile yukarıda sözünü ettiğimiz, ortak yaşama ve çalışma birimlerini iki ayrı olgu olarak karşı karşıya getirir. Ancak anarşistler kendilerine özgü toplum kavramlarına bağlı kalarak, "toplum" ile yukarıda sözünü ettiğimiz ortak yaşama ve çalışma biçimlerini karşı karşıya getirmezler.

Tönnies'e göre toplum ile bu sosyal birimler arasındaki fark, ikincilerin içinde insanların "barışçı bir tarzda yan yana yaşamaları ve oturmaları", ancak birbirleriyle "özde" bağlanmış olmaları ve kişisel yükümlülükler almalarıdır. (1923 39) Söz konusu sosyal birimlerin "doğaca verilmiş ilişkilerle" belirlenmiş olmalarına (akrabalık ilişkileri, aile ilişkileri, komşuluk ve dostluk ilişkileri vb.) ve insanların ortaklaşa "beraberliklerine ve çalışmalarına" dayanmalarına karşın (1923,14), öteki sosyal birim olan "toplumda" kişisel olarak birbirleriyle bu türden bağları bulunmayan insanlar yan yana, hatta birbirlerine karşı bir konumda yer alırlar: "... burda herkes kendi başınadır ve kendi dışında kalan bütün ötekilerle karşı karşıya olmanın gerilimi içindedir. Faaliyetlerinin ve güçlerinin alanları kesin bir biçimde birbirlerininkinden ayrılmıştır." (1923 39) Tönnies'e göre toplum mübadele ilkesine (do, ut des)* dayandığı için topluluktan farklıdır. (1959, 187)

* **do, ut des:** lat; [sen de bana bir şey veresin diye sana veriyorum) Eski Roma'da sözleşmelerde uygulanan hukuk formülü. (ç.n.)

Tönnies'in toplum kavramını anarşistlerinkiyle karşılaştırdığımızda önemli farklılıklar görülür. Anarşistler toplumun bir sistem olarak yapılaşmışlığından birbirine örülmüş çok çeşitli ilişkilerin ve bağların varlığını anlarlar. Buna karşılık Tönnies toplum deyince, bireylerin birbirlerinden ayırılması ilkesini ve bunların sadece mübadele çıkarlarıyla birbirleriyle bağlantılar kurma durumlarını anlar. Toplum kavramının özellikle Kropotkin ve Landauer'de karşılaştığımız gibi sosyal, daha doğrusu sosyalistçe bir içeriğe büründürülmesi eğilimlerine (mübadele, yan yana ya da birbirine karşı olma ilişkilerinin altını çizen) Tönnies'te rastlamıyoruz; gerçi sosyalist anarşistlerde de mübadele olgusu ancak özgür uzlaşma ve anlaşmalar ilkesi üzerinden gerçekleştirilmek koşuluyla karşımıza çıkar, ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu mübadele insanların öylece yan yana ve birbirlerine karşı oldukları bir sosyal ilişkiler zemininde değil, karşılıklı dayanışma ilkesi üzerindeki yardımlaşma zemininde gerçekleşir. Öyleyse Tönnies'in toplum kavramı, sosyalist anarşistlerinkinden ayrıldığı gibi, önemli bir yenilik getirmemektedir; ancak onun üzerinde durduğu "sosyal topluluklar" kavramı anarşizmin toplum kavramını iyice belirginleştirmemize yardımcı olmak bakımından bizce önemlidir; böylelikle gerek günümüzdeki tartışmalarda gerekse birçok anarşist tasarımda dile getirilen, yan yana değil de, "birlikte yaşama ve çalışma" sorununu da özellikle ele almamıza da yardımcı olabilir.

Mübadele ilkesi zemininde özgür ve bireysel kararlarla gerçekleştirilmiş anlaşmaların sadece toplum alanında mümkün olabileceğini, dolayısıyla da öteki temel, sosyal birimlerin (komünlerin, cemaat ve toplulukların) söz konusu olduğu yerde böyle bireysel özgür iradeye dayalı anlaşma ve uzlaşmaların olanaksız olduğunu düşünen ve bu ilkeye dayanarak da (burjuva) *toplumunda* bireylerin [dayanışma içinde, birarada değil de] "yan yana" ya da "birbirlerine karşı" olma olgusunu, sosyal birimlerde oluşmuş *toplulukların* ("kişisel") birlikteliklerinden ayırt etmeyi amaçlayan Tönnies'in anlayışının aksine, anarşizmin toplum kuramı, böyle bir ayrım yapılmasına elverişli değildir. Tönnies'in birbirinden ayırdığı bu iki alanı bir bütün olarak alan anarşist kuramlarda, serbest mübadelenin "bireyci" yanı korunmuştur; yani birbirine karşı olma

uğrağıyla, aynı şekilde birarada ve birbiri için varolma, başka deyişle dayanışma ve aidiyetlik uğrakları da bu kuramlarda içerilir. Böylelikle anarşizmin toplum kavramında, hem kişinin kendisini birey olarak dayatması olgusu, hem de bireylerin bir sosyal topluluğun içinde öteki bireylerle sosyal bir bütünleşmenin parçası olması olgusu beraber yer alırlar.

Landauer'e bakılacak olursa, ademimerkeziyetçi bir biçimde yapılaşmış bir toplumda, bireyin otorite yoluyla zorlanarak bir sosyal topluluğa katıştırılmasının değişik biçimlerine olduğu kadar tahakkümcü ideolojilere karşı da kişinin kendisini birey olarak dayatması için bir neden bulunmamaktadır. Merkeziyetçi yapıdan arındırılmış böyle bir toplumda tahakküm yoluyla bireyin sosyal öbeklerle zorlanarak bütünleştirilmesine karşı çıkmasına gerek kalmayınca, kişinin kendini dayatma, kabul ettirme biçimi olarak anlaşılan bir bireycilik anlayışının da işlevi kalmamıştır. Tek tek bireylerin sosyal topluluklarla bütünleştirilmeleri, Landauer'in sosyalizm taslağında yer alan sosyal hedeftir. Ama bu aynı hedef, bir yandan Landauer'in "kuşkucu gizemciliği"nin çerçevesi içinde yer alırken, aynı gizemcilikte dile getirilen bir özlemin, dünyayı bir bütün olarak yaşama özleminin de bir parçasıdır. "İnsanın en derin, en gizli mülkü, yaşayanların büyük topluluğudur; onun kanı ve kan bağına bağlı komündür. Kan, sudan daha koyudur; bireyin kendisini içinde bulduğu topluluk, devletin ve toplumun zayıf etkilerinden çok daha güçlü ve soylu ve ondan çok çok daha eskidir." Landauer (1978 *b*, 17)

Bu türden metin bölümlerinde, Landauer'in düşüncelerinin o zamanki gençlik hareketi çevrelerinde yaygın olan düşüncelere ne kadar yakın olduğu iyice belli olmaktadır; söz konusu gençlik hareketinin özgürleşimci eğilimlerini ayıklayan nasyonal-sosyalistler, geri kalan düşüncelerden, bireyi otorite kullanarak bir sosyal toplulukla bütünleştirme ideolojileri doğrultusunda yararlanmışlardır. Sosyal bir topluluğa ait olma düşüncesinin, (bireyi bütün içinde yok etme anlayışının) ideolojileştirilmesi, aslında bireysel yanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. "Yeni" tarzda bir sosyal topluluk oluşturma talebinin özgürleşimci, bir işlev ve anlam taşıyabilmesi için, böyle bir topluluğa giden yolun bireyin özgürleş-

mesi süreci üzerinden geçmesi ve topluluk derken bağımsız, kendi başına buyruk bireylerin özgürce anlaşma ve uzlaşmalarını kastetmesi gerekir. Öteki sosyal *topluluk* tasarımlarının hepsi totaliter olmaktan kurtulamazlar.

> *"(Halk) bir kitle olarak her zaman bireyselliğin, özgür, serbest insiyatifin, özgünlüğün yıkıcısı olacaktır."*
> Emma Goldman

2. KİŞİNİN KENDİNİ BİREY OLARAK DAYATMASI

Anarşizme iyice damgasını vuran bireyciliği "küçük burjuva" nitelikli bir olgu olarak reddetmek, onu, devletin bireyi zor yoluyla genelle bütünleme girişimi karşısında etkin bir çare olmaktan çıkartacaktır. Otoriter "reel sosyalizm"'e yakınlık duyanlar, bu türden, her şeyi bir kefeye koyan kaba sınıflandırmalar sayesinde, reel sosyalizmin bireysel özgürlükleri kısıtlama girişimlerine karşı çıkacak anti-otoriter bir eleştiriyi de daha baştan karalamışlardır. Öte yandan devletçi anlayışla örgütlenmiş ve yapılaşmış bir toplumla bireyin itirazsız bütünleşmesini demokratlar da, hatta özellikle demokratlar bir yurttaşlık görevi olarak algılamaktadırlar; oysa bu bütünleştirme, kimi durumlarda devlet gücü ve şiddetiyle muhatap kişilerin istemlerine rağmen gerçekleştirilir. Zorunlu askerliği ve eğitimi düşünmek yeter. Demokratların "komünizm"de bulunmadığını ileri süre süre dillerine pelesenk ettikleri özgürlükler, hiçbir şekilde, bireyin kendi yaşamını kendi bildiği gibi belirlemesi anlamına gelmemektedir.

"Küçük burjuva" ideolojisi diye bir kenara atılması, en az anarşizmin bireyciliğinin atılması kadar olanaksız bir başka bireyci tutum da, tekin bir kezliğiyle, "biricikliğiyle" kendini dayatması anlamındaki bireyciliktir; özellikle de bireylerin işlevlerinin toplumun dişli mekanizmasında bir başkasıyla değiştirilebilecek bir çark düzeyine indirgendiği kapitalist bir toplumda kişinin kendini birey olarak dayatmasında, insanın kitlesel üretim, kitlesel tüketim, kitle iletişim araçları ve benzer olgular etkisiyle "tekboyutlulaştırılması"na bir karşı çıkışın dile getirilmesi söz konusudur.

Anarşizmde kişinin kendini birey olarak dayatması, doğrudan

bireyin kendi adına ve mevcut çıkarları doğrultusunda [Stirner buna "kendilik" ve "bencillik" diyor] (1979,77) bireyin hiyerarşik düzlemde ben'in üstünde yer alan her türlü kurumca, ayrıca dinler, idealler, "izmler" ve başka bütün "hakikatler"ce teslim alınmasına, bir tepkidir. Stirner şöyle yazıyor: "Benim için hakikat diye bir şey yoktur, çünkü benim için benden öte hiçbir şey yoktur!" (1979, 399) Bir ideal olarak "özgürlük" bile, hatta insanların özgürleştirilmesi talebi bile, somut ben'i bir "hakikat"e tabi kılar ve Stirner'e göre bireyin "bencilliğine" ve "hazzına" aykırı düşüp, zorlama ve esarete dönüşme tehlikesini içerir: "Bunu iyice düşünün ve bayraklarınızın üzerine, özgürlük hayalini mi, yoksa bencillik, kendilik kararını mı asmak istediğinize karar verin... özgürlük romantik bir yakınma tınısı, ötedünyaya ve geleceğe dönük bir umuttur ve umut olarak kalacaktır; kendilik ise bizi engelleyerek yolumuzu tıkayan bütün özgürlükleri kendiliğinden bertaraf eden bir gerçekliktir." (1979, 180) Bu kendi başına buyruk, bağımsız ben anlayışı birçok anarşist kuramda etkin bir konumdadır. Önerilen özgür toplum modelleri, "kendilik" ve "bencillik" ilkesine karşılık gelirler.

Böyle yorumlanabilen bir bencillik "burjuva kazanım hırsı" olarak yanlış anlaşılmadığı ve ideal düzeyine yükseltilmediği (Mackay'da olduğu gibi) ve Stirner'de olduğu gibi olumsuzlayıcı [ideoloji] eleştirisi olma özelliğini koruduğu sürece, hiçbir şekilde bir küçük burjuva ideolojisi sayılmaz. Bu bireycilik, insan ihtiyaçlarının, inanç dogmalarına feda edilmesine karşıdır; bireyin kendi kendini belirlemesi olgusunu insan türünün özgürleştirilmesi konusundaki kendine özgü anlayışa tabi kılan bir hümanizme katılmaz; genelin çıkarları ve iyiliği hayallerine bireyin feda edilmesinin her biçimine ve tahakkümden arındırılmış bir toplumun kurulması sürecinde bireyin bir amacın aracına dönüştürülmesine karşı çıkar: "Bu bireyciliğin gözü pür dikkat solun üzerindedir... Hem savaş isterisine kapılmış kapitalizmdeki hem de totaliter bürokrasideki insanın tehdit altındaki varlığını anımsatır." (Bannour, 1974, 244)

Stirner'in "benden öte hiçbir şey yoktur" deyişinde dile gelen ve her türlü tahakküm kurma istekleri karşısında yer alan özgürlük coşkusu, hemen hemen bütün anarşist kuramlarda yer alır ve –biraz da abartılarak– özgürlük taleplerinin iyice büyütülüp insan bireyin-

de var olan bir tür tanrısal, mutlak bir güç olarak yorumlanmasına yol açar. Ama özgürlük olanağı ne kadar sınırsız ilan edilirse edilsin, bu tutum özgürlüğü belli sorumluluklarla ilintileyen eleştiriyi önlemez. Landauer, sosyalizmin determinist anlayışları karşısında bireyi amaç koyan ve bu amaçları özgür eylemleriyle gerçekleştiren bir kerte düzeyine yükseltir. Hiçbir şey, bireyi eylem ve düşüncelerinin sorumluluğundan kurtarmaz; ne bireyin sosyalleşmesi ne de maddi toplumsal ilişkiler. Birey bir yandan yaşamsal değer taşıyan toplumsal koşulları örgütleyip düzenleme göreviyle yükümlüdür, öte yandan maruz kaldığı sömürünün ve katlandığı tahakkümün sorumluluğunu taşır. Emma Goldman bu anlamda şu sonuca varıyor: "Ama ben bir avuç asalağın değil, kitlenin kendisinin bu korkunç koşullardan ve ilişkilerden sorumlu olduğunu iddia ediyorum." (1972, 190)

Bu düşünce Goldman'ı, kitleyi küçümsemeye ve horgörmeye, "çoğunluğun erdemi masalı"nı kökünden reddetmeye götürür. "Elbette, otorite, zorlama ve bağımlılık, kitleye dayanır; ama özgürlük, bireyin özgür gelişimi, özgür bir toplumun doğuşu hiçbir zaman kitleye dayanmaz... yoğun, sağlam bir kitle olarak halk, insanların sesini bastırmış, ruhlarını boyunduruk altına almış, bedenlerini zincire vurmuştur. Kitle olarak halkın hedefi her zaman, hayatı tıpkı çöl gibi tekdüze, boğucu, tekbiçimli hale getirmek olmuştur. "(Halk) bir kitle olarak her zaman bireyselliğin, özgür, serbest insiyatifin, özgünlüğün yıkıcısı olacaktır." (1972, 190)

Goldman, kitleden ya da demokratik çoğunluktan gelecek değiştirme hareketlerinin olabilirliği konusunda umutsuz olup, "aydın azınlıklara" ve özgür bireylere bel bağlar: "Uygarlık, bireyin ya da birey gruplarının, devletçe baskı altına alınmış ve devleti yücelterek hipnotize olmuş çoğunluğa karşı verdikleri sürekli bir mücadeledir." (1977, 65) Görüldüğü gibi birçok anarşistin kitleye ve "çoğunluk demokrasisi"ne yönelttiği eleştiri ilkece seçkinci bir anlayıştan kaynaklanmaktadır; ama bu seçkin bir azınlığın çoğunluk üzerinde egemenlik kurma isteği anlamında algılanabilecek bir seçkincilik değildir. Bireyin kendini dayatması ve kendi kendini belirleme taleplerini çoğunluğun kararına bırakmamakta direnmesi anlamında bir seçkinciliktir.

"Dürüst ve namusluysalar anarşist değillerdir, anarşistseler dürüst ve namuslu değillerdir."
Lúcia Sánches Saornil

3. KADININ ÖZGÜRLEŞMESİ VE ANARŞİZM

İspanyol anarşistleri "kadının özgürleşimi konusunu hiçbir zaman umursamadılar." Bu düşünceler İspanya iç savaşının en ünlü anarşisti Buenaventura Durruti'nin eşine ait. (Enzensberger 1981, 96)* Bir kadın ispanyol anarşisti bu değerlendirmeyi doğruluyor ve anarşistlerin kuramsal düzlemdeki her türlü tahakkümden kurtulma talepleri ile somut, asıl düşünceleri ve babaerkil tutumları arasındaki çelişkiye dikkati çekiyor. Vardığı sonuç şu: "Dürüst ve namusluysalar anarşist değillerdir; anarşistseler, dürüst ve namuslu değillerdir." (Saornil 1979, 54) Kadınlar hakkındaki düşüncelerine bakarak, kim anarşisttir, kim değildir, diye ayırmaya kalkacak olursak, bütün anarşist klasiklerin anarşistliğinden eser kalmaz.

Bize bir de Latin ülkelerinde gözlemlenebilen iyice belirgin bir maçoluk ile militan, şiddet yanlısı anarşizm arasındaki bağ çok ilginç geliyor. Güney Amerika'da da anarşistlerin eylem biçimleri, rezil-saldırgan bir "erkeklik megalomanisiyle" bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın aklına, devlete, sömürüye, kiliseye ve benzer kurumlara yöneltilen anarşist direncin, egemenlik ve tahakkümden kurtulma fikrinden çok, bir erkek-şoven tavrı olarak, özgür erkeğin elini kolunu bağlayan her kısıtlamaya karşı duran bir maçoluktan mı kaynaklandığı sorusu takılmadan edemiyor. Böyle algılandığında, anarşistlerin hedefi, artık ne erkeğin ne kadının her türlü egemenlikten, tahakkümden kurtarılması değil, erkeğin gelenekleşmiş sosyal rollerin gerektirdiği davranışa uygun olarak hiçbir şekilde sınırlanmaksızın serbest bir erkek olarak dilediğince davranabilmesidir. Ukrayna'daki Machno-Hareketi'nde de askerlerin (kaba güce dayanarak ırza geçme olaylarıyla birlikte) şovenist, insafsız, vahşice davranışlar gösterdikleri rapor edilmiştir. Aynı şovenist- savaşçı zihniyetten bugünkü anarşistler de pek kurtulmuşa benzememektedirler. İnsan bugünkü anarşist yayınlardaki resimlere bakıp da Superman'a benzetilmiş bir Bakunin'in adalelerini gösterişini ya da yabani bakışlı sakallı erkeklerin süngülü silahlarını

havaya kaldırmış temsili resimlerini gördükçe, bugünkülerin o günküleri pek de aratmadığını düşünmeden edemiyor. Bu yayınlardaki kadın dostluğu anlayışı bol kadın resimli dergilerdeki anlayışa oldukça yakın düşmektedir.

Kuramsal, daha doğrusu ideolojik düzlemdeki kadını aşağılayıcı tavrıyla anarşizmin "klasiği" Proudhon'un birinciliği kimseye kaptırmayacağından emin olabiliriz. Proudhon'un aptallık derecesindeki babaerkil kafadaki düşünceleri, anarşist hareket ve işçi hareketi içindeki tek tük eleştirilerin dışında pek bir tepki görmemiştir. Simone de Beavoir Proudhon'un sosyalist kadınlara olanca gücüyle saldırarak ve kadınların siyasal-toplumsal angajmanlarının kendi rollerine ilişkin anlayışlarının karşısına, kendi "gerçek" kadın ve anne anlayışını çıkartarak kadın hareketi ile sosyalizm arasındaki sıkı birliği kopardığını yazar. Proudhon'a bakacak olursak kadına uygun iki yaşama tarzı vardır: Ev kadını ve anne olarak yaşamak ya da fahişe olarak (de Beauvoir 1981, 125 ve 136, Proudhon 1966, cilt 2, 329)[1]

Proudhon, sosyalist ve feminist d'Hericourt'a yazdığı bir mektupta, erkeğin ondan üstün olduğunu, kadın olarak kavrama yeteneğinin erkeğinkinden değersiz olduğunu ileri sürer ve kadınlara: "...biz erkekler sizleri burnumuzla dürtükleyip oraya yöneltmezsek, şeylerin özünü kavramaktan yoksunsunuzdur" der. Erkek "kadının doğuştan tembelliğini, ağırkanlılığını" aşmayı bilmelidir; "ama bunu çoğu zaman başaramaz." (Aktaran Dejacque 1980, 91) Ama anarşist Dejacque örneğinde gördüğümüz gibi, Proudhon'un bu "gerici aptallığına" karşı çıkanlar da olmuştur: "Erkeğin söz konusu olduğu yerde erkekçe ve her zaman hazır ve nazır olan zekânız, söz konusu kadın (lar) olunca adeta iğdişleşiyor." Dejacque, kadının ve erkeğin özgürleşmesi sorununu, "her iki cinsin insani özünün kurtuluşu" sorunu olarak algılar (1980, 90) ve bunu anarşizmin amacı olarak anlar. Proudhon'a " ya kendinize anarşist demeyin, ya da sonuna kadar anarşist kalın" çağrısını yapar. (1980, 98)

Bakunin, Kropotkin ve öteki anarşistler, kadının erkeklerle eşit haklara sahip olmasından ve özgürleşmesinden yanadırlar. Ama işe somut düşünce düzleminden bakınca bunların da ne kadar babaer-

kil kafalı oldukları hemen belli olmaktadır. Kropotkin bu sorunu ev işleri çerçevesinde ele alır: "Kadınları kurtarıp özgürleştirmek demek, onları mutfak ve çamaşırhanedeki onur kırıcı işlerden kurtarmak demektir..." (Tarihsiz, 141) Ama bunu gerçekleştirmenin yolu Kropotkin'e göre söz konusu işleri erkeğe de bölüştürmek değil, işe makineler sokmak ve mutfağı büyütmektir; bu da kadının daha önce erkeğin yüklendiği işlevleri yüklenmesini sağlamak amacıyla değil de, çocuğun eğitimine daha fazla zaman ayırabilmesi amacıyla düşünülmüştür. "Kadını özgürleştirmek demek ona üniversitelerin, mahkemelerin ve parlamentonun kapılarını açmak demek değildir." (Tarihsiz, 141) Kadının her alanda erkekle eşit olması, düşünme kapasitesini aşan bir sorun olarak görünüyor; üstelik kadınların anarşist harekete kısa süre önce bizzat aktif olarak katılmış ve anarşistlerden kadının eşit haklara sahip olmasını talep etmiş olmalarından hemen sonra ileri sürülmüş düşünceler bunlar.

Yüzyılın başında özellikle ABD'de etkin ve etkili olan Emma Goldman'ı önemli kılan başlıca etmen, işçi hareketi içinde tabulaştırılmış bir alan oluşturan cinselliği tartışmaya açması; "gerek cinsel" alanının gerekse kadının baskılardan arındırılıp özgürleştirilmesi sorununu, egemen hiyerarşik yapıların ortadan kaldırılması sorunuyla birlikte ele alınması gereken bir görev olarak görmesidir. Goldman çok sayıdaki konferans ve yazılarında insanın ihtiyaçlarına uyumlanmış özgür bir cinsel ahlaktan yana çıkmıştır. Goldman cinsel baskıyı [iffetliliği] burjuva mülkiyet ve sahip olma duygusuyla, bu temelde kurulu ahlak anlayışıyla ilintilemiş ve karı-koca ilişkisini fahişelik ilişkisine benzetmiştir. "Fahişe de tıpkı, solup gitmiş yaşlı bâkire gibi ahlak anlayışının kurbanıdır. Gelgelelim fahişeye yapılan muamelenin tarzı değişiktir; özellikle de kadınları, kendilerini bir dişi olarak algılayıp ailenin kutsal ahırının çatısı altında haftada 15 dolara, evlilik dışı ilişkilerde ise her bir dolara bir kullanım nesnesi olarak satmaya zorlayan mülkiyet ahlakı yüzünden." (1977, 59)

Birçok kimse ilk sosyalistlerden Fourier'i (1772-1837) kadının özgürleşim hareketinin en kararlı savunucularından biri olarak görür. Fourier, insanın cinselliğini değerlendirirken, bunu işin içine kadını da katarak yapar. Aydınlanmacı anlayışın aksine insanı, sa-

dece aklın belirlediği ve aklına dayanarak hareket eden bir varlık olarak algılamayıp aynı zamanda onun sosyal karakterinin de kurucu öğeleri olan "dürtülerin" ve "tutkuların" bütünlüğünü temsil eden bir varlık olarak kavrar.[2]

Gelgelelim kadının kurtuluşunun cinselliğin yüceltilmesiyle ilintilenmesi, kadının bir insan olarak her yönüyle özgürleşmesi anlamına gelmemektedir. Bu türden yaklaşımlarda duyguları ve cinsel duyarlığıyla erkeğe göre sözde daha önde olan kadının, daha çok sadece erkek açısından taşıdığı cinsel işlev incelenir. Sözgelimi Fourier insanın (erkeğin) cinselliğini değerlendirirken, onu tek başına ele almayıp işin içine kadını da katar, ama dişi cinselliğini erkeğin kullanımına en elverişli bir biçimde sunabilmek için kılı kırk yaran karmaşık düzenlemeler getirir. Fourier "mal sahibi", "dolaşıma sokmak" gibi ifadeler kullanır. (Fourier 1986, 180-198)[3]

İtalyan anarko-komünist Rossi de (1855-1910) bu konuda Fourier gibi oldukça tartışılır görüşler öne sürmektedir. Rossi genellikle aile biçimlerini, evliliği ve cinselliği eleştirir ve cinsel baskıların ortadan kaldırılması girişimlerine tayin edici bir önem verir. "... Tıpkı ekonomik ilişkilerin 19.yüzyılın sorunlarını oluşturması gibi belki duygu ilişkileri de 20. yüzyılın en canalıcı sorununu oluşturacaklardır." (1978, 246). Tekeşli bir cinsellik anlayışının aşılması yolundaki taleplerin ve bunların dayandırıldığı gerekçelerin komünist ilkelerle desteklenmesi, başka deyişle mülkiyet ve sahiplenme, ilişkilerin devrimci dönüşümüyle birlikte kadının tek bir erkeğe ait olmaktan çıkartılarak, malların ortak bölüşüldüğü bir topluluğun erkeklerinin hepsine ait olmasının amaçlanması, doğrusu alabildiğine grotesk bir etki yapıyor. Proudhon da bu anlamda "özgür, serbest aşk"ın gerçekleştirilmesi taleplerini "kadınlar topluluğunun" oluşturulması olarak anlar; bu da kadının cinselliğinin kolektif erkek gücünün belirleyiciliğine boyun eğmesi demektir.

Bir yandan kadının özgürleşmesini talep ederken, öte yandan "aşkta serbestlik ve özgürlük" aramaya kalkan anarşistlerin,bu açmazına İspanyol anarşisti Saornil dikkati çeker. Kadın anarşist Saornil, "ahlaksal" ve sosyal dönüşümlerle birlikte ele alınmayan "serbest, özgür aşk"a karşı çıkar; çünkü erkekler kadınlara karşı ataları ve öncülleri gibi davranmakta ve cinselliği "cinsel organla-

ra" indirgemekten kurtulamamaktadırlar. (1979, 56) Saornil bu görüşlerini kadının "kendi başına buyruk" olarak kendini örgütlemesi ve kendi kurtuluşunu gerçekleştirmesi düşüncesiyle tanımlar.

Proudhon gibi anarşistlerin yanı sıra, Bakunin, Kropotkin ve benzerleri gibi başka konular söz konusu olduğunda ödünsüz radikal devrimci kesilenlerin, cinsellik konusundaki dar kafalı, gerici anlayışlarını ve tavırlarını bir tutarsızlık belirtisi olarak değerlendirip olup bitende öyle skandal sayılacak bir yan olmadığını ileri sürebilmemiz için, Fransız ihtilalinden önce ve ihtilal sırasında kadının siyasal ve sosyal alanlarda erkeklerle eşit konuma getirilmesi talepleriyle ilintili soruların gündeme getirilip enikonu tartışılmış olmaması gerekirdi; ya da daha o zamanlar "solun" erkek şovenizmine karşı çıkmış bir kadın hareketinin gerçekleşmemiş olması; kadının kurtuluşuyla birlikte insanlığın geniş ölçekli toplumsal kurtuluşunun mümkün olabileceğini düşünmüş erkeklerin varolmamış olması; düşünür Mill'in "kadının [cinsel] bağımlılığı" (1976) türünden yazılar yazarak kadının kurtuluşundan yana olanlarla buna karşı olanların kutuplaşmalarına yol açmamış olması gerekirdi.[4] Anarşistlerin bu konudaki gerçekleri gözardı edici ve apaçık gerici tutumlarının skandal sayılmasının bir nedeni de, özgürlükten yana radikal tavırlar takınmış olmalarına karşın, sıra kadının kurtuluşu sorununa geldiğinde, bu alandaki taleplerin gerektiğinden çok çok gerilere düşmüş olmaktan da öteye, bu talepleri yer yer eleştirmekten bile geri kalmamış olmalarıdır. Her ne kadar anarşizm siyasal bir kuram olarak, feminizm ile anarşizmin, erkek ve kadının kendi kendilerini belirleme hakları ile sosyalizmin birleşmesini kaçınılmaz bir kader gibi algılamış görünse de, anarşist anlayışın insanı eksiksiz özgürleştirme ideali, somut taleplerin ve analizlerin söz konusu olduğu yerde çözümsüz kalır. Marksizmde olduğunun aksine, anarşizmin söz konusu olduğu yerde kadının özgürleşme hareketi ekonomik-politik devrime bağımlı kılınamaz ve devrim koşuluna bağlanamaz ve marksist ekonomizm anlayışının temeli üstünde ana çelişkiler, tali (yan) çelişkiler ayrımına gidilebilir, oysa aynı şey anarşist düşünce temelinde olanaksızdır.

Bu nedenle ABD'deki sosyalist yönelimli feministler bile kendilerini çoğunlukla anarşist olarak görmüşlerdir. Bunlar, Marksizm

ile feminizmi, yani hiyerarşik kurulmuş otoriter örgütlenme yapıları ile özerk, kendi kendine örgütlenmiş bir kadın hareketinin bağdaştırılmasını olanaksız saymışlardır. Feministler üretim araçlarının toplumsallaştırılmasının ardından ataerkil egemenliğin ve anlayışın ortadan kalkabileceğine pek ihtimal vermemişler, ve "... radikal feminizmin, bir tür anarşizm ile, sosyalizmin ağırbasan uygulama biçimleriyle olabildiğinden daha iyi bağdaştırılabileceği" (Ehrlich 1982, 82) sonucuna varmışlardır. Örneğin feminist Chesler de bu anlamda kendini bir anarşist olarak algılar (272).

Hatta "anarşist feministler", işi kadınlarda "sezgisel bir anarşistlik" olduğunu ileri sürecek kadar ileri götürürler ve kadın hareketinin yeniden "siyasetin o bildik, eski, erkeksi yolunu izlememesi için" feminizm ile anarşizm arasındaki bağın görülmesini isterler. (Kornegger 1982, 54) Buna karşılık, Firestone gibi kendilerini hâlâ marksist olarak görmek isteyen feministler, tarihsel materyalizmin kapsamını "genişletmeden" (1975, 18) böylece de onu (tarihsel determinizm anlayışına bağlı) özünden saptırmadan edemezler.

> *"Eğitim bir kişinin öteki kişiye zorla, şiddet yoluyla etki etmesidir..."*
>
> Leo Tolstoy
>
> *"İnsanların belli kalıp ve klişelere göre bile bile biçimlendirilmesi anlamındaki eğitimin verimsiz, haksız ve olanaksız olduğunu ispat etmek istiyorum. Eğitim hakkı diye bir şey yoktur."*
>
> Leo Tolstoy
>
> *"Eğitim tahakkümdür, ister zorlamayla olsun, ister zorlamasız."*
>
> Ekkehard von Braunmühl

4. ÇOCUĞUN ÖZGÜRLEŞİMİ

Erkeğe gerek sosyal gerek siyasal gerekse de aile ilişkileri bağlamında ayrıcalıklı bir konum tanıyan ataerkil zihniyete feministlerden yöneltilen eleştiri, kadının günlük yaşamın pratiğinde onur ve haysiyetinin hiçe sayılmasına, kadınlara karşı şiddet kullanılmasına, topluma egemen erkeksi-şovenist bilinç yapılarına ve davranış

modellerine karşı çıkmaktadır. Kısacası, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünün çeşitli biçimleri analiz edilip eleştirilmekte, ama bu arada ataerkil tahakkümün bir başka uzantısı gözardı edilmektedir: Çocuk üzerinde kurulan tahakküm ve baskı. Üstelik çocuklar da en az kadınlar kadar aşağılandıkları, çocuklara da en az kadınlara uygulandığı kadar şiddet uygulandığı ve yetişkinlerin tahakkümcü zihniyetlerinin, kadın düşmanlığında belirginleşen bilgisizliğin çocuklar konusunda da geçerli olmasına karşın, tahakkümün bu ayağı gözden kaçırılmaktadır. Ataerkil yapılı ailede erkeği tek söz sahibi yetke olarak gören anlayış, babanın kararları alma ve uygulama aşamasında henüz erişkin olmayan çocuğa uyguladığı baskı ve zorun kapsam ve çerçevesini çok genişletir. Anayasalarca güvence altına alınmış insan haklarından, erişkinlik sınırına ulaşmamış çocuğa çok kısıtlı bir pay düşmektedir.

Devlet tahakkümünü ve egemenliğini kesin bir kararlılıkla reddeden, ama iş erkeğin kadın üzerindeki tahakküm ve baskısına gelince elleri kolları bağlanmakla kalmayıp durumun sürmesinden yana tavır koyan anarşistlerin, çocuklar üzerindeki baskının söz konusu olduğu yerde de tutumları bundan farklı değildir. Kadın üzerindeki tahakküm konusunda gerçeğe böylesine göz yuman bir politika izleyen anarşistlerin (erkek-) şovenizmi, tahakküm biçimlerine yöneltilen radikal taleplerin de inanılırlığına gölge düşürmektedir. Birçok anarşist günümüzde kadının özgürleşimi konusunda sürdürülen tartışmaların düzey olarak iyice gerisine düşmekle kalmamakta, gerek "(eğitim) konusundaki anlayışları" gerekse yetişkinlere özgü şovenist düşünceleriyle günümüzün yerleşik zihniyetiyle tam bir uyum içinde bulunmaktadırlar.

Kadınlar üzerinde erkek tahakküm kurma talepleri günümüzde apaçık ileri sürülememektedir. Yetişkin kimselerin, çocukları (ve vesayet gerektiren insanları) –bunlar istesin istemesin– kendi bildikleri gibi eğiterek bunları "arzu edilen" birer kişi yapma isteklerine ise kimsenin çıtı çıkmamaktadır. Bu doğrultudaki talepler, günümüzde açıkça baskı ve tahakküm kurma isteklerinden farklı olarak hiç çekinmeden ileri sürülebilirler. Çocukları "istenilen", "arzu edilen" insanlar olarak yetiştirebilmek ya da yetişkin "asosyal" kişileri işe yarar yurttaşlara dönüştürebilmek için, günümüzde

uzmanlık ve bilim dalları, olabildiğince ince, zekice hazırlanmış baskı ve tahakküm yöntemleri kotarıp durmaktadırlar. Özellikle de bu sorunsal alanında gerçekleştirilebilecek, tahakkümcülüğe ve baskıya yönelik radikal bir eleştiri büyük bir önem kazanmaktadır.

Anarşistlerin bu alandaki eleştirileri tıpkı kadın sorununda olduğu gibi, birkaç önemli istisnayı bir yana bırakacak olursak, entelektüel tutarlılıktan yoksundur. Gerçi anarşistler, devlet-din kurumu (kilise) işbirliğinin oluşturduğu eğitim tekelinin yardımıyla çocukların pratikte itaatkâr bir kul ve yurttaş olarak yetiştirilmelerini sık sık eleştirirler, ama anarşist pedagogların kendilerine emanet edilen çocukları itaatkâr isyancılar ve anarşistler olarak eğitip yetiştirmelerine bir diyecekleri yoktur. "Eğitim ve yetiştirmenin" bu türlüsünün ahlaksal yönden haklı olduğundan emindirler. Eğitim ve yetiştirme ilkesini tartışmasız benimsemişlerdir. Anarşistler sadece devletleştirilmiş okul eğitimine ve toplumsal yaşama biçimlerinin devletleştirilmesine karşı olmuşlardır. Tarihsel bir süreç olan, toplumsal yaşama biçimlerinin devletleştirilmesi sürecinde, eğitim ve yetiştirme büyük bir önem taşıyagelmiştir. Eğitim yerleşik çizgiden ve bildik normlardan uzaklaşanları genelle bütünleştirmeye, onları yeniden "hizaya getirmeye" yaramış, aykırı ve uzlaşmaz tutum ve davranışların törpülenmesini, tekbiçimleşip ötekilerle aynılaşmasını sağlamıştır. İnsanın ikamet ettiği yer ile çalıştığı yerin, dolayısıyla oturma ile çalışmanın, aile hayatı ile dışardaki, "sokaktaki" hayatın, kişisel, özel ikamet mekânı ile kamusal mekânın birbirlerinden kopartılıp ayrılması sonucunda, biraraya toplayıcı, ortak toplumsal yapılar da yavaş yavaş yok olup gittiler; bir yandan devletçi kurumsal yapılar, öte yandan kişisel, özel-aile kurumu yapıları ayrı ayrı önem kazanmaya başladılar. Ortaklaşa yaşama biçimlerinin devre dışı kalmasıyla, devletin tekin (bireyin) hayatına müdahaleleri daha da arttı; aynı şekilde babanın çocuk üzerindeki otoritesi de iyice yoğunlaştı.

Bir bütün oluşturan yapıların birbirinden ayrılıp dağılmalarından ve "çocukluk döneminin" kurumlaştırılmasından önce çocuk, "kentin ve toplumun karmaşık, çok renkli hayatının göbeğinde yaşamış", yetişkinlerin hayatı ve çalışmalarıyla doğrudan temas ederek hayatı öğrenmiş, hemen hemen bütün toplumsal faaliyetlere

katılmış ve "....ne belli bir yaş grubunun üyesi olarak ne de herhangi bir çiftin özel bir mülkü olarak öne çıkmıştı." (Meyer, *Çocuk ve Devlet Aklı*, 1981, 13) Bu bağların kopmasından sonra çocuk çekirdek ataerkil ailenin bir parçası olmuştur. Bu aile tipi çocuğun özel yaşama alanını ötekilerden ayırarak ve günlük yaşamın akışını dilimlere ayırarak çok daha az düzenlenmiş, çeşitlilikler içeren, ortak komünal bir yaşamdan çok, sanayileşmenin gerektirdiği çalışma/iş zorunluluğuna ayak uydurur. (Meyer, 11) 19. yüzyılın akışı içinde, çekirdek aile de, adım adım devletçe çıkartılan yasa ve yönergelerce cendere içine alınmıştır. Daha önceleri aile babasının çocuk üzerinde kurduğu ataerkil otorite, devletin istediği doğrultuda bizzat aile eliyle kısıtlanırken bu kez devletin çocuk üzerindeki etkileri artmaya başlamıştır.

Bu anlamdaki devletleştirme eğilimleri sürüp gitmiştir. Çekirdek aile içinde hâlâ varlıklarını koruyan ortaklaşmacı, komünal, sosyal bir yaşama tarzının son kalıntıları da çekirdek ailenin devletin yardımcısı ve sözcüsüne dönüşüp araçlaşmasıyla yokolup gitmişler bundan böyle ailenin işlevleri, "kendi ardıllarını [çocuklarını] götürüp eğitim ve öğretimi, sağlığı, oyun vb. olguları tekelleştiren kurumlara teslim etmekle sınırlanmıştır." (Meyer 1981, 22) "Toplumun atomlarına ayrıştırılması", ortaklaşa yaşama tarzının parçalanması, devletin yaşamın bu alanlarına gittikçe daha çok nüfuz etmesiyle sürüp gitmiştir. Aile babasının çocuklar üzerinde kurduğu tahakküm "Devlet Baba"nın tahakkümüne dönüşmüştür.

Anarşistler, ortak yaşama biçimlerinin devletleştirilmesine dönük bu türden gelişmelere karşı çıkmışlar, eğitim ve yetiştirmenin pratikte devlet ve kilise tarafından tekelleştirilmesini eleştirmişlerdir. Çünkü bu tekelleştirme sayesinde çocuk –söz konusu kurumların eline, çocukların eleştirel düşünceye dayalı bir bireysellik oluşturma ve dayanışmacı bir ortak yaşama geliştirme eğilimlerini çekirdekten ezme, bunları bastırarak, çocuğu mevcut tahakkümün hiyerarşik yapıları içinde gereken yere yerleştirme olanağı veren aygıtlara– teslim edilmiş olmaktadır. "Yasal zor uygulama hakkının" devletçe başarılı bir biçimde tekelleştirilmesi, anarşistlere göre, devletin ya zor kullanarak ya da zor kullanma

tehdidi savurarak, kendisine uyulmasını sağlamasına yarar; eğitim ve yetiştirme kurumlarının tekelleştirilmesi ise, amaçlı ve hedefli yönlendirmeler ve koşullandırmalar sonucunda "gönüllü bir kulluk-kölelik" yaratır. Kropotkin, Bakunin, özellikle de Tolstoy, Stirner ve Landauer'in düşünceleri bu olumsuzlukları gözler önüne serer niteliktedir.

Landauer'e göre okul, "militarizmin öncüsü"dür; çocukların ruh ve zihinlerini tekdüzeleştirip aynılaştırır ve disiplin altına alır; âsileri ayıklar ve çocukları kapitalist pazarın dayanışmayı dışlayan, hiçbir bireysel farklılığı ve özelliği dikkate almayan rekabetine alıştırır." (1978 *c*,40). "Gerici öğeleri oldumolası içeregelmiş olan hakiki eğitim-yetiştirme tekeli, acısını çektiğimiz bu gönüllü kul-köle sisteminin sürgitinin asıl nedenidir; çünkü bu boyun eğme, hemen hemen herkeste görüldüğü gibi, gönüllü, –güdüselleştirilmiş eğitim, yetişme ve alışkanlık yoluyla kazanılmış– alışkanlık olmasaydı, şiddet ve zor hiçbir zaman bir başlarına çoğunluğun küçük bir azınlığın lehine, hemen her şeyden mahrum bırakıldığı bir sistemi ayakta tutmaya yetmezlerdi." (Landauer 1978, *c* 41) Landauer, "devlet ve papazlarca yönetilen okullara alternatif olarak", "okul kooperatifleri" kurmayı önerir. (1978 *c*, 44)

Eğitim ve yetiştirmeyle çocuğun üzerinde kalıcı bir etki yapma yolundan Landauer'e göre, anarşistler de yararlanmalıdırlar. Çünkü daha önce "gerçek bir eğitim"den geçmeden, amaçlanan o gelecek toplumunu gerçekleştirmek olanaksızdır. Landauer de eğitim ve yetiştirme faaliyetlerinin tümden ortadan kaldırılmasından yana olmadığı gibi, mevcut eğitim sistemini eleştirmekle de yetinmez ve çocukların "doğru" değerleri, amaç ve hedefleri benimseyip savunabilmeleri için, "gerçek bir eğitim"in nasıl olması gerekliği konusunda düşünceler geliştirir. Landauer'in "halkın aydınlatılması için halk temsilcisi olarak" yer aldığı Münih Konsey Cumhuriyeti'nin çok erken yenilgiye uğratılması, Landauer'in çocuklarda beklediği başarıları elde etmek için ne gibi eğitim yollarına başvurulmasını düşündüğünü enikonu açıklamasını engellemiştir.

Tolstoy ile birlikte en ünlü anarşist eğitim uygulayıcılarından ve kuramcılarından biri olan Ferrer (1859-1909), İspanya'da "Modern Okullar" diye bilinen kurumları örgütlemiş, bu okullarda ço-

cuklar her türlü batıl inanca ve saçmalığa karşı koyabilmek için pozitivist bir anlayışın temeli üzerinde doğabilim ağırlıklı bir eğitim görmüşlerdir. Öğrencilerin ayrıca hem devlet tahakkümünün hem de ekonomik sömürünün nedenleri konusunda aydınlatılmaları ve mevcut sisteme karşı direnmeyi öğrenmeleri öngörülmüştür. Ferrer'in yönetip yönlendirdiği "serbest okullar", öğrencilerin gerek derslerin içeriği, gerekse derslerin nasıl yapılacağı konusunda eğiticilerle birlikte karar vermelerine olanak tanımıştır. Okulların açıklanan pedagojik amaçları, "çocukları serbest düşünebilen, hayatın nesneleri, olay ve gerçekleri karşısında kendi özgür düşüncelerini geliştirip kullanabilen", sağlam temellere dayalı birer düşünce varlığı olarak yetiştirme olarak belirlenmişti. (Ferrer 1982, 131) "Ama bu" der Ferrer, "çocuğun daha eğitimin başlangıcında kendi fikirlerini kendisince oluşturmasına göz yumacağımız anlamına gelmez" (132) Anarşist pedagojinin de (tıpkı devlet gibi) kendi, açıklanmış hedefleri vardır ve çocuğun nasıl ve hangi tasarım ve düşüncelere göre eğitileceğine ve yaşayacağına yönelik kararı çocuğa bırakmaz. "Çocuğa düşünce tohumları ekmek, daha çok, öğretmenin görevidir." (132) Ferrer, bu konudaki düşünce tohumlarının anarşist pedagojinin yardımıyla ekilmesinden sonra, "kendi gelişme yönünü tayin etme" olanağının çocuğa bırakılabileceğini söyler. (140)[5]

Anarşist Faure de çocuğun "ne aileye, ne devlete, sadece kendine ait" olduğunu vurgulamakla birlikte, bu temel ilkeyi, "eğitimcinin çocuğa apaçık müdahalesi" ve "irade/bilinç yönlendirmesi" anlamına gelebilecek bir eğitim kavramıyla örtüştürmeyi dener: Çocuk, "hakikati" sevmeyi öğrenecek şekilde yetiştirilmelidir. Çocuğun "soylu, kardeş, insan" olacak şekilde eğitim görmesi gerekir. Böylelikle çocuk aynen Landauer ve Ferrer'de gördüğümüz gibi, eğiticinin eğitim idealine tâbi kılınır; bunun nedeni de, çocuğun koşullandırılıp yönlendirilmemesi halinde, "kendiliğinden" "soylu, kardeş, insana" dönüşemeyeceği yolundaki üzerinde fazlaca düşünülmeden benimsenmiş öncül ilkedir. (1980, 119-121)

Bakunin çocuğun yetiştirilmesi, terbiye, eğitim ve öğretimi konusunda tıpkı somut örgütlenme tasarımlarında olduğu gibi, tamamen otoriter bir tutum benimser. Çocukların ya da gençlerin kendi

hayatlarını her yönden kendilerinin belirlemeleri olasılığı üzerinde hiç kafa yormaz. Bu rüştüne ermemiş genç insanlar üzerinde tahakküm ve otorite kurmanın zorunluluğuna inananlar arasında yer alır. Bakunin'de devlet ve kilise tahakkümünün yerini, toplumun baskı ve otoritesi alır. Gerçi Bakunin anne babanın "....çocuklarını yanlarında alıkoymalarına ve onlarla ilgilenmelerine"ne razıdır, ama bu ancak, anne babanın kusurlu davranışları sonucunda çocuklar ile anne babayı birbirlerinden "ayırma" hakkına sahip olan ve ayırma yükümlülüğü taşıyan toplumun vesayeti ve en üşt düzeydeki denetimi koşuluyla mümkündür. (1979, 22) Toplumun vasiliği, eğitim-öğretim ve yetiştirmenin amaç ve hedeflerini belirleme faaliyetlerine kadar uzanır.

Bakunin bu yeni toplumda, okula, öğrencilere ideolojik düzlemde uyum sağlatma işlevini yükleyip, eğitim ve öğretim yoluyla "iradenin koşullandırılıp yönlendirilmesinden" yana çıkar; ama karşı olduğu şey çocuğun iradesinin görünürde yanlış bir ideolojiyle koşullandırılmasıdır: "Okul, kilisenin yerini almalıdır", şu büyük farkla ki, ".... okulun eğitimi ve dersi... sadece ve sadece, çocukların erişkinleşmelerinden sonra gerçekten özgürleşmelerine hizmet edecektir." (1979, 22) Görüldüğü gibi Bakunin, çocuğa önce herhangi bir özgürlük tanımaz; çocuk önce eğitilerek özgürlüğü öğrenmesi gereken "eksik ve yetersiz bir insandır". Okulun çocuğu "kusursuz, tamamlanmış bir insan" olacak şekilde eğitmesini sağlayacak eğitim ilkeleri ve içerikleri, çocuğun anarşist toplumla uyum ve uzlaşma içinde yaşayabilmesini sağlayacak eğitim ve ilkelerin aynısıdırlar.

Her öğrenci "kuramsal (bilimsel)" derslerin yanı sıra "sanayiyle ilgili pratik" derslere de katılmalı, böylece hem "anlama-kavrama becerisi bulunan hem de bilgi sahibi olan işçi"yi yetiştirme biçimindeki eğitim-öğretim amaçları yerine getirilmelidir. (1979, 202) Pratik ders, sanayi kesiminde çalışmayı da içermeli ve öğrenciye bütün sanayi kollarını tanıtmalıdır; kuramsal dersler ise bir tür tarih ya da felsefe tarihi dersi tarzında yapılmalı ve çocuğu otorite baskısından özgürlüğe götürmeli, böylece çocuklar kişiliklerini "adım adım kusursuz bir özgürlüğe" doğru geliştirebilmelidirler. (1979, 202)

Demek ki Bakunin'e bakacak olursak, anarşinin mümkün olabilmesi için, belli bir inanç ve düşünce biçiminin sistematik olarak çocuğun kafasına yerleştirilmesi, başka deyişle bir eğitim-öğretim koşullandırması ve yönlendirmesi zorunludur. Bakunin küçük yaştaki "eksik insanların" mesleklerini serbetçe seçmelerini öngörmemişe benzemektedir. Büyük yaştaki öğrenciler içinse bir yanda okul zorunluğu sürerken, bir yandan da çalışma mecburiyeti öngörülmektedir. "Aynı zamanda herkes hem kuramsal hem de pratik düzlemde kendisine en uygun gördüğü ve kendisi için en çok şey ifade eden sanayi dalında öğrenim görüp bilgisini artırmalı ve öğrenciyken hakettiği parayı da büyüyünce almalıdır." (1979, 22)

Yeteneklerini komünal topluluğun hizmetine sunma zorunluğu; gençlerin erişkin olmadıklarını varsaymak ve anarşist toplumun ruhuna uygun otoriter bir eğitim düşünmek Bakunin'in eğitim ve öğretim konusundaki görüşlerinin özeti sayılır. Kropotkin de, Bakunin ile yer yer örtüşen görüşlerinde, özgürlüğe götürecek koşullandırılmış ve yönlendirilmiş bir eğitimden yanadır. Karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma temelinde bir ortak yaşamayı mümkün kılacak bir ahlak dersinin okullarda okutulmasını tavsiye eder. Kropotkin karşılıklı yardımlaşmayı "antropolojik bir sabit değer" olarak, insanın doğal varlığının bir özelliği olarak görmesine karşın, düşüncelerinde bu doğal durumun ancak eğitimle ve etik öğrenimle etkin biçimde işlerlik kazanabileceği inancı ağır basar. Tıpkı Bakunin gibi Kropotkinde, erkek ve kız çocuklarının aynı tarzda yetiştirilip eğitilmeleri görüşünü savunur ve her iki cinsin de bilimsel bir öğrenimin yanı sıra bir zanaat ve teknik öğrenimi görmesini ister; ama bu düşüncelerini açıkladıktan hemen sonraki cümlede sadece erkek çocuklardan ve delikanlılardan söz eder. (1976 *a*, 216)

Bakunin, Kropotkin, Landauer ve öteki anarşistlerin yetişkinler ve çocuklar, dolayısıyla gençler ve eğitim-öğrenim, mesleki eğitim konusundaki görüşleri, sık sık karşı olmakla övündükleri tahakküme, baskı ve otoriteye yönelttikleri eleştiriyi doğrulamaktan uzak oldukları gibi, çoğunlukla da anarşizmin yönetim ve tahakkümden arındırılmışlık ideali ile çelişmekten kurtulamazlar. Bu söylediklerimiz Ferrer ve Faure gibi anarşist pedagoglar için de aynı ölçüde geçerlidir. Çocuklar, insani bütün değer ve özelliklere sahip, kendi

kişisel yaşamları üzerinde söz sahibi olma talepleri taşıyan bireyler olarak kabul edilmezler. Çocukların ve gençlerin bir amacın aracı olarak alet düzeyine indirgenmeleri; tahakküm, baskı ve otoriteden arındırılmış bir toplum kurma aracı olarak algılanmaları; kurcalanmadan bırakılmış bir soru görünümü sunmaktadır. Tahakküm ilişkilerinin hiç değişmeden öylece sürüp gitmesine yol açtığını varsaydıkları "proleterya diktatörlüğünü" reddeden aynı anarşistler, çocukların ve yetişme çağındaki gençlerin isteyip istemediklerine aldırış etmeksizin, özgürlüğe yönlendirilmelerini sağlamak ya da hatta eğitim ve öğretim aracılığıyla bunların anarşizmi sürdürecek yeni kuşakları oluşturmalarını mümkün kılmak için, yetişkin eğitimcilerin çocuklar ve gençler üzerinde iyi kötü bir otorite ve baskı kurmalarını hoşgörüp desteklemişlerdir.

Tahakkümden arındırılmışlık ile pedagoji alanındaki kuram ve pratik arasında yer alan bu çelişkiyi çözebilmenin biricik yolu, eğitim ve öğretim alanındaki koşullandırma ve yönlendirme olmadan da, hatta özellikle olmaması durumunda, çocukların özgürlüğü ve kendi yaşamlarını kendilerince belirlemeyi amaçlayıp gerçekleştirecek birer yetişkin insan olup çıkacaklarını kabul etmek, bu varsayıma güvenmektir. Sadece kuramsal düşünce düzeyinde ilk değinmeler biçiminde de olsa, bu sorun çerçevesinde ileri sürdükleri görüşlerine anarşistlerin anlaşılır nedenlerle sahip çıkıp, bunları kendileri için afişe ettikleri, Stirner ve Tolstoy'un bu varsayıma katıldıkları görülmektedir. Stirner ve Tolstoy, bu türden bir eğitimi sorgulayıcı, ama sürekli olmayan ilk kuramsal düşünce tohumlarını ortaya atmışlar ve çocuğun yetişkin kimsenin tahakküm ve otoritesinden nasıl kurtulabileceği konusunda kimi değinmelerde bulunmuşlardır.

Stirner'in okula yönelttiği eleştiri; devlet-kilise ikilisinin uyumcu-uzlaşmacı eğitim anlayışına karşı çıktıktan sonra "insanların içinde özgürlük fikrini" uyandıracak, böylelikle de "özgür olanların, bağımsızca kendilerini her seferinde yeniden kurtarabilmelerini" sağlayacak "kişisel bir eğitim ve öğretimi" alternatif olarak sunmasıyla noktalanır. (Stirner 1914, 251) Yukarda görüşlerini tartışmaya açtığımız anarşist eğitimciler ile Stirner'in arasındaki belirgin farklılık, Stirner'in içeriği enikonu saptanmış bir eğitim hedefi

sunmaması ve "inanç ve düşüncenin kafalara işlenmesini" kesinlikle reddetmesidir. (1914, 257) Yetişkin-çocuk ilişkisi Stirner'e göre eşit haklara dayalı bir ilişki olmalı ve bir otoritenin uygulanması, dolayısıyla benimsenip tanınması esasına dayanmamalıdır. Çocuk özgür bir varlık olarak kabul edilmeli, kendisi belli bir inanç ve öğretiyle, hatta devlete karşı-anarşist görüşlerle bile koşullandırılıp yönlendirilmemelidir. [6]

Eğitim-öğretim ve yetiştirme kavramları ilk kez Tolstoy tarafından ciddi ciddi sorgulanır: "... insanın belli kalıp ve klişelere göre bile bile biçimlendirilmesi anlamındaki eğitim verimsiz, haksız ve olanaksızdır... Eğitim ve öğrenim hakkı diye bir şey yoktur" (1960, 33) Tolstoy eğitimden "ilke düzeyine yükseltilmiş bir despotizme ulaşma çabası"nı anlar. (1960, 32) "Eğitim-öğretim bir kişinin bir başka kişi üzerinde, bize iyi görünen insanlar yetiştirebilmek için, zorlayıcı, örtük şiddete başvurarak etki kurmasıdır; yetiştirme ise bir yandan bilgi edinme ihtiyacını, öte yandan da çoktan edinilmiş bilgileri başkalarına aktarma isteğini uyandırmayı temel ilke olarak alır." (1960, 31)

Tolstoy, eğitim-öğretim kavramı karşısına koyduğu yetiştirme kavramını temel alarak "Jasnaja Poljana" (Tolstoy 1980) adıyla bir okul kurmuş ve bu okulda eğitici ve öğreticiler ile öğrenciler arasındaki ast-üst ilişkilerini büyük ölçüde ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Tolstoy'un eğitim ve öğretime karşı taşıdığı kuşkuların ve kendi düşüncesindeki özgürlükçü potansiyelin ne kadar az anlaşıldığı, günümüz anarşistlerinin Tolstoy'u büyük "eğitimci" olarak göklere çıkartmalarından da belli olmaktadır.[7]

Eğitim-öğretim kavramını ve sözümona çocukları düşünerek büyüklerin belirli değerleri, normları ve tasarımları çocukların öğrenebilmelerini sağlamak için onların irade ve inançlarına etkime taleplerini temelden eleştiren eğitim anlayışı, "antipedagoji"de ifadesini bulur. Kurucusu Ekkehard von Braunmühl'ün antipedagojiden anladığı, ne mevcut pedagojiye alternatif bir pedagoji, ne antiotoriter bir pedagoji, ne de herhangi bir "eğitim ideolojisi" çeşididir; Braunmühl'ün kendi iddiasına göre antipedogoji "eleştirel bir kuram, yani ortaya atılan ve kendisine inanılan yalana ilişkin bilgidir." (1983, 238)

Antipedagoji bir eleştirel kuram olarak olumsuzlayıcı özellik taşır; kuram, eğitimin dıştan [yabancı etmenlerce] belirlenmesine karşı bir direnme edimi olarak yorumlanabilir; ama tek tek somut durumlarda yetişkinler ile çocukların ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusunda ayrıntılı bir tasarım geliştirmez.[8] Mevcut pedagojiye karşı olan eleştiri, öncelikle "eğitim" kavramının gerek günlük dilde gerekse eğitimbilimleri alanındaki kullanımında ortaya çıkan kavramsal bulanıklıklara ve ideolojik çarpıtmalara, özellikle de eğitim ile yetiştirme, eğitim ile öğrenme ve gene eğitim ile terbiye, çocuğun bakımı, büyütülmesi, gereksinmelerin karşılanması vb. faaliyetlerinin yanlış anlamalara yol açacak şekilde aynı kaba doldurulmasına karşı yönelir.

Bu eleştiri, çocuk düşmanlığını, çocuklara şiddet ve zor uygulanmasını ve çocukların özgürlüklerinin sistematik olarak baskı altında tutulmasını haklı çıkartacak temel ilkelerin gizli yüzlerini sorgulayıp açığa çıkartmayı amaçlamaktadır. Pedagojiye karşı çıkan bu eleştirel kuram, söz konusu kavramların üzerlerinde hiç düşünülmeden ve aralarındaki farklılıklar gözetilmeden kullanılmaları durumunda, mevcut eğitimin, kimi pedagoglarca da açıkça itiraf edilen tahakkümcü karakterinin üstünün örtüleceğini söyler. (Braunmühl 1983, 69-73) "...Eğitim kavramı; hemen bütün pedagoglarca; planlı, amaçlı; son tahlilde, yetişkinlerin dıştan belirledikleri düzenlemeleri anlamına gelir" (1983, 17) Demek ki "eğitim", her türlü [çocuk] bakımı çalışması anlamına gelmediği gibi, "gündelik ilişkilerde büyüklere yapılan muameleden ilkece hiçbir farkı bulunmayan çocuklara karşı muamele anlamına da gelmez." (1983, 84)

Öyleyse antipedagoji, pedagoji sözcüğünün o bildik anlamının çağrışımlarına yönelttiği tüm eleştiriye rağmen, yetiştirmenin ve okul eğitiminin [dersin] sorunları anlamındaki pedagojiyi hedef almayıp sadece bir *eğitim reçetesi* anlamındaki pedagojiye karşı çıkmaktadır; antipedagoji, Braunmühl'ün eleştirdiği pedagogların sunduğu reçeteyi reddetmektedir; insanların "temel yapılarının" nasıl biçimlendirilebileceğini, onlara yaşamlarını şekillendirebilecekleri bir ereğin nasıl kabul ettirilebileceğini, "hayat açısından değer taşıyan şeylerin neler olduğunun" nasıl öğretilebileceğini ve

"başat belirleyici motivasyonların içselleştirilmesi için" kişinin nasıl zorlanacağını (1983, 78) gösteren bir reçeteyi kabul etmemektedir.

"İlerici" eğitim kuramlarının izledikleri eğitimin hedefi, yani kişinin kendi yaşamını kendisinin belirlemesini, kendisine yeterli, başına buyruk, özerk bir insan olmasını amaçlayan eğitim, Braunmühl'e göre son tahlilde, eğitim yoluyla kişinin "kendisi olmaktan çıkmasını" kusursuzlaştırmaktan başka işe yaramamaktadır. Sözgelimi, "içinden geldiği gibi davran" ya da "başına buyruk ol" türünden, bir yandan belli bir eğitimi dayatırken öte yandan kişinin kendiliğinden davranmasına çağrı çıkaran bu türden paradoksların geri düzleminde, Braunmühl'e göre, kişinin "kendisi olmaktan çıkışını" kusursuzlaştırma gayretleri gizlenmektedir. Yetiştirilen genç ya da çocuk, yapması gereken şeyleri, gönüllü, kendi isteğiyle, başına buyruk bir seçim sonucu yaptığını sanacak kadar koşullandırılıp, tepeden tırnağa yönlendirilmektedir. Eğiticinin iradesi yetişme çağındaki çocuğun iradesinin yerine geçince, eğitim de başarılmış sayılmaktadır. Bu türden eğitimsel hırsların ve iddialı hedeflerin içine işlemiş oldukları bir düşünce ve anlayışın fonunda "başına buyrukluğun, [özerkliğin] uyum sağlamayı; ahlaki olgunluğun, iyi yetiştirilmişliği; kişinin kendi kendisini belirlemesinin de daha önce dıştan belirlenmiş olmasını önkoşul haline getirmeden edemeyecekleri yolundaki bir varsayımın niçin benimsendiğini anlamak" Braunmühl'e göre zor değildir. (1983,154)[9] Çocukların doğal olarak başlarına buyruk oldukları, kendi kendilerini belirledikleri ve ne istediklerini bildikleri gerçeğini, anarşist düşünceyi benimsemiş olanlar da dahil olmak üzere, pedagogların salt mesleki kaygılarla dolu kafaları bir türlü almamaktadır. Ayrıca kişinin kendi yaşamını, kendi amaç ve hedeflerini kendisinin belirlemesi anlamındaki bir karakteristik etkinliğin, çocukların, siyah ırkın, kadınların ve öteki vesayet gerektirdiği düşünülen insanların yoksun oldukları varsayılan bir akıl ve mantığın ürünü olduğu tezi, [bu mantığı öğretme iddiasındaki] eğitimcilerin tahakküm ve otoritesini de meşrulaştırıp artırmalarına yaramaktadır.

Günümüz anarşistleri de, toplumsal-siyasal alanda tahakkümü meşrulaştırıcı bilinç koşullandırmalarını ya da özgürlükçü bir yaşa-

ma biçimini hayata geçirmek adına açık şiddet ve zora dayalı tahakkümü reddederler; çünkü onlara göre bu araçlar [özgür toplumu kurma] amacıyla çelişmektedirler. Ama anarşistler, özgür toplumun oluşturulabilmesi için insanın "eğitime muhtaç olduğunu" (Blankertz 1980) bugün de düşünmeden edememektedirler. Bütün eğitim sistemlerinde olduğu gibi anarşist anlayışa dayalı eğitimde ya da özgürlükçü pedagojide de çocuğun, büyük ya da yetişkin gibi kendiliğinden, içinden geldiği gibi davranabileceği ve başına buyruk olabileceği ilkesi geçersiz kılınmış, çocuğun dıştan, yabancı bir belirleme olmaksızın kendi kararlarıyla eylem yapma ve davranma yeteneğinden yoksun olduğu (dolayısıyla da zorlanmazsa inançlı bir anarşist olmayacağı) varsayılmıştır.

Anarşistler, otoriteci sosyalizmle ilintili öngörülerinde, tahakkümcü-baskıcı geçiş biçimlerinin sonunda amaçlaşıp süreklilik kazanacaklarını, böylece yozlaşacaklarını ileri sürerken, takdir edilecek görüşler ortaya koymuşlardı. Anarşist ilkelere görünürde bağlı ataerkil kafalı erkekler, çocukları birer anarşist yapabilmek için onların üzerinde tahakküm ve baskı kurmayı zorunlu görmekten geri kalmadılar; üstelik, özgürlüğe götürücü bir eğitimin (Braunmühl'ün çok yerinde bir saptamayla göz önüne serdiği gibi) "aldatmaca" olduğunu düşünmeden, tepeden inme zorlamalarla, eğitimsel amaç ve hedeflerin içselleştirilmesine yeşil ışık yaktılar. Oysa : "Özgürlük öğretilmek istenir.... ama özgürlük, ancak yaşanırsa öğrenilir..." (Braunmühl 1983, 96) Braunmühl bu anlamda "demokrasi eğitimini" "antidemokratik", giderek anarşizm eğitimini de anarşizme aykırı bulur. (1976, 18) "Bin tane siyah kır atın kişnemesini işitmeden" özgür bir özgürlük eğitiminden söz eden kimse "insan üzerindeki tahakkümü reddetmiş olsa bile, bu reddediş üzerinde hiç enikonu düşünmemiş demektir." (1984, 34)

Demek ki bütün insanların toplu özgürleşmesini amaçlayan ve tahakküm kurmanın her türlü geçici biçimine bile karşı olan bir düşüncenin belli bir eğitimle empoze edilmesi fikri, anarşist bir anlayışla bağdaştırılmaz. Sadece, çocukların ve gençlerin kendi karar ve yaşamlarını kendilerinin belirlemesi talebi tutarlı bir anarşist talep olma özelliği taşır. Yerleşik pedagojiye karşı çıkan radikal eleştiri, eğitim zorunluğuna ve devletçi, dolayısıyla da devletin de-

nettiği okul-eğitim sistemine yönelik bir eleştirinin ilk adımlarının temelini atabilir. Bugün özellikle Almanya'da sık sık duyulan ve devlet-eğitim ve öğretim kurumlarına izin vermeyip, bunları desteklemek yerine "serbest okulları" güçlendirme ve çoğaltmayı öngören taleplerin, kanımızca eğitim sistemini parçalayıcı bir güce bürünebilmeleri için, yukarıda altını çizdiğimiz türden radikal bir eleştirinin, devletçi-kurumsal düzenleme ve icranın kendini haklı çıkartmaya yönelik tüm pedagojik dayanaklarını yıkması gereklidir. Sözgelimi "eğitim-öğretim hakkından" duyulan kuşku genişletilerek, ev-eğitiminde reformlar yapılması, gençlerin sosyal sorunlar karşısında desteklenmeleri ve ahlak-ceza yasalarının gençlerle ilintili bölümlerinin liberalleşmesi boyutlarına kadar yayılabilir.

> *"Birleştirici tin, ...aile içinde, birarada yaşamaya yetmeyecek kadar cılız ve yetersiz bir biçime bürünmüştür."*
>
> Gustav Landauer
>
> *"Ailenin kendiliğinden yıkılmasını sağlamak şu andan itibaren cesaretle her sosyalist programa alınmalıdır."*
>
> Giovanni Rossi

5. AİLE–"EN SON DOĞAL BİRLİK" YA DA "OTORİTENİN ÇEKİRDEK HÜCRESİ"

Birçok anarşist, hem babaerkil aileyi, hem "evlilik" kurumunu hem de mevcut cinsel ahlakı, bireyin eksiksiz ve özgürleşimi adına eleştirir. Gene kimi anarşistler, insanlar arasındaki topluluk ilişkilerini korumak ve gerek ailenin gerekse evliliğin araçlaştırılmasını önlemek için benzer eleştiriler yaparlar. Anarşizmin gerek aile kurumuna gerekse evliliğe ve mevcut cinsel ahlak anlayışına yönelttiği eleştirinin çeşitli yanlarını daha önce üzerinde durduğumuz "topluluğa aidiyet" ve kendini "birey olarak dayatma" kavramları aracılığıyla sınıflandırabiliriz. Öte yandan gene bu kavramlar, anarşist yazılarda değinilen, geleceğin özgür toplumunun çerçevesi içindeki (cinsellik, konutlama vb.) insan ilişkilerine ilişkin tasarım ve düşünceleri de değerlendirmemize yardım edebilirler. "Bir topluluğa aidiyetlik" insanlar arasındaki (hiyerarşik olmayan) doğru-

dan ve özgür iradeyle kurulmuş ilişkileri tanımlayıcı bir kavram olarak anlaşılmalıdır; bu aidiyetlik, imparatorluk içinde imparatorluk yaratır (imperium in imperio) (1966, cilt. I, 327); başka deyişle, daha büyük bir düzen içinde kısmen özerk bir alan ortaya koyar; böylelikle de, tek tek bireylerin kendisine bağlanmış oldukları ve etkin ve katılımcı bir tutumla içinde yer aldıkları bir örgütlenme ve sosyal düzenlenme biçimini temsil eder. Toplumun temel kurucu birimlerini oluşturan bu topluluklar, yalıtılıp tek başlarına bırakılmış bireylerin hiyerarşik bakımdan üstlerinde yer alan örgüt ve yapı biçimleri karşısında bir başlarına kalmalarını ve (sosyal) devletçi müdahaleye teslim olmalarını önler.

İçinde özerk bireylerin özgür ve serbest iradeyle anlaşma ve uzlaşmalar gerçekleştirme boyutunun ve bireyin kendi kendini belirleme etkinliğinin canlılığını koruyamadığı bir topluluk, daha doğrusu böyle bir topluluk anlayışı, bireylerinin, totaliter bir anlayışla zorlanarak bütünleştirilmelerine karşı gerekli kuşkuyu oluşturamayarak, buna karşı koyamama ve ideolojik düzlemde kötüye kullanılma tehlikesini taşır. Bu söylediklerimiz, kimi tutucuların aile ideolojisini tanımlamaya uygun düşebileceği gibi, Nasyonal Sosyalistlerin "halk topluluğu" ideolojisine de uymaktadır. Öte yandan bireyin kendisini kabul ettirebilmek için kendini ona dayattığı ve ona benimsetmek istediği toplum öbeğiyle ile kurulması gereken somut ilinti ve bağın mevcut olmadığı yerde, bireyin bu girişimleri de en az yukardakiler kadar, ideolojikleşme tehlikesi taşırlar.

Bireyin kendini dayatmasının bu bencil biçimine, "özgür kendiliklerin" sözümona özgür bir toplumun örgütlenme ilkesine dönüşmesi anlamındaki ideolojikleşme örneğine bireyci anarşist Mackay'ın eleştirisi bağlamında dikkati çekmiştik. [10] Kişinin kendi bireyini bencilce dayatması, insanlararası ilişkinin biricik ilkesi düzlemine yükseltilirse, ne dayanışmayı ne de sosyal bütünleşmeyi kavrama olanağı kalır. Ama öte yandan bireylerin kendilerini dayatma ve serbestçe karşılıklı anlaşıp uzlaşma etkinliklerinin bulunmadığı yerde gönüllülüğe dayalı bir aidiyetlik oluşması ve çıkarların karşılıklı dayanışmayla dengelenmesi de düşünülemez. Anarşizmin çerçevesi içinde aileye, evliliğe ve cinselliğe ilişkin birbirine alabildiğine aykırı, zıt görüşler eksik değildir. Stirner, Ba-

kunin, Mühsam, Goldman ve Rossi gibi anarşistlerin hemen hepsi, kendilerinden önce "bireyin kendini dayatması" diye tanımlanan şeyi kendilerine kılavuz edinmişler; gerek aileyi, gerek evliliği gerekse de tekeşli cinselliği devletçi kapitalist sistemin baskıcı niteliklerinin kurumlaşması olarak algılayıp, bu kurumların tahakküm ve baskıyı yerleştirici işlevlerinin altını çizmişlerdi. İşin topluluğa aidiyet yanı, yani bireyin özgürlükçü ama sürekli, sosyal ve ademimerkeziyetçi yapılar ile bütünleştirilmesi sorunu, tartışmalarda hiç değinilmeden geçilir.

Anarşist Mühsam aile kurumunda en başta, kadının özgürleşme çabalarını ve çocuk ile büyükler arasında dostluk ve karşılıklı eşitliğe dayalı ilişkilerin kurulmasını engelleyen ataerkil baskı ve otoritenin dışavurumunu görür. Aile "otoritenin çekirdek hücresinin mutlak temsilcisidir" ve doğrudan insanlar arası ilişkiler aracılığıyla mevcut devletçi kapitalist tahakküm biçimlerini yeniden üretir: "Hiyerarşik olarak (aile reisince) korunan ve kendi içlerinde tutarlı temel ilkelere göre düzenlenmiş aile kurumu, merkezileşmişliğin hem örneği hem de simgesidir. Güç ve iktidar fikrinin kusursuz biçimde cisimleşmesi; daha dar bir çerçeve içinde kilise ve devletin modeli, hem icra eden hem de kendini feda eden otoritenin ilk ilkel biçimi ve kavramsal ifadesidir." (Mühsam 1981, 39) Tıpkı Bakunin gibi Mühsam da "cinsel yaşamın söz konusu olduğu yerde de bireylerin tamemen özgür ve serbest" bırakılmalarını kararlılıkla savunur.

Emma Goldman, kadınların, kişisel özgürlüklerinden vazgeçme pahasına, kendilerini ekonomik güvenceye aldıkları, böyle yapmakla ataerkil toplum yapılarını daha da sağlamlaştırdıkları gerekçesiyle evlilik kurumuna karşı çıkar. "Evlilik kurumu kadını bir asalağa çevirir; onu tamamen bağımlı kılar. Kendisini hayata sunmasını, hayata açılmasını beceremeyen biri yapar; sosyal bilincini imha eder, hayal gücünü tamamen felçleştirir ve ona aslında bir tuzaktan, insan karakterinin çarpık yüzünün dışa vurmasından başka bir şey olmayan bir koruma sunar." (1977, 25)

Aslında genel olarak anarşist kuram açısından öyle pek önemli biri sayılmayacak anarko-komünist Rossi, gerek aile yapılarının gerekse de geleneksel cinsel ahlâkın yıkılmasını eksiksiz bir özgür-

leşmenin en temel koşullarından biri olarak kabul ettiğinden, bu bağlamda büyük bir önem taşımaktadır. Rossi'ye göre gerçek bir dayanışmaya engel olan "özel-kişisel" aile ilişkileri ile cinsel ilişkilerin, "serbest bir aşk"ın oluşabilmesi ve anarşist komünlerin kurulabilmesi için yıkılmaları gerekmektedir.

Anlayacağımız Rossi tamamen geleneksel bir çizgide birey ile toplum arasındaki dolayısıyla tekin çıkarları ile genelin çıkarları arasındaki dualizmin çerçevesi içinde hareket eder ve "siyasal" alanların lehine "özel-kişisel" alanların yıkılmasını ve bireysel çıkarların, topluluğun, hatta "insanlığın" çıkarlarına boyun eğmesini ister. Kısacası Rossi'de kendine özgü özgürlükçü bir topluluk ya da toplum anlayışı bulmak olanaksızdır. Böyle olunca da, sözcülüğünü ettiği cinsel özgürlüğü, sosyal-darwinci bir kafayla temellendirmek isteyip, bu yoldan ortaya çıkacak "cinsel rekabetin" komünün lehine, gerek biyolojik, gerekse genetik yönden sonuçlar vereceğini düşünür: "En iyi bireyler, türün yararına, birbirlerine rastlayacaklardır." (1978, 244)

Tek'in kolektifin çıkarlarına boyun eğmesini öngören, dolayısıyla hiyerarşik düşünme modellerine bağlı kalmaktan kurtulamayan Rossi, insanı şaşırtıyor; ayrıca cinsel zorlamalardan kurtulmanın, bireyin sosyal bağlar kurmasıyla ve topluluğa aidiyetiyle değil de, rekabetin serbest bırakılmasıyla mümkün olacağı anlayışı da, sorgulanmadan geçilmiş bir nokta olarak kalmaktadır. Bireyin özgürleşmesi boyutu, topluluğa aidiyetin kurucu bir öğesi olarak değil de, evlilik kurumunun devletçi-kurumsal biçimine karşı bir direnç olarak düşünülmüştür. Ayrıca özgürlükçü ve ademimerkeziyetçi topluluklara dayalı toplumsal yapıların hiyerarşik devletçi düzene karşı etkili olabilecekleri düşüncesi, ilginç bir şekilde, dikkati çekmemekte, işin bu yanları sık sık gözden kaçırılmaktadır.

Bu sorun çerçevesinde de tıpkı kadının özgürleşmesi sorununda takındığı tavırdaki gibi gerici bir tutum içine giren Proudhon, ataerkil ailenin geleneksel biçimine sımsıkı sarılır.[11] Kropotkin de geleceğin toplumunda serbest iradelerle gerçekleştirilecek evliliklerin ve otoriter olmayan ailelerin varlıklarını sürdürecekleri ama bunun komünist-komünal yapılar içinde mümkün olacağı düşüncesinden hareket eder. (Tarihsiz, 135) "Topluluğa ait olmanın", bireyin yalıtılıp atomlaştırılmasını ve adsızlaşıp aynılaştırılmasını önleyici bir

olanak olduğu görüşünü özellikle vurgulayanlardan bir de Landauer'dir. Landauer erkek ile kadın arasında sürekli ama "özgür iradeyle" (1978, 118) gerçekleştirilmiş bir bağın kurulmasını savunur ve halen mevcut olan aile yapılarını, toplumsal yapıların devletleştirilmesi sürecine karşı koyabilmiş birarada yaşama biçimlerinin kalıntıları olarak değerlendirir. Ancak Landauer, bu devletleştirme eğilimlerine 'dur' diyebilmek için, bu topluluk biçimlerinin ilişkilerinin, ailenin de ötesine geçilerek geliştirilmesinin zorunlu olduğunu düşünür: "Birleştirici tin, birçok kimsenin ortak nedenlerden ötürü biraraya gelmeleri anlamındaki birlik olan aile içinde birarada yaşamaya yetmeyecek kadar cılız ve yetersiz bir biçime bürünmüştür." (1978, 131)

Demek ki, Landauer'in derdi ne ailenin yerine başka bir kurumu geçirmek, ne de aileyi ortadan kaldırmaktır; yapılması gereken, topluluk yaşamının korunması ve aile kurumunun ötelerine kadar yaygınlaştırılmasıdır. Landauer'e göre, mevcut "birlik ve bağları" [bağlaşımları] parçalamak amaç olamaz; devletçi-hiyerarşik etkilere ve bireylerin tekleştirilip aynılaştırılmalarına karşı direnç gösterebilmek için, bu bağlaşımların tahakkümcü öğelerden arındırılıp yaygınlaştırılması ve genişletilmesi gerekmektedir. (1978, 131)

Ailenin ve evlilik kurumunun anarşizmde ele alınış ve değerlendirilişi farklılıklar göstermektedir; bunlar bir yandan ataerkil, devletçi-kapitalist toplumu dengeleyici ve sağlamlaştırıcı işlevlerinden ötürü reddedilirler, ama öte yandan, bireyin tümüyle yutulmasını önlemek için, toplumsal alanda birleştirici işlevine dört elle sarılınması istenilen birer topluluk olarak anlaşılırlar. Bu değerlendirme farklılığı, *Çocuk ve Devlet Aklı* adlı kitabın son bölümündeki değerlendirmeye de damgasını basmıştır. *Sosyal* devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte, sosyal güvence sağlama gerekçesiyle *sosyal alanın* devletleştirileceğini, böylelikle insanların denetleneceğini, disiplin altına alınıp yaşamlarının devletçe düzenleneceğini önceden görmeleri olanaksız olan, anarşizmin "klasik" düşünürleri, devletin aile politikasının tarihsel gelişmesine yönelttikleri eleştiride, sosyal devlet kavramının getirdiği gelişmelere daha o zaman dolaylı olarak karşı çıkmışlardı: "... günümüzün ailesi, değişmeyen bir devlet çabasının, olanakların kısıtlanması yönündeki sürekli bir uğraşma-

nın, topluluk hayatının parçalanması ve toplumun atomlarına ayrıştırılmasının marazi kalıntısı olarak görünmektedir." (1981, 23) Hâlâ mevcut olan ve devletin uydusuna dönüştürülerek araçlaştırılmış çekirdek aile, "devletin burjuva toplumunun iliklerine kadar nüfuz etmesini önleyici bir etmen" olabilirdi.

Bu düşünce tam da Landauer'in devlete ve onun merkezileştirme ve aynılaştırma eğilimlerine getirdiği suçlamaya ve bu eğilimlere karşı önerdiği "toplumun yeni baştan katmanlaştırılması" programına uymaktadır. Söz konusu program, toplumun temel birimlerinin birer özgür bağlaşım birimi anlamında özerk toplulukların gerek arasında gerekse içlerinde yeniden canlandırılması programıdır. Ve ortaya şu soru çıkar: "Topluluk halinde yaşamanın en eski toprağı ve tortusu olan aile; devlet aygıtlarının, bolluğun, eli açıklığın hatta komşuluğun en ufak belirtisini bile ortadan kaldırmak için çevresini tertemiz ettiği, hâlâ da temizlemeyi sürdürdüğü bu çekirdek, beri yandan gene de, bütün yaşama biçimlerinin kurumlaştırılmasına ters gelecek kadar yoğun ve geçirgenlikten uzak bir sosyallik biçimini temsil etmiyor mu?" (1981, 141)

> *"Yozlaşmış, bütünlüğü parçalanmış günümüz toplumu, bu yüzden bizde bir veba tiyatrosu duygusu yaratıyor,... Ancak kurumların mantığını tersine çevirirsek, bu harekete başka bir yön vermek mümkün olacaktır."*
>
> Ivan Illich

6. ANARŞİZMİN İÇİNDEKİ ÖZGÜRLÜKÇÜ PERSPEKTİFLER: KİŞİNİN BİR BİREY OLARAK KENDİNİ DAYATMASI VE TOPLULUĞA AİDİYETİN SOMUT BİÇİMİ

Daha önceki tartışma konularında da olduğu gibi burada da sosyal alandaki özgürlükçü perspektifin (öncelikle sosyal devlet, eğitim-öğretim ve yetiştirme alanlarındaki perspektifin) ana hatlarıyla belirlenebilmesi için, kişinin birey olarak kendini kabul ettirmesi çabası ile somut aidiyetlik ilişkisi, tartışmanın çerçevesini oluşturacak; böylece, "daha az devlet daha çok toplum" taleplerimiz doğrultusunda gerek sosyal olanın devletleştirilmesine gerekse de (ter-

sine) toplumsallaştırılmasına katkıda bulunan birkaç olası öğeyi göstermek mümkün olacaktır.

Bugün (Almanya gibi ülkelerde) gerek muhafazakârların gerekse liberallerin yakındıkları, sosyal alanın devletleştirilmesi girişimlerini, anarşistler oldumolası eleştirmişlerdir. Anarşistler, sosyal olanın devletleştirilmesine karşı çıkarlarken, bireyin kendi yaşamını belirlemesine zarar vermeyen, dayanışma zemininde ademimerkeziyetçi bir biçimde örgütlenmiş, "toplumsal" bir güvencenin oluşturulabilirliği umut ve beklentisine dayanmaktaydılar. Bu anlamda özgürlükçü sosyal perspektiflerin çerçevesi içinde, bireyin kendini dayatma öğesi, sosyal alanın devletten arındırılmasını amaçlar. Buna karşılık sosyal alanın toplumsallaştırılması, sosyal güvenceleri sağlayan mevcut devletçi biçimlerin dönüştürülmesini, özellikle de sosyal sorunların, ortak yaşamanın somut biçimlerinin geliştirilerek çözülmesini hedef alır.

a) Sosyal alanın devletten arındırılması

Anarşistlerin devlet eleştirisinin odağında yer alan motiflerden biri, insanın ilkece erişkin olduğu ve yapıp ettiklerinden sorumlu tutulabileceği varsayımına dayanır. Dolayısıyla insan, özel-kişisel yaşamını nasıl düzenleyip nasıl yaşayacağı konusunda ne herhangi bir otoritenin "zihinsel yönlendirmesine" ne de herhangi bir tavsiyesine muhtaçtır. Kropotkin de, bu kaygılarla devletin insanların hayatına müdahale etmesine karşı çıkar. Özellikle de sosyal ilişkilere yapılan otoriter müdahalenin içinde devletçi tahakkümün "özünü" görür. Devlet, Kropotkin'e göre, kendisini ilgilendirmeyen her şeye, giderek daha fazla müdahale etmektedir: "İnsan faaliyetlerinin bütün dışavuruş biçimlerini düzenleyen yasalar yapmak, 'kullarının' yaşamlarının en küçük ayrıntısına kadar burnunu sokmak, bu devletin özüdür..." (1978, I, 97)

Anarşizmin özgürlükçü perspektiflerinden bakıldığında, bireyin sorumluluğu ilkesinin yok olup gitmemesi için *devletten arındırma* olgusunun çerçevesinde, sözgelimi cinselliğin belirli biçimlerinin suç öğesi olmaktan çıkartılması zorunludur; aynı şekilde belli hapların bir zevk aracı olarak yaygınlaştırılmasını, bunları özendirme-

yi yasaklayan yasaların da sorgulanması zorunludur. Yasal yollara başvurarak, insanların birlikte yaşamalarının aile dediğimiz sadece belli bir biçiminin desteklenmesi, ayrıca maddi avantajların da katkısıyla teşvik edilmesi özgürlükçü hedefler ile bağdaştırılamaz. Gençlerin dıştan belirlenmiş ilkelere göre eğitilip yetiştirilmesine karşı olan özgürlükçü perspektiflere uyumlanmış antipedagojik eleştiri, eğitim zorunluluğunun yanı sıra çocuğun erişkin olmadığının yasalara göre belirlenmesine de aynı doğrultuda karşıdır; gençlerin yasalarla korunması, çocukların çalıştırılma yasağı ve benzeri düzenlemeler, bireyi bir yandan korurken öte yandan onun özgürlüğünü kısıtlama girişimleri olarak da anlaşılmalıdırlar.

Babaerkil toplumlarda erişkin olmayan çocuklara uygulanan eğitimi andırır eğitsel ve terbiye edici müdahale ve koşullandırmalardan, yetişkin insanlar da nasiplerini alırlar. Yer yer mahkemelerin de yardımlarına başvurularak, "erişkin yurttaşların" duygularını ahlaki yönden neyin zedeleyip neyin zedelemeyeceğine dıştan karar verilir; gene hangi bilgilerin insanlara verilip hangilerinin verilmemesi gerektiği konusunda da hükümet makamları karar verirler. (Örneğin nükleer santrallardaki kazaların çevreyi nasıl kirlettiğine ilişkin bilgilerin verilip verilmemesi gibi.) Oysa yurttaşın günün birinde kendini bilgilendirici mercilere olan güvenini yitirmesi, yani gerçekten de ilk kez "erişkinliğinin" tartışılır hale gelmesi tehlikesi mevcuttur.

Daha önce ekonomik alanla ilgili özgürlükçü perspektiflere değinirken belirttiğimiz gibi, bu konuda da, demokratik temelde özyönetimsel alternatifleri ağır ağır yeniden örgütlemek, ya da "sistemin dışında", sosyal, kültürel, eğitsel alanların yanı sıra medyayı da yapısal dönüşümlere uğratmak isteği ham hayal olmaktan öteye geçemez. Çünkü bu tahakkümcü yapıları, sırf alternatiflerle oluşturulacak bir "rekabetle çökertmek" hemen hemen olanaksızdır. Yapılması zorunlu olan şey, merkezileşmeyi çözerek, bürokratik yapıları dağıtarak ve demokratikleştirme süreçlerini işleterek (her şeyi) toplumsallaştırmaktır. [Devletleştirilmiş şeylerin] yeniden özelleştirilmesi ise, özgürlükçü pespektifin dışında bırakılmalıdır; çünkü bu yol "daha az devlet" anlamına gelse de "daha çok toplum", hele hele daha az tahakküm anlamına hiç gelmez.

Almanya örneğinde görüldüğü gibi gerek muhafazakârlardan gerekse de çevreci partilerden yana olup güvence altına alınmış asgari bir gelirin, belli bir temel gelirin ya da sosyal gelirin zaruretini vurgulayan sosyal devlet eleştiricilerinin de *daha az devlet*'ten yana oldukları izlenimi uyanmaktadır. Her insanın yararlanabileceği ve varlığını güvence altına almasını sağlayıcı uygun miktardaki bir gelir, sosyal yardım, işsizlik yardımı, kira, çocuk, yakacak yardımı gibi sosyal-devletçi yardımlara gerek bırakmayabilir; hatta çocuk yuvalarının, okulların bile sosyal devlet tarafından desteklenmesine gerek kalmayabilir. Gelgelelim bu türden tasarımların tehlikeli yanlarından biri, sadece azami kârı kovalayan özel hizmet sektörünün, sosyal devletin hizmetlerini yüklenmesidir ki, bu durumda sosyal alanın insancıllaştırılması ve toplumsallaştırılması bakımından hemen hiç yol alınmamış ve dillere pelesenk olan sosyal çöküntü durdurulamamış demektir. Öte yandan bu yeni durumdan etkilenecek olanlar, yasa koyucunun söz konusu temel gelirin miktarını belirleme yetkisine sahip olmasından, dolayısıyla da bu gelirin mevcut çoğunluğa bağımlı kılınmasından nasiplerini alacaklardır. Ayrıca ödemeler gene belli koşullara bağlanınca, kişi üzerinde baskı kurulabilecektir.

Gene de bu türden tasarım ve projelere dayanarak devletin teklerin hayatına müdahalesinin azaltılacağına da hiç kuşku yoktur. Çünkü sosyal maaşın ödenebilmesi için, halihazırda bugünkü sosyal devletin hizmetlerini yerine getirebilmesi bakımından gerekli olan bilgilere, kanıtlanması, belgelenmesi gereken verilere ve insan onurunu hiçe sayan sözleşme prosedürlerine ihtiyaç kalmayacaktır. Kendi kendine sosyal yardımlaşma girişimleri, sosyal gelirin yardımıyla karşılanabilecek durumdaysalar, düşünülebilirler. Ancak bu yoldan giderek gerek tahakkümün gerekse devletin yıkılması umutları belli sınırlamalarla karşı karşıya gelecektir. Yukarıda değinegeldiğimiz türden öneriler, sosyal devletin tepeden tırnağa toplumsallaştırılmasına, tıpkı sürekli ve geriye döndürülmesi çok güç bir süreç içinde devletin ve tahakkümün adım adım parçalanması önerileri gibi ters düşmektedir. Devletin yardım ve desteğine, devletin bakımına muhtaçlık, "devlet babaya" bağımlılık bu durumlarda da sürüp gider.

Son olarak şunu saptamamız gerekiyor: Özgürlükçü sosyal bir çerçeve içinde "devletin azaltılması" tasarım ve beklentileri, devletin "müdahalelerini" en başta da tek tek bireylere müdahale etme olanaklarını sorgulamak zorundadır. Gelgelelim sosyal yanına katlanılması olanaksız, kendilerininkinin dışında bütün çıkarları hiçe sayan bir özelleştirmeden kaçınmak gerekiyorsa, toplumun sosyal, kültürel ve eğitimsel politikaları alanında devletin getirdiği birçok önlemin de öylece ortadan kaldırılması ya da aza indirgenmesi mümkün değildir. Anarşizmin kuramlarına ve devlet eleştirisine dayanan özgürlükçü, sosyal bir perspektif, toplumsallaştırma çabalarının peşine düşmeli, başka deyişle sosyal devleti en başta bürokrasiden arındırarak, ademimerkezileştirerek ve eksiksiz özyönetimlere kadar ulaşacak bir bölge hareketi gerçekleştirerek yapısal dönüşüme uğratmalıdır.

b) Sosyal olanın toplumsallaştırılması

Tıpkı 60'lı yılların sonuna doğru tarih felsefesi alanındaki iyimser "olgun/geç dönem kapitalizmi" kavramının gerek sosyal gerekse siyasal bilimler diline yerleşmesi gibi, bugün de "postmateryalizm" [materyalizm-sonrası] kavramı yaygınlaşmış durumda. Marksizme dönük "sol" tarih felsefesi ya da kavramı, sosyal-tarihsel bir yapının, öteki deyişle tarihsel formasyonun tayin edici özellikleriyle birlikte tanımlanmasını amaçlayıp, tanımlamada önceliği ekonomik kategoriye tanırken, "postmateryalizm", sosyopsikolojik bir yapının davranış ve zihniyetinin tayin edici özelliklerini tanımlar, dolayısıyla ekonomik değil de sosyo-psikolojik bir kategoriyi tanımına ilintiler. Bu yoldan oluşturulan kavramlarda Strasser/Traube ikilisinin, "homo economicus" kavramını temel alan "liberal-marksist" insan anlayışının bir yana bırakılması gerektiği yolundaki tezlerinin üzerinde durulmaya değer. (1981)

"Homo economicus'un materyalist değerlerinin" yavaş yavaş gerilediğini, buna uygun olarak da postmateryalist değerlere yönelişin tırmanışa geçtiğini onlarca yıl süren ampirik araştırmalarından sonra ispat edebilmiş olduğunu düşünen Ingelhart, şu saptamayı yapar: "Bir toplumun değer verdiği şeylerin sıralamasında

ortaya çıkan yer değiştirmelerin, maddi olandan daha az maddi olana doğru bir dönüşümü yansıttığına inanıyoruz; daha az maddi olana yöneliş, Almanya'da ve Batı'daki birçok öteki sanayi ülkesinde ortaya çıkmıştır." (1979, 25)

Ingelhart'a göre savaş ve savaş sonrası kuşağının değerleri –çalışma, maddi refah, tüketim– daha sonraki kuşaklarca daha az benimsenmiş, bunların yerine insancıllık, dayanışma, başkaları için sorumluluk ve yükümlülük altına girme vb. gibi "*postmaterial*" değerler öne çıkmıştır.

İngelhart, sayıları durmadan artan postmateryalistler azınlığının, "yaşamın kalitesini" birincil derecede, gelir ve kazancın yüksekliğiyle doğrudan orantılamayıp, başka türlü, özellikle de ortak yaşama biçimlerine elverişli bir yaşam biçimi oluşturmaya elverişli değerlerle belirlediklerini ileri sürer. Postmateryalist değerler, sanayi devletlerindeki "sosyal çöküntüyü" aşma yolunda ortaklaşa yaşamanın yapılarını yeniden canlandırıp geliştirme isteklerinde de dışavururlar. Huber'in "sosyal gelişme" (1981 *b*) anlayışında altını çizdiği gibi, karşılıklı, ortak, dayanışmacı yardımlaşma çerçevesi içinde sosyal hizmetlerin daha güçlendirilip yaygınlaştırılmaları gerekmektedir.

Bugünkü "sol" sosyal devlet eleştirisi, bir yandan sanayileşmeyle bağlantılı sosyal sefilleşme sürecinin sosyal devletin telafi edici ve dengeleyici müdahalelerini gerektirdiğini ileri sürer, ama aynı "sol", "sosyal", himaye edici devletin özerk kapasiteleri de yok etmekten geri kalmadığını; daha doğrusu bu kapasitelerin canlandırılmasını engelleyip, yenilerinin geliştirilmesine olanak tanımadığını söyler. Sosyal devletin himayesine muhtaç olanların bireysel sorumluluklarını ortadan kaldıran –ve bu kimseleri, bürokratik kurum ve merciler içinde "yönetip yönlendiren" uzmanlarca[12] gerçekleştirilen– bir sosyal hizmet ve korumacılık, söz konusu insanların olgunlaşmalarını ve erişkinleşmelerini önleyip, bunları bağımlı, edilgen birer hazıryiyici derekesine düşürür. Otoriter, himaye edici devlete karşı olan birçok düşünür, çareyi, telafi edici ve dengeleyici bir sosyal politikadan geri durmakta ve bunun yerine, bu tür olumsuz etkileri azaltıcı müdahaleleri gereksiz kılan,

olumsuzlukları daha baştan önleyici toplumsal önlemler almakta görmektedirler.

Özgürlükçü perspektifler, toplumun ekonomik ve siyasal alanda yeniden biçimlendirilmesinin yanı sıra, en başta sosyal devletin toplumsallaştırılmasını hedef alırlar. Bu da bir yandan halihazırda pratikte varolan sosyal yardımlaşmanın çeşitli biçimlerinin daha da yaygınlaştırılmasıyla mümkün olacağı gibi, öte yandan sosyal devletin halihazırdaki kurumlarını ademimerkezileştirme, bürokrasiden arındırma ve paylaşma olanaklarının yaygınlaştırılmasının yanı sıra, gerek komün temsilcilerinin gerekse sosyal yardıma muhtaç olanların denetimlerini sağlamakla gerçekleşebilir. Bu türden toplumsallaşmış kurumlar, kendi başlarının çaresine bakan çeşitli sosyal yardım gruplarıyla işbirliğine gidebilir ve bu grupları maddi olarak destekleyebilirler.

Daha şimdiden Almanya'da ve Batı Berlin'de yaklaşık 40.000 grup kendi başının çevresine bakan yardımlaşma birimleri oluşturmuş durumdadırlar: dezavantajlı kimselere, toplumca aşağılanmış ve toplumdışına itilmiş olanlara yardım eden gruplar; kültür, eğitim ve yetiştirme alanındaki yardımlaşma grupları; yerleşim, ikame etme alanlarında; özyönetimli çocuk yuvaları, serbest okullar ve benzeri alanlarda etkinlik gösteren yardımlaşma grupları.[13] Bu türden etkinliklerin yaygınlaştırılması durumunda (toplumsallaştırılacak) sosyal kurumlar ile eleştiriye açık bir işbirliği yapılarak ve ademimerkeziyetçi-özyönetimsel sosyal yapılara parasal destek verilerek "kendi başının çaresine bakan toplum" (H. E. Richter) türünden bir şeyin meydana gelmesi sağlanabilir. Örneğin yaşlılar yurdu ve benzeri kuruluşların yerine danışma-bakım teşkilatları kurulabilir; yaşlılar komününü andıracak bu kuruluşlarda, yaşlılar kendilerine bakacak, yardım edecek kimseleri kendileri seçebilir; onlardan ne gibi bakım desteği beklediklerini belirtir, ona göre anlaşabilirler. Devletin çocuk yuvalarının yerini daha küçük çaptaki özyönetimli çocuk-evleri alabilir. Burada aileler, bakıcıları bizzat işe yerleştirir ve kendileri de, çocukları kendi düşüncelerine göre yetiştirebilmek için, bakım ve eğitime bizzat katılabilirler.

Yıllardır zaten varolan ve gayet güzel işleyen bu türden özyönetimli çocuk yuvaları gibi, okullar da kendi kendilerini yönetebi-

lirler. Gerek veliler, gerekse öğrenciler ve öğretmenler, derslerin içerikleri, öğretimin yöntemleri konusunda belirleyici kararlar alabilirler ve (toplumsallaştırılması gereken) komünlerle işbirliğine gidebilirler.[14] Ademimerkeziyetçi örgütlenme ve yapılaşmanın uzun zamandan beri hayata geçirilmiş bu ve benzeri başka örnekleri, gerek kültürel gerek sosyal gerekse eğitsel alanda aktif olarak uygulanabilirler. Dayanışma zemininde özyardımlaşma ve kendi kendine örgütlenmenin bu biçimleri, teklerin sosyal yaşamla bütünleşmelerini destekleyecek, bireylerin aynılaşıp adsızlaşmasını geriletecek, sosyal beceri ve yeteneklerin geliştirilmesine katkıda bulunacaktır. Gerek ekonomi, gerekse toplumun organize edilmesi alanlarında büyük ölçüde özyönetime yer veren, ademimerkeziyetçi bir toplumun özgürlükçü umut ve projeleri, sosyal alanın toplumsallaşması boyutuyla tamamlanacaktır.

Kropotkin yüzyılın başında geleceği görmüşcesine, sosyal devletin, ("toplumsal") karşılıklı sosyal yardımlaşmanın ve somut ortak yaşamanın [topluluğa ait olmanın] geleneksel biçimlerinin yıkımında pay sahibi olduğunu ileri sürmüştü: "Kullar, bireylerden oluşmuş, kopuk, gevşek, birbirleriyle özel bir bağları olmayan ve ne zaman ortak bir dertleri olursa devlete başvurmak zorunda bırakılmış, gevşek birey yığınları oluştururken, sadece devletin ve devlet kilisesinin kamusal sorunlarla ilgilenmeye hakkı vardır." (1975, 208) Özellikle değişik amaçlı bağlar kurmayı engelleyen bu yasak, "dizginlenmemiş, zihinsel yetenekleri sınırlanmış bir bireyciliği" desteklemiştir. "Devlete karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerin artması ölçüsünde yurttaşlar birbirlerine olan görev ve yükümlülüklerden apaçık uzaklaştırılmışlardır." (1975, 209) Devletin her türlü sosyal öz-örgütlenmenin önünü kesen çıkarları konusunda Kropotkin'in söyleyecekleri bu kadar.

Anarşizmin özgürlükçü perspektifleri sosyal alanda ademimerkeziyetçi, özyönetimsel ilişki ve kurumların geliştirilip yaygınlaştırılması yoluyla *sosyal olanın*, özellikle de sosyal devletin *toplumsallaştırılmasını* hedef alır. Devletin insanın hayatını biçimlendirip yönlendiren müdahalelerine karşı bireyin kendini dayatması ve kabul ettirmesini sağlamak için *sosyal olanın devletten arındırılmasını* amaçlar.

VI. EKOLOJİ VE ANARŞİZM

"Sol fikirler arasında ekoloji bakımından tutarlı, radikal alternatiflere sadece zor ve şiddetten uzak duran anarşizmde rastlamak mümkün oluyor."

Gerda Zellentin

Anarşizmin, "ekoloji" sorunlarına özellikle yatkın olduğu söylenebilir mi? Daha net bir deyişle: Anarşist bir toplum ideali ya da kuramı, ekolojinin *tanımladığı* doğa sorunlarına yanıt vermeye öteki ideal ve kuramlardan daha mı elverişlidir? Böyleyse, bundan, anarşist bir toplumun doğa ile olan ilişkisini, başka herhangi bir toplumdan çok daha iyi düzenleyip biçimlendirebileceği sonucunu çıkartabilir miyiz? Bazı anarşistler ve de anarşist olmayan kimseler, anarşizmin doğa ve çevre sorunlarının çözümüne bütün öteki kuram ve ideallerden daha fazla elverişli olduğundan emindirler. Örneğin Amerikalı anarşist ve "radikal bir sosyal ekoloji"nin savunucusu Murray Boockhin böyle düşünenlerin başında yer almaktadır. Bookchin anarşi ile ekoloji arasındaki bağlamı göstermeye ça-

lışırken, anarşistlerin toplum ideallerinin, doğadaki yapısal ilişkilerin yönelik olduğu amaçların aynısını hedef almış olduklarını, bu bakımdan da anarşizmin ideallerinin "ekolojik" bir topluma en uygun temeli oluşturduğunu söyler. (1977, 20) Bookchin daha da ileri giderek, ekolojik yıkım tehdidiyle birlikte anarşizmin zorunluluğa dönüştüğünü ileri sürer. (1977, 25)

Anarşist olmadığı halde "ekolojist materyalist" Amery de tıpkı Bookchin gibi, toplumsal özgürlük ile "doğal çevrenin tahammül etme özelliği" [ekolojik katlanabilirlik] arasında birbirini karşılıklı koşullayan bir ilişki olduğu görüşüne varır. Ekolojik felaket tehdidinden kurtulmak için, doğu ve batıdaki mevcut toplumlar, olabildiğince çabuk özgürlükçü-doğal çevrenin gerekliliklerine uygun yapısal dönüşümlere uğratılmalıdırlar. Tıpkı Bookchin ve Amery gibi sol-otoriteci Harich ile sağ-otoriteci Gruhl da, köklü değişimlerin gecikmesi durumunda ekolojik çöküntünün kısa süre sonra kaçınılmaz olacağı kehânetinde bulunmaktadır. Gelgelelim bu ikisi politik anlayışlarına denk düşen bir çizgide otoriter önlemleri vazgeçilmez kabul etmektedirler. Gruhl gerek doğal çevrenin korunabilmesi, gerekse sınırlı doğa kaynaklarının bölüşülebilmesi için "bütün iktidar ve güç araçlarıyla donatılmış ve zaruret dönemlerinde insanların özgürlüklerini kendi istekleriyle kısıtlamalarını sağlayacak otoriter" (1978, 299) bir "dünya-hükümetinin" en uygun çare olacağı kanaatini taşımaktadır (1978, 290). Gerek merkeziyetçiliği gerekse teklerin hayatına diktatörce müdahaleyi, gerekse de "özgürlüklerin ve temel hakların" taraflarca kararlaştırılarak ortadan kaldırılmasını ekolojik zorunlukla düğümlemeye ve meşru kılmaya çalışan bir anlayış, (Gruhl 1978, 289) ekolojik bunalımın atlatılabilmesi için burada önerilenin tam tersi örgütlenme yapılarını zorunlu gören Bookchin ve Amery'nin anlayışlarıyla tamamen ters düşmektedir.[1]

Harich, komünizmin sınırlanmamış bireysel özgürlüklere yer veren özyönetimli toplum projesinin ekoloji bakımından bir yana bırakılmasını bir zorunluluk olarak görüp, bu perspektiften vazgeçer; çünkü ona göre insan türünün biyolojik varlığını sürdürebilmesi zorunluluğunu, komünizmin bu anlamdaki toplum tasarımıyla bağdaştırmak olanaksızdır. Harich, bu düşüncelerden yola çıkarak,

kalıcı bir çözüm önerebilmek amacıyla bütün malların eşit paylaşımını, tüketimin ödünsüz baskı önlemleriyle aşağıya çekilmesini ve halkın devlet tarafından bu konuda eğitilmesini önerir. Devletin gelecekte yavaş yavaş ölüp gideceği düşüncesini bir yanılsama olarak değerlendiren Harich, bu anlayışın "Marksizmin içinde anarşizmin en son kalıntılarından biri" olduğunu söyler. (1975, 161) Harich bu bağlamda anarşist nitelikli örgütlenme ve düzenlemeleri, ekolojik çöküşü önlemek bakımından düşünülebilecek en elverişsiz önlemler olarak görür.

Demek ki toplumu kurtarmayı amaçlayan otorite yanlısı kurtarıcılar, yaklaşmakta olan felaketi önleyebilmek için otoriter bir toplum yapısının varlığını zaruret olarak görmektedirler. Aynı nedenlerden ötürü özgürlükçü kurtarıcılar da özgürlükçü toplumdan yana çıkarlar. Böyle olunca da insanın aklına, "yoksa ekoloji bütün bu sözümona alınması kaçınılmaz önlemlere ilişkin çıkarsamaların altındaki siyasal kanaatlerden başka bir şeye hizmet etmiyor mu?" sorusu gelmektedir. Ya da anarşizm ile ekolojinin çok daha ayrıntılı bir incelemeyle saptanabilecek bir uygunluğu mu söz konusudur? Biz öyle olduğuna inanıyoruz.

> *"Düzen, hiç kuşkusuz, maddenin bir özelliği değildir ve ona dıştan dayatılması gerekir."*
>
> Paul Feyerabend

1. ANARŞİZM İLE EKOLOJİNİN BİRLEŞTİRİLEBİLECEKLERİNE İLİŞKİN ÇEŞİTLİ ÖRNEKLER

Yetmişli yıllarla birlikte kendini duyuran çevre ve hammadde bunalımıyla birlikte, insan ile doğa ilişkisinin o zaman kadar eşi-örneği görülmemiş bir tarzda sorgulandığı bir dönem başladı. Sadece toplum ve doğabilimleri değil, aynı zamanda belli bir gecikmeyle de olsa, felsefe de gözlerini bu sorunsala çevirdi. "Ekolojik Etik" yeni bir araştırma alanı olarak felsefedeki yerini almaya başladı. İnsan-doğa ilişkisinin, insanmerkezci geleneksel etiğin zemininde doyurucu bir biçimde ele alınıp alınamayacağı, bu ilişkinin insansı olmayan bir alana doğru geliştirilmesinin gerekli olup ol-

madığı, tartışılmaya başlandı. Doğanın insanla ilintilenmeden de kendi başına bir değerinin, bir varolma hakkının bulunup bulunmadığı, ya da değerinin ve bu hakkın sadece insana yararlılığı çerçevesi içinde mi bir anlam ifade edeceği sorusu gündeme geldi. (Örneğin Birnbacher 1980; Jonas 1984; Sachsse 1984) Bu sorular gerek insanın kendi kendini anlaması gerekse de sosyal ya da siyasal bir ekolojinin kurulması bakımından büyük önem taşımaktadırlar.

Yukarıda altını çizdiğimiz insan-doğa ilişkisiyle bağlantılı soru ve sorunların tartışılması bağlamında, dikkatli bakıldığında, çoğunlukla ancak görünürde çözümlere dayanan, klişelerle işlem yapan ya da, insan doğanın hizmetçisidir, ya da, arkadaşıdır, türünden eğretilemeleri doğru dürüst kanıtlara dayalı savların yerine koyan açıklamalarla karşılaşıyoruz. Anarşizmin, öteki kuram ve toplum taslakları ile karşılaştırıldığında, niçin ekolojinin zorunlu kıldığı önlemleri almamızda en elverişli akım olduğunu ispat etme girişimleri ve stratejilerinde de, sözümona çözümlerden geçilmemektedir. Bu görünürde çözümlerin üç tipik örneğini aşağıda çok kısaca ele alacağız. Anlayacağınız önce, anarşizm ile ekolojinin nasıl bağlan*maması* gerektiğini açıklamak istiyoruz. Öyle sanıyorum ki, Amerikalı anarşist ve ekolog Murray Bookchin'in ileri sürdüğü kanıt-savları örnek olarak ele alıp, bunu çok iyi yapabiliriz.

a) Değer yargılarının, yapılmaması gereken bir biçimde genelleştirilmesi

Özgürlükçü ya da anarşist bir toplumun "ekolojik" nitelikleriyle de en iyi toplum olduğunu göstermek isteyen düşünürler, bu görüşlerini ispat edebilmek için, genellikle, önce insanlar arasındaki tahakküm ve sömürü ilişkisine ahlaksal düzlemde karşı olunması gereken bir ilişki olarak karşı çıkıyor, sonra da benzetmeci bir yoldan, bu ilişkiyi genelleştirerek, tahakküm ve sömürü kavramlarını insan-doğa ilişkisine taşımak istiyorlar. Böyle olunca da pek şaşırtmayan bir sonuca varıyorlar: İnsanın doğa üzerindeki egemenliği, lanetlenmesi gereken bir ilişkidir; dolayısıyla üzerinde herhangi bir egemen gücün bulunmadığı bir doğa ile kurulan insan ilişkisi, ahla-

ken kabul edilir bir ilişkidir. Bu durumda tahakkümden arındırılmış özgür bir toplum, ekolojik bakımdan da "zorunlu" bir toplum olup çıkmaktadır.

"Egemenlik / tahakküm" kategorisinin genelleştirilerek insanın dışındaki ilişkilere de uygulanması sayesinde insanın doğa üzerindeki egemenliğinin reddinin, ahlaksal yönden zorunlu olduğu sonucuna varmak mümkün olmaktadır. Ancak üzerinde henüz pek uzlaşılmamış soru, insan ile doğa arasındaki bu ilişkinin, aynen insan üzerinde gene insan tarafından kurulmuş tahakküm ilişkisi gibi, kesinlikle reddedilecek bir ilişki olup olmadığı sorusudur; bu soru tıpkı sosyal-toplumsal alandaki değerlendirmelerin insan-doğa ilişkisi alanına aktarılmasının ne ölçüde doğru olduğu sorusu gibi geçiştirilmektedir. Bookchin için yanıt kesindir: Egemenliğin/ tahakkümün her türlüsü kötüdür.

Bookchin'in düşüncelerini kanıtlama yollarından biri yukarda belirttiğimiz anlayış doğrultusundadır. Ona göre doğa üzerinde kurulan egemenlik ahlaki değildir ve ekolojik dengenin çökmesine yol açmaktadır. Doğa üzerindeki insan egemenliğinin ortadan kalkmış olması ahlakidir ve bu doğal çevrenin yıkımının önlenmesi anlamına geleceği gibi "ekolojik" bir topluma en uygun yapısal temelin oluşturulmasını da sağlayacaktır. Böylece, siyasal alanda ulaşılması arzu edilen anarşist toplum ideali kısa yoldan "ekolojik bir zorunluluk" olarak da ilan edilir. (1977, 26; 1981, 55) Burada egemenlik/ltahakküm kavramının kullanım alanlarına bakılmaksızın genelleştirilmesi, anarşist toplum ile ekolojik bir toplum özdeşliğinin kurulmasını sağlamaktadır.

Bu türden olanaksız bir genelleştirme yanılgısının da ötesinde, burada belirttiğimiz anarşizm ve ekoloji tasarımlarına, egemenliklerden, tahakkümlerden arındırılmış o ideal durum somutta nasıl olacaktır, diye sormamız gerekmektedir. İnsanlar arası ilişkilerin söz konusu olduğu alanda, anarşizmin belirleyici öğesi olan "özgür, serbest anlaşma", kurucu [yapıcı] bir ilke olma özelliği taşır. Peki yi de bir insan, sırf yaşayabilmek için anlaşılır nedenlerle avlanmak zorunda olduğu hayvanla ya da ekip biçmek, toplamak zorunda olduğu bitkiyle nasıl olup da "serbest, özgür iradeye dayalı anlaşmalar" yapacaktır. Bookchin'in evrensel ölçekte egemenlik-

ten / tahakkümden arındırılmışlık fikrinin gerisinde, insanların iyiliğine işleyen, uyumlu bir doğa tasarımının bulanıklığını buluyoruz. (1985 *a*, 48; 1985, 13) Bookchin'in toplum ideali de gene böyle bir uyum anlayışına dayanmaktadır.

Proudhon ve Kropotkin gibi anarşistler, anarşiyi hiçbir zaman içinde çıkar öbeklerinin bulunmadığı, gerilim ve çatışkıların artık bir daha görülmeyeceği ideal bir toplumsal durum olarak tasarlamamışlardır. Onların anarşizm anlayışları, bu türden çıkar çatışmalarının, "sınıf mücadelesine" gerek kalmadan, üretken bir biçimde dönüşüme uğrayabilecekleri bir düzeni; "serbest, özgür iradeye dayalı anlaşmaların" çerçevesi içinde, tahakkümden arındırılmışlığın temelinde, dayanışmayla ortadan kaldırılabilecekleri bir toplumsal durumu öngörür. Anlayacağımız, Proudhon ve Kropotkin için tayin edici unsur, sosyal öbeklerin ya da bireylerin çıkarlarının uyum içinde bulunması değil, bu çıkar çatışmalarının sonuçlandırılacağı belli bir durumun sağlanmasıdır. Bookchin'in bu temel anarşist ilkeyi, liberalizmin artığı bir ilke olarak, burjuva ideolojisinin bir belirtisi olarak eleştirmesi, kendi konumunu netleştirmek bakımından önemlidir. (1985, 333) Bookchin, bir yandan bu eleştiriyi yaparken bir yandan da, tahakkümden arındırılmışlık kavramlarının ardına gizlenerek, üzerinde hiç düşünmeden, insanın doğa ile ilişkisine de uyguladığı ütopik-uyumculuğa dayalı anarşizm anlayışını da savunur. Böyle olunca da, egemenlik/tahakküm kavramının, ideal bir insan-doğa ilişkisini tanımlamaya uygun olup olmadığı kuşkusuna hiç kapılmaz.

b) "Doğalcı yanlış çıkarsamalar"

Ekoloji hareketinin çerçevesi içinde ya da ekolojik kaygıları göz önüne alan toplum tasarımlarında, özellikle de yazar ve düşünürlerin "bütünselci"* kanıtlar ortaya koymaya ya da bütünü kapsayıcı bir dünya görüşü yaratmaya kalkıştıkları durumlarda "doğalcı yanlış çıkarsamalara" sık sık rastlanır. "Doğalcı yanlış çıkarsama" derken, Birnbacher'in de yaptığı gibi (1980), doğabilimleri alanın-

* holistisch: Yaşamın bütün olay ve nesnelerini bütünsel bir ilkeden türeten felsefi öğreti (Ç.N.)

dan elde edilmiş önermelerden (örneğin doğadaki süreçlere ilişkin önermelerden), yani belli durumlara ilişkin saptamalardan, *olması gereken* durumlara ilişkin sonuçlar çıkarmayı kastediyoruz. Betimleyici bir önermeden hareketle, bu önermeyi mantıksal bir zorunluk olarak benimseyip, bundan normatif bir sonuca varılmaktadır; yani mevcut olan durumdan, olması gereken türetilmektedir. Örneğin, "denge" kavramı ekolojide sadece betimleyici bir işlev taşır; ama aynı kavram o kadar çok ve öylesine normatif yorumlanıp işlevi öylesine genişletilir ki, sanki "denge", uğrunda çabalanması gereken biricik durummuş [doğanın bir kuralı ve yasasıymış] gibi bir yanılsama uyanmaktadır. (Birnbacher 1980, 107.)

Ayrıca doğadaki süreç ve seyirlerden yola çıkılarak, buradan ideal bir toplum durumunun nasıl olması gerektiği konusunda sonuçlar çıkartmak siyasal düzlemde feci gelişmelere yol açabilir. Sosyal-darwincilikte, insanın dışındaki doğada sürüp giden "varolma mücadelesi" örnek alınıp, buradan toplum içinde de bir "varolma mücadelesi"nin "doğal" olduğu ve hak-hukuka uygun düştüğü sonucu türetilmiş; bu mücadele, gerek sanayi devriminde, gerekse kapitalist toplumlarda kıran kırana, acımasız bir savaşa dönüşmüştü. Nazilerin ırklar öğretisi de [ırk temizliğini] benzer kanıtlama stratejileri ile desteklemek istemişlerdir [doğal ayıklama].

Bookchin'de de benzer bir kanıtlama çabasının öğelerine rastlıyoruz: Betimleyici [tanımlayıcı] olan olgu, normatif bir olgu gibi yorumlanmak istenmekte ve bir benzetme çıkarsaması yoluyla bu betimleyici olgu, toplumsal örgütlenme biçimlerinin işleyişinde egemen olan normların [ölçüt, kural ve yasaların] belirlenmesinde kullanılmaktadır. Bookchin'e göre doğa çok çeşitlilik içerir, ademimerkeziyetçi bir yapısı vardır; bu yapı, aynı zamanda öğelerin birbirini tamamlama ilkesine göre kurulmuş olup hiyerarşik bir kademelenme göstermez. Bu nedenle toplum da çeşitlilikler içermeli, merkeziyetçi olmamalı, öğeleri hiyerarşik değil birbirlerini tamamlayıcı bir düzenleme göstermelidir. Yani, tıpkı anarşistlerin tasarladıkları toplum gibi. (1985, 58) Bookchin, "doğayı nesnel olarak temellendirilmiş bir etiğin kaynağı olarak devreye sokmayı" önerir. (1985, 260) Böyle, doğalcı bir etiğin, tam da anarşizmin

toplum idealine karşılık gelen toplum yapılarını ahlaka uygun ve doğal diye tanımlaması normaldir.

Bookchin'in etiği aynı zamanda evrensel ölçekte geçerli olma talebi taşır. Doğa hiyerarşik-olmayan, ademimerkeziyetçi, tamamlayıcılık ilkesine dayalı yapılar oluşturur ve bu yapılar bu özelliklerinden ötürü toplumsal bir doğa varlığı olan insan bakımından da bağlayıcıdırlar. Bookchin bu bağlamda "doğaya içkin bir anlam"dan söz eder. Hatta evrende bile "etik bir anlam" keşfetmiştir. (1985, 325 ve 392) Böylelikle anarşi de, doğanın yolunu önceden çizdiği "ekolojinin gereklerine uygun" bir toplum biçimi olup çıkar.[2]

c) Doğa'nın aslıyla /özüyle ilintili anlayışlar*

İnsan-doğa ilişkisinin açıklanabilmesi çabalarının sonucunda yanlış ve görünürde çözümlerin ortaya çıkma nedenlerinden biri de, insanın doğanın özünü, doğayı aslında nasılsa öyle öğrenip tanıyabileceği varsayımıdır. İnsanın doğabilimlerinin ilerlemesiyle, doğa'nın "aslında/özünde" [kendinde] nasıl olduğunu gitgide daha iyi öğrenebilmesi, yani gerek belli bir andaki gözlemciden gerekse de mevcut toplumsal çerçeveden bağımsız olarak "gerçekte"[3] ne olduğunu anlayabilmesi için, kendini ideolojilerden, dinsel önyargılardan ve benzerlerinden kurtarması yeter, diye düşünülmektedir. Doğabilimlerinin, tıpkı insanların algılama yetenekleri gibi, büyük ölçüde onların toplumsal ve kültürel bazlarının damgasını yedikleri olgusu üzerinde hiç kafa yorulmamaktadır.

Doğanın özünde nasılsa öyle öğrenilip tanımlanabileceğini varsayan bu anlayışlara göre, insanın doğa bilgisi, en karmaşık aygıtlar kullanılarak elde edilmiş bilgilerden olmuş da olsa, doğal olguların özünü aslındaki gibi yansıtan bir ayna olma özelliğini korur. Tarihsel-diyalektik bir akıl yürütme tutumunun eksikliğinden ötürü, bilgi edinme, yani epistemoloji süreci içinde ele alınan do-

* Almanca "an sich" ifadesi, örneğin Kant'ın "*Ding an sich*" teriminde yapılageldiği gibi, *kendinde* şey çevirisiyle karşılanıyor. Nesnenin aslında, özünde neyse o durumu anlamındaki bu ifadenin bugüne kadarki karşılanış biçimini reddetmeden, doğanın özündeki, aslındaki durumu anlamındaki "*Natur an sich*" ifadesini terimleştirmeden karşılayacağız. (ç.n.)

ğanın, artık [salt bir doğa olmayıp] toplumsal olarak düzenlenip kurulmuş bir doğa olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir. Oysa deneysel doğabilimde, deneylerin düzeneklerine göre nasıl ele alındığına bağlı olarak, doğanın özelliklerine ilişkin veri ve bilgilerin de farklı ve değişik oldukları bilinmektedir. (Prigogine/Stengers 1981, 21) Demek ki, doğanın özünde, aslında belli bir düzeni bulunduğu, bunun da insanın bilgisine öylece yansıtılabileceği yolundaki anlayıştan hareket etmek olanaksızdır. Doğru olan, insanın doğayı toplumsal ve kültürel alanların damgasını taşıyan belirli düzen-sistemlerine uymaya, boyun eğmeye zorladığıdır. Öyleyse düzen, doğayı açıklanabilir ve yararlanılabilir duruma getirmek için, insanlar tarafından doğaya dıştan dayatılmış bir özelliktir. "Kuramlar, bilimsel açıklama sistemleri, daha sonra betimleyip tanımladıkları ya da eleştirdikleri dünyayı yaratırlar." (Reiche 1984, 53)

Bookchin de tıpkı Engels ve Lenin gibi, doğanın "özünün ve aslının" öğrenilebileceği varsayımından yola çıkar. Hatta doğada "örtük, gizli bir amaçlılığın varlığını" "doğada egemen bir çaba" olarak anladığı bir "ereği" [Telos] keşfeder. (1985, 386) Doğada zorunluluk sonucu değil de bir "şans" olarak verili bulunan bu ereğe insan da boyun eğer: "Karşılıklı yarara dayalı birarada yaşama, özgürlük ve öznellik, sadece insanlarda görülen değerler ve durumlar değillerdir. Tohum halinde de olsa, daha büyük ölçekteki kozmik ve organik dünyanın ilişkilerinde de ortaya çıkarlar..." (1985, 404) Bookchin bizi, bizzat doğanın içinde (anarşizmin) değerlerinin verili olduğuna inandırmak ister gibidir. Evrim sürecinin seyri içinde, insana, doğanın içinde ortaya çıkartılmaya hazır biçimde zaten verilmiş olanı hayata geçirme görevi düşmüştür.

Bookchin'de ne anarşist toplum ne de onunla özdeşleştirilen "ekolojik" toplum, insan ideali, başka deyişle değerleri olarak belirmezler; bunlar doğaya içkin değerlerdir: "Aralarındaki bağlam, gerek sosyal ekoloji ve onun çeşitlilik içindeki birlik-bütünlük ilkesi, gerekse kendiliğindenlik ve hiyerarşik olmayan ilişkiler ilkesi temelinde kurulur. Karşılıklı yarara dayalı birarada yaşama, kendikendine örgütlenme, özgürlük ve öznellik bu bakımdan nedenleri kendi içlerinde bulunan hedeflerdir." (1985, 404) Böyle olunca da ne sosyalizm, ne "ekolojik gerekliliklere uygun" bir toplum ne de

anarşi, Landauer'de gördüğümüz gibi, "bir ideal doğrultusunda yeni bir gerçeklik yaratma çabalarıyla" ulaşılacak amaçlar olmayıp, doğa tarihinin bizzat içinde nedenlenmiş (felsefi) birer erektirler.

Bookchin'e göre insan doğanın özünü, *asıl halini*, onu kendinde neyse öyle tanıyıp öğrenebilir. Doğaya bakıp, onun amaçlarını okuyabiliriz. İnsan burjuva kafasının şartlandırdığı doğa anlayışından yakasını sıyırıp doğaya doğrudan yöneldiğinde, bu doğanın özündeki o "asıl halinin" onun amaç ve hedeflerinin izini sürmeye başlayabilir. Evrimin bir amaç ve hedefi bulunduğu ve doğanın bir anlamla ilintilenebileceği anlayışı, Bookchin'in düşüncesine egemen olan ve her şeyin son tahlilde onları bütünleştirici bir ereğe bağlanabileceği yolundaki temel varsayımına dayanır. Bu temel varsayım, bilinçli, düşünen doğa ile bilinçsiz doğa arasında, bilgi edinen, öğrenen ve karşısındaki nesneyi düzenleyen düşünce ile öğrenilen nesne arasında, varolan [durum] ile olması gereken arasında, ve doğa (bilimi) ile toplum (bilimi) arasında Boockhin'in yeni-kantçı diye tanımladığı türden analitik bir ayrımın yapılmasına müsait değildir.

Bookchin böylelikle, insan iradesine, insanın özgürlüğüne ve insanın kendi koyduğu ideallere göre eylem yapma ve davranma ilkesine, toplumun yapısal dönüşüme uğratılması sürecinde tayin edici bir rol yükleyen geleneksel anarşist düşünce çizgisinden tam bir kopuşu ilan etmiş olmaktadır. Anarşistlerin, insanın özgürlüğünü ve kendi kendini belirleme hakkını savunuşlarında kendini duyuran o coşku ve heyecan, her şeyin doğal olana tâbi kılınmak istenmesiyle yok olup gitmektedir. Bu, doğaya tâbi kılma edimini Bookchin'in bir özgürleşme edimi olarak sunması, insanın "özerkliğine" getirilen kısıtlamaları unutturmaya yetmiyor. Doğa, efendi ve buyurgandır, onun akıl ve mantıkla donanmış parçası olan insan, onun buyruklarının muhatabıdır.

Tarih ahlakı, ister "kaçınılmaz bir zorunluluk", ister doğa tarafından önceden biçimlendirilmiş bir şans olarak yorumlansın, anarşizmin düşünce geleneğinde Bookchin'inki gibi tarih taslaklarına yoğun eleştiriler yöneltilmiştir. Bu tarih kuramlarının ortak yanı, "son"a abartılı bir ayrıcalık tanıyarak, "hiyerarşik bir zaman tasarımı" oluşturmalarıdır. (Gizycki 1983, 40) Bookchin'in tarih tasarı-

mında "umut ilkesi", şimdiki zamanın [an'ın] pahasına yaşar. Bookchin'in, amaca yönelik, erekli bir evrim varsayımına dayalı tarih felsefesi spekülasyonlarının, Teilhard de Chardin'de ilahiyat (Theologie) olarak, Ernst Bloch'ta tarihsel materyalizmle ilintilenerek karşımıza çıkmaları, bu düşünürlerin tanımlayıcı bir özelliğini gösterir. Teilhard de Chardin, evrimi tanrısal, kutsal bir tarih olarak yorumlar; bu tarih, "Omega" dediği ve insan, tanrı, doğa üçlüsünün birbirleriyle eksiksiz bütünleştikleri bir uğrak olarak düşündüğü noktada, insanın cennet niteliğindeki o son konuma ulaşmasıyla tamamlanacaktır. (1963, 343; 1966, 57) Ernst Bloch'ta bu nihai konumun adı "Ultimum"dur. Bloch da gerek doğanın içinde gerekse "özünde" diyalektik olan maddede, verili bir "eğilimsel amacın" gerçekleşme eğilimlerini bulur. (1977, I, 233, 235, 286)

Kanımca Bookchin, Bloch'tan nazar değmesin(!) dedirtecek bir ustalıkla düşünceler almaktadır. O da tıpkı Bloch gibi, tarihin anlam ve amacı konusunda spekülasyonlar yapıp durur. Onun "Ultimum"unun ya da "Omega"sının adı "anarşi"dir. Anarşi de gene "*ekolojik bir toplumla*" özdeştir. Bookchin de, Teilhard de Chardin gibi, doğanın "özünün", kendindeki halinin ve doğaya içkin ereklerin öğrenilebileceğine inanmakta ve hem tarihsel hem de diyalektik olmayan bir düşünceye sarılmaktadır. Böyle bir kanıtlama zemini üzerinde kanımızca sosyal bir ekoloji geliştirmek olanaksızdır. Ayrıca anarşizmin niçin öteki siyasal kuramlardan daha fazla ekolojiyle bağlanmaya elverişli olduğu ve anarşist bir toplumun doğa ile olan ilişkisini öteki toplumlardan daha iyi düzenleyebileceği sorusuna bu anlayış çerçevesinde doyurucu bir yanıt vermek olanaksızdır.

Anarşizmin ekoloji ile nasıl ilintilen*memesi* gerektiğini üç örnekle ele alan bu sınırlı ve yer yer kısaltılmış eleştiriden sonra, şimdi de, tartışmaların sonunda, yukarda kabaca tanıttığımız yanılgılara düşmeden, anarşizm ile ekolojinin birbirleri ile nasıl ilintilendirilebilecekleri konusuna girebilmek için, içinde yaşadığımız günlerde, ekoloji ve toplum, insan ve doğa ilişkisi üzerine tartışılan kuramları inceleyeceğiz.

'Soylu yaban', ekolojik gezisi sırasında bir kez daha entelektüel konutlara uğruyor."

John Passmore

2. EKOLOJİ – KAVRAM, KLİŞE, İDEOLOJİK ÇARPITMALAR

"Ekoloji" kavramı Darwin yandaşı, hayvanbilimci Ernst Häckel (1834-1919) tarafından şekillendirilmiştir. Häckel için "Ekoloji ya da doğanın zedelenmemiş işleyişinin öğretisi, yeryüzünün aynı bölgesini paylaşan bütün organizmalar arasında alabildiğine karmaşık bileşimli karşılıklı etkileşimler gerçekleştiği olgusuyla uğraşan bir doğabilimi dalıdır..." (Häckel 1984, 150) Häckel'e göre ekolojinin betimlediği bu karşılıklı ilişkiler, Darwin'in kanıtladığı gibi "türlerin değişmesi" ve [çevreye] "uyum sağlaması" bakımından tayin edici önem taşırlar. Häckel, evrim kuramı ile ekoloji arasındaki bu bağa özellikle dikkati çeker. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu iki alan arasındaki bağlam, bugünkü tartışmalarda da yeniden gündeme getirilmiştir, ama doğabilimleri alanından dışarı taşırılarak insan toplumuna kadar yaygınlaştırılıp normatif bir ilişki olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla "ekoloji" teriminin günümüzde kullanılış tarzı, bu kuramın başlangıçtaki o dar anlamıyla sadece doğabilimleri alanındaki kullanılışına uygun düşmemektedir.

Bugün ekoloji, çoğunlukla, bütün öteki tek tek bilimleri kendi merkezi çevresinde öbekleyen ve yeniden tanımlayan yeni, başı çeken bir bilim olarak tartışılmaktadır. (Amery 1980, 36; Trepel 1985, 55) Gene ekoloji içinde yepyeni bütünselci bir dünya görüşünün temelleri algılanmaktadır. (Bookchin 1985, 32; Capra 1983, 465). Hatta kimileri ekolojiye yeni bir "dinsel yorum ağı" oluşturma umuduyla bel bağlamışlardır. (Amery 1980, 180) Ekolojinin bu ve benzeri yorumlanışlarına buraya kadar söyleyegeldiklerimizin dışında diyecek fazla bir şey bulunmadığı gibi, aynı şey ekoloji hareketi içindeki sayısız klişeler ve mitleştirilmiş düşünce figürleri için de geçerlidir. (Reiche 1984)

Aşağıdaki bölümde dar anlamdaki doğabilimsel ekoloji anlayışının da ötesinde, "ekoloji"yi günlük konuşma dilindeki anlamıyla

"doğal çevreye karşı koruyucu, himaye edici davranış" olarak, dolayısıyla normatif bir kavram olarak da anlayacağız. Özellikle 80'li yılların sonunda başlatılan çevre tartışmalarında, ekoloji teriminin içinde, terimin ideolojiye tutsak edilmesine karşı çıkan eleştirel itirazlar ve endişeler mevcuttu. Enzensberger, biraz aceleci bir tutumla, sözgelimi "uzay gemisi yeryüzü" gibi eğretilemelerde ya da yeryüzünü "kapalı ekosistem" olarak algılamak isteyen bakış tarzlarında kendini ele veren, ekoloji kavramını küreselleştirme eğilimlerini yermektedir. (Enzensberger 1973, 18) "Hepimiz aynı teknedeyiz" türünden argümanlarla, Enzensberger'e göre sınıflar arası çelişkiler ve sömürü ilişkileri ideolojik bir perde ardına gizlenmekte, çevre tahribatında etkili olan toplumsal-siyasal ve ekonomik etmenlerin üzerinde düşünme olanağı kalmamaktadır. Daha çok sosyalist anlayışa dayalı geleneksel bir çevre eleştirisinin, günümüzde çevrecilik modasına dönüşüp yozlaşma eğilimleri gösteren ekolojiye yöneltilmesinin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Medyanın bu konudaki inceleme ve açıklamalarında, kâr amacıyla sanayinin yol açtığı çevre tahribatları, "hepimizin" yol açtığı ileri sürülen tahribat ve yıkımların arasına karıştırılıp gizlenmek istenmektedir. Vurgulanan olgu, "bizim hepimizin" canına birlikte okuduğumuz doğal çevrenin onarımına kendi payımıza düştüğünce katkıda bulunabileceğimizdir; yeter ki pet şişeleri toplama bidonlarına atalım, yeter ki fosfatsız temizlik maddeleri kullanalım. Çevrenin korunmasının "hepimiz"in sorunu olduğuna bir diyeceğimiz yok, ama sorunun bu şekilde "biz hepimiz" odağında yoğunlaştırılıp düğümlenmesi, çevrenin canına okuyan asıl etmenleri tanınmaz hale getirmekle kalmamakta, ekolojik bunalımın tehdide dönüşmüş boyutlarını da zararsız gibi göstermektedir. Dolayısıyla hükümetlerin bir nükleer reaktör kazasının ardından radyoaktifle kirlenmemiş besinler bulmak zorunda kalan yurttaşlarına çağrıda bulunarak, pet şişelerini toplama bidonlarına atmalarını istemeleri onlarla alay etmek değilse nedir?

Gene, aslında önemli olmakla birlikte, ekolojik bunalımın tek başına sorumlusu olmayan bir uğrağının mutlaklaştırılıp öne çıkartılması da ideoloji düzleminde çarpıtmalara yol açmaktadır. Bu uğrak, doğayı sırf insan ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü araç

-gereç olarak küçümsemeyi alışkanlık haline getirdiği varsayılan Avrupa zihniyetinin, sorumlu olarak bir başına öne çıkartılmasıyla oluşmaktadır. Kuşkusuz, Avrupa kültür ve uygarlığının bu kolektif düşünce yapıları, doğaya karşı dikkatsiz ve savurgan bir tutumun büyük ölçüde belirleyici etmenlerindendir. Ama gene de ekolojik bunalımın sorunlarını tek başına bu olguya indirgemek, dolayısıyla da bu zihniyetin gerek ekonomik çıkarlar ile gerekse de iktidar politikalarıyla ilintilenerek doğanın acımasızca tahrip edilmesine nasıl hizmet ettiğini göstermemek, hatalı ve tutarlılıktan uzak bir tavırdır.

Bugün yepyeni bir dünya anlayışı geliştirme ihtiyacı alabildiğine yaygınlaşırken; bu ihtiyaç, gerek akılcılığı, gerekse aydınlanmacı düşünce geleneğini kabataslak değerlendirip olumsuzlamakta, giderek sahte, aldatıcı bir mistisizm içine kaçış ya da duygu ve sezgilere güvenme eğilimleri [bu akılcılığa tepki olarak] yaygınlaşmaktadır. Akılcılığa artık neredeyse klişeleşmiş değerlendirmelerle sırt çevirip, belirsiz, bulanık bir iç-yaşantıya [bir şeyi aklın aracılığına gerek duymadan] doğrudan yaşamaya davet çıkarma eğilimleri, kanımızca, günümüzde yeniden güncelleşen ve siyasal eylemin amaç ve hedeflerini doğadan türeten biyolojici düşünce ile ilintilidir. Böylelikle ortaya çıkan bütünselci dünya görüşlerinde [sosyal -siyasal olan ile doğal olan arasındaki sınırlar silinmekte] birey sadece bütünle birleştirilmesi gereken parçacık olarak anlaşılabilmektedir.

Eski ekonomik kökenli felaket ve çöküş kavramları, ekolojik senaryolar olarak yeniden dirilmenin sevincini yaşamaktadırlar. Tıpkı o eski sosyal-demokrat, marksist felâket kuramları gibi, ekolojik felaket kuramlarının da insanı sakinleştirip rahatlatan bir yanları bulunmaktadır. Öteki kıyamet habercileri gibi Amery de insanlığın ayakta kalabilmesini, "ne pahasına olursa olsun" sanayi sisteminin çökertilmesi önkoşuluna bağlıyor (1980, 184), ama bu düşüncenin hayata geçirilmesinden açıkça kaçınıyorsa, bu türden "köktenci tutumlar" daha çok, boyun eğişin ve pes etmenin gerekçelerini sunmaktan öteye gidemiyorlar demektir. Sanayi sistemi, ancak ve ancak "hepimizin" kendimizi "sınırlayarak" (Illich 1980) "yepyeni bir kültür ve uygarlığa geçiş yaparak" (Duhm 1982) üste-

sinden gelebileceğimiz bir zihniyet ya da düşünce-tin tarihi sorunu olarak ilan edilince, eko-sistemin kısa süre sonra çökeceğine ilişkin kehanet ve tahminler de uyarıcı olmaktan çok el-kol bağlayıcı, çaresizliği körükleyici bir işlev yüklenmektedirler.

> *"Oysa bu dünya, bu doğa, o dilsizliğiyle ve dile getiremezliğiyle, bizim dünya görüşü dediğimiz şeyle, doğanın bilgisi ya da dili diye ağzımızda geveleğimiz şeyle karşılaştırılamayacak kadar zengindir."*
>
> Gustav Landauer

3. ZİHNİYET VE EKOLOJİK DUYARLIK

Kimi anarşist yazılarda, doğa konusunda yerleşik sosyalizm kuramlarında karşılaştığımızdan çok farklı bir anlayış ve tavır sergilenir. Belli başlı yanlarına değinmeyi amaçladığımız bu anlayış ve tavrı "ekoloji duyarlılığı" diye tanımlamak istiyoruz. Bu tavır, daha önce, anarşizmin gerek ekonomik gerekse de toplumsal -siyasal düşüncelerine damgasını vurmuş bir zihniyet, bir tür "zihinsel tutum"dur. Aşağıdaki bölümde öncelikle bilgikuramı ve bilimkuramı açılarından bu özgün anarşist zihniyeti de alıp ona dikkat çekmeyi ve buradan, ekoloji bakımından önemli tavırların ve çıkarsamaların nasıl türetilebileceğini göstermek istiyoruz.

a) Bilgi kuramı düzlemindeki kuşku ve Landauer'de insan-doğa ilişkisi

Günümüzdeki çevre tartışmalarında yer alan ve eleştirel bir değerlendirmeden geçirdiğimiz kuram, eğretileme, benzetme ve klişelerde kendini ele veren doğa anlayışını, kuramsal doğabilimlerinin çoktan bir yana bıraktıkları görülmektedir. Az önce eleştirdiğimiz bu düşüncelerde, öyle sanıyoruz ki, doğanın salt insan ihtiyaçlarının hizmetindeki gereç olarak küçümsenmesinden, dolayısıyla da tahrip edilmesinden sorumlu tutulan doğa anlayışı kendini ele vermektedir: Her iki durumda da doğanın insan bilgisine sonuna kadar açık olduğu, onu "zaptırapta almanın" mümkün olduğu varsayımı, önkoşul olarak yer almaktadır. Basitleştirerek

söyleyecek olursak, farklılık sadece, günümüzdeki ekolojistlerin, daha önce de açıkladığımız gibi, doğayı sırf ona ayak uydurmak, ona uyum sağlamak için (artık bu ne anlama geliyorsa) tanıyıp öğrenmeye çalışmalarına karşın, eleştirdiğimiz "eski", "sömürücü" doğa anlayışında, bunun tersine, doğanın insana ayak uydurması gerektiği düşüncesinde yatmaktadır. Bilgi aracılığıyla doğaya müdahale etme niyetinin ifadesi olan darkafalılık, her iki durum için de geçerlidir. Her iki anlayışın temelinde de, kuramsal doğabilimlerince, sözgelimi Heisenberg tarafından daha önce eleştirilmiş bir bilgi [edinme] modeli yatmaktadır.

Bugünkü kuramsal doğabilimin temsilcileri, bilgisi edinilmek istenen bilgi nesnesinin, ona yönelirken soruları koyuş biçimimize göre önceden koşullandığını bilmektedirler. Örneğin Heisenberg, doğaya yönelirken bir Bookchin'den, bir Amery'den ya da benzerlerinden çok daha temkinli ve onlardan birkaç gömlek daha "diyalektik"tir. Heisenberg şöyle diyor: "Bu bilimin bakış açısının içinde... öncelikle insan ile doğa arasındaki bağlamın cisimleşmiş, ama aynı zamanda kendilerini de düşünce ve eylemlerimizin nesnesine dönüştüren ağı durmaktadır. Doğabilimi uzun zamandan beri doğanın gözlemleyicisi ve inceleyicisi olarak doğanın karşısında yer almamakta, tersine kendini insan ile doğa arasındaki bu karşılıklı [etkileşim] oyununun parçası olarak tanıyıp öğrenmektedir." (Heisenberg 1955, 21) Heisenberg incelemede kullanılan "yöntemin müdahalesinin, [yöntemin] nesnesini başkalaştırıp değişime uğrattığı"nı vurguluyor.

Kimya dalında Nobel ödülü sahibi Prigogine, doğanın verilmiş olan şey olduğu ve yasal düzenliliklerin içinde kavranabileceği varsayımına karşı duyulan bu kuşkuyu daha da artırır. Prigogine, mikrofizik alanında deney düzeneklerinin hep aynı kalmasına karşın farklı farklı sonuçların ortaya çıktığı gerçeğinden hareket eder ve bu durumu, doğanın yasal düzenliliklerine göre yapılaşmış olduğunu, insanın da sadece bu yasaların kokusunu alıp onları ortaya çıkarmasının yeteceğini söyleyen geleneksel anlayışa bağladıktan sonra, doğada kendiliğinden [keyfi] süreçler olduğuna dikkati çeker: "Geriye döndürülemezliğin... doğada belirleyici bir rol oynadığını ve kendiliğinden düzenlenmiş birçok sürecin temelinde yattığını keşfettik." (Prigogine/Stengers 1981, 18) Prigogine, insan

ile doğa arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulayarak, "denetleyicinin denetlenen ile, egemen olanın, kendisine egemen olunan ile" bir karşıtlık ilişkisi oluşturdukları varsayımından ve "varlığından emin olabileceğimiz dengeli bir gerçeklikten" hareket eden klasik dünya anlayışını eleştirir.

Prigogine/Stengers'e göre (1981, 294) "Doğa bilgisinin o eski kesinlikleri" kaybolmuştur. Bugünkü çevrebilimciler ise, bu eski kesinlikleri onarmaya, onları yeniden geri getirmeye çalışmaktadırlar. Kısacası, doğabilimciler, doğa bilgisini insan ile doğa arasında bir karşılıklı ilişki olarak düşünmeye başlamışlar ve doğanın, insanın ona yaklaşmak ve onu incelemek için uyguladığı yöntemlere ve kullandığı araç-gereçlere [deney düzeneğine] göre yapılanmış olduğunu, başka deyişle insan bilgisine bu haliyle [ancak düzeneklerin üzerinden] verildiğini vurgulamaktadırlar. Doğa bilgisinin gerek bilgi edinen özneden [insandan] gerekse onun sosyo-ekonomik koşullanmışlıklarından etkileniyor olması, Heisenberg'in de, bir yandan, doğabilimin dünya tablosunun "aslında doğabilimsel bir tablo olmaktan çıktığını" düşünmesine yol açarken (1955, 21) öte yandan doğabilimlerine karşı belli bir kuşku geliştirmesine ve bilgi edinmenin sınırları bulunduğunu kabul etmesine yol açmıştır. (1955, 23) Doğa Heisenberg için, oldumolası, aynı zamanda bilinmez olan, ancak yetersiz kavranabilen, inceleyici müdahalelerin ise üzerinde tahrip edici sonuçlara yol açabileceği bir şeydir. Bu türden epistemolojik kuşku, teknolojik bir dönüşümün önceden görülmesi olanaksız etki ve sonuçlarından duyulan kuşku ile birleşmektedir.

Ekoloji tartışmalarında çoğunlukla aynı potaya koyularak üstünkörü eleştirilen doğabilimciler, kimi siyasal eğilimli ya da sosyal çevrebilimcilerin aksine, doğanın "özünün" aslında nasılsa o haliyle öğrenilebileceği biçimindeki cüretkâr iddiayı hiç de paylaşmamaktadırlar. İnsanı denetlenebilir bir doğanın karşısına denetleyici olarak diken, ayrıca da doğanın özünün öğrenilebilirliği varsayımından yola çıkan bir bilgi-modeline duyulan bu güvensizlik, bir yandan geleneksel doğabilimlerine egemen olan, öte yandan da günümüzün birçok ekolojistinde rastlanabilecek türden bir cüretkârlıktan farklı bir zihniyete işaret etmektedir. Böyle bir güvensizlik ve kuşku, çevre karşısında ötekilerinkinden çok daha derin

bir duyarlılığı ve akılcılığı temsil etmekle kalmayıp, ekolojik dolaşımların, dengelerin vb. saptanması sonucunda kesinkes geçerli olacak bir açıklama modelinin bulunmuş olacağı iddiasını da bir yana bırakır.

Daha önce adlarını andığımız doğabilimcileri ve kimi anarşizm temsilcileri, doğanın "özünün" öğrenilebileceğinden kuşku duyarlarken ortaya "ekoloji karşısında duyarlılık" oluşturmayı mümkün kılan bir zihniyet koymuşlardır. Anarşist Gustav Landauer'de de, doğanın "asıl, kendinde haliyle ya da bir bütün olarak öğrenilebileceği ve eksiksiz biçimde bilincimize mal edilebileceği" yolundaki cüretkâr iddiaya rastlamıyoruz. Landauer, dünyanın [evrenin] "çağrışımlarımızın ve genel kavramlarımızın boş apartmanlarına zorla doldurulması durumunda", dünyanın "canına okunma" tehlikesinin mevcut olduğuna dikkati çeker. Bu, "yaşayan dünyaya öldürücü darbeler vurma girişimleri" anlamına gelir. (1978 *a*, 6) "Durum şudur kısacası: Dünyamız [evrenimiz] çok zavallı araçlarla, birkaç duyumuzla oluşturulmuş bir görüntüdür. Oysa bu dünya, bu doğa, o dilsizliğiyle ve dile getiremezliğiyle, bizim dünya görüşü dediğimiz şeyle, doğanın bilgisi ya da dili diye ağzımızda geveleğimiz şeyle karşılaştırılamayacak kadar zengindir." (Landauer 1978 *a*, 6)

Gerçi Landauer'de bu epistemolojik kuşku daha önce değindiğimiz bilim adamlarınınkinden çok daha öte boyutlara geçer; ama onun doğa ve evren tablosu, modern doğabilimin görüşleriyle, bir yandan geleneksel da doğabilimiyle, bir yandan da günümüzün Boockhin, Amery gibi ekolojistlerde ya da Bloch'ta ve diyalektik materyalizmde bulduğumuz doğa anlayışıyla olduğundan daha fazla ortak noktayı paylaşır. Doğaya "el konabileceği" biçimindeki epistemolojik ve pratik tasarımlardan duyulan kuşku ile, dille ve akılla kavranırlığın sınırlamaları ötesine geçerek, insana bir doğa ve dünya [evren] deneyiminin yollarını açacak bir mistik arasındaki bağlam, doğa karşısında bir denetleyiciye, bir egemeneyer veren zihniyetten belirgin biçimde farklı bir *zihniyete* dayanmaktadır. Landauer'in bu türden bir zihniyetten doğmuş olan epistemolojik kuşkusu ve dünyanın "özünün" öğrenilebilirliği konusundaki olumsuz tavrı, eğilim olarak "bilgi-kuramcı anarşist" (1980, 128) Paul

Feyerabend'inkine uymaktadır. Landauer bu konuda şu sonuca varıyor: "Dünyaya yönelik mutlak bir açıklamanın ve böyle bir açıklamaya ulaşabilmek için girişilen onca zahmetli çabanın yerini, değişik, birbirini tamamlayacak biçimde yan yana gelen dünya [evren] tabloları alıyor; dünyanın 'özündeki halini' temsil etmek yerine, dünya bizim için nasılsa onu öyle gösterdiklerini bildiğimiz tablolar..." (1978 *b*, 8).

b) İnsanın "doğallığı" ve sosyalliği — Kropotkin

Doğa denetleyicisi ya da doğanın fatihi zihniyetlerinden farklı olan kimi istisnaları bir yana bırakacak olursak, bilgi ve bilimkuramıyla ilintili bu görüşlerden, bizim Avrupa kültürü ve uygarlığımızın doğa ilişkisinde ağır basan bir zihniyete de ulaşıyoruz. Doğayı salt bir kaynak ya da araç-gereç düzeyine indirgeyerek algılamak isteyen, olumsuz sonuçları büyük olan bir zihniyettir bu ve hıristiyanlıkta doğa ile insanın katı ve ödünsüz bir ayrımla birbirlerinden koparılmış olmasının bu zihniyet ve eğilimin dayanağını oluşturduğuna hiç kuşku yoktur. Bu ayırma eğilimi, yeni çağın felsefesinde de varlığını sürdürmüş, sözgelimi Descartes, insanın önüne, bir tür makine olarak anladığı doğayı kullanma, ondan yararlanma görevini koymuştur. Descartes gibi Newton ile Galilei de doğanın matematiksel yasalara boyun eğdiğini düşünmüşler, insanın bu yasaları öğrene öğrene doğa üzerinde egemenliğini artıracağını varsaymışlardır. (Sachsse 1984, 29; Crombie 1972, 538) 19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren doğabilimsel bilgilerin hayata uygulanmasıyla, insana hizmet etmekle yükümlü bu makine-doğa anlayışı da teknolojik bir niteliğe bürünür.

İnsanı doğanın denetleyicisi olarak gören zihniyetin yerine Marx ve Hegel'de, doğa gerecini kullanarak üreten bir tarihin oynadığı rol geçer; salt kullanmaya ve yararlanmaya dönük bir anlayış güç kazanır. Passmore önemle altını çiziyor: "İnsan el atmadan önce doğanın salt bir gizilgüçten, [olanaklar yumağından] başka bir şey olmadığını ileri süren hegelci-marksçı doktrin kadar ekolojiye olumsuz etkiyen başka bir şey olamazdı." (1980, 225)

Dış doğaya yönelik bu anlayışlar, insanın doğasına getirilen yo-

rumları da belirlemekten geri kalmamışlardır. Özellikle de protestanlık, doğal çevreyle birlikte insanın sosyal çevresini de, Max Weber'in "protestan etik" üzerine incelemelerinde gösterdiği gibi, emeğin ve para kazanmanın salt aracı ve gereci düzeyine indirgemiştir. (1975, 128) Max Weber'e göre, ekonomik başarı [protestanlıkta], herhangi bir insanın Tanrı'nın himmetine sahip olup olmadığını ve ebedi mutluluğa ulaşmak üzere kaderinin önceden belirlenip belirlenmediğini gösteren bir işarettir. Böylelikle varoluşsal bir öneme kavuşan mesleki başarı, "hedefi, *status naturae*'yi [doğallık statüsünü] aşmak, insanı akıldışı dürtülerin egemenliğinden ve dünya ile doğaya olan bağımlılığından kurtarmak (ve) planlı bir denetimin buyuruculuğuna boyun eğdirmek olan bir yaşama tarzını mümkün kılmıştır..." (Weber 1975, 135)

İnsanın bedenine, [dürtü ve] duygularına düşman bu zihniyet daha laikleştirilmiş bir biçimde günümüze kadar ulaşmıştır. İnsanın doğallığı, bu anlayışa göre tepeden tırnağa akla göre düzenlenmiş bir yaşama tarzına dış doğa gibi ters düşer. Böyle olunca da gerek iç, gerekse de dış doğa, hem aklın düzenine uydurulması hem de planlı denetime boyun eğdirilmesi gereken birer olgu olarak görülmüştür. Doğal olanın aklın düzenini tehdit ettiği anlayışı, doğanın acımasız ve "kötü" olduğu görüşüne dönüşmüş ve bu görüş çeşitli kuramsal çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Darwin, bilimsel kalma yolundaki bütün çabalarına karşın, doğanın acımasız ve "kötü" olduğu biçimindeki geleneksel anlayıştan kendini kurtaramadığından, "varolma mücadelesi" içindeki işbirliğine dayalı yaşama biçimlerini gözden kaçırmıştır. Sigmund Freud da doğallık ile hazzı bir yana, düzeni, uygarlığı ve kültürü onların karşı yanına bir karşıtlık ve sürekli çatışma unsuru olarak yerleştirdikten sonra, dürtüler ile akıl arasındaki bu çatışmanın, ancak dürtülere sırt çevirmekle, başka deyişle haz ilkesinden taviz vermekle üstesinden gelinebileceğini düşünür. Bookchin, öyle sanıyorum ki, Freud'u, çok yerinde bir tutumla, doğaya ve bedene düşman bir geleneğe yerleştiriyor. Bu düşünce geleneğinde doğa, yıkıcı bir doğa olarak anlaşılır: "Bencillik, rekabet, acımasızlık, hazların anında tatmin edilmesi isteği onun iliklerine işlemiş, onu kemirmiştir." [Doyurulmaktan başka dertleri ve amaçları bulunmayan doğal/dürtüsel haz-

lar, öteki deyişle insan doğası] baskıcı bir uygarlığı zorunlu olarak karşı kutba yerleştirir. [Ben (akıl), bu uygarlığın baskısını, bir gerçeklik ilkesi olarak doğal olanın karşısına çıkartır] Dolayısıyla bu uygarlık, "akılsallığın, çalışmanın ve [kişinin] kendikendini baskı altına almasını sağlayacak bir epistemolojinin damgasını taşıdığı gibi, bir gerçeklik-ilkesi ortaya koyar: "...bu ilke, işi bozan doğayı zaptırapta girmeye zorlar; öte yandan insanlığa kültürün [uygarlığın], işbirliği ve yaratıcılığın kaynağını sunar." (Bookchin 1985, 179)[4]

Kropotkin'in düşüncesindeyse, gerek dış doğayı gerekse insan doğasını, acımasız, kötü ve işbirliğini, dayanışmayı tanımayan birer olgu görünümüne büründüren bu ideolojileştirme geçerli değildir; üstelik Kropotkin doğayı, tersine bir yoldan giderek alabildiğine uyumlu bir doğa olarak da ilan etmez ve bu anlamda ideolojileştirmez; doğa karşısında, ona egemen olmayı ilke edinmiş geleneksel zihniyeti yok etme eğilimlerini Landauer'de olduğu gibi, Kropotkin'de de buluruz. Bu farklı zihniyet Kropotkin'in insanbiliminde ve karşılıklı yardımlaşmayı öngören etiğinde de dışavurur. Gerçi Kropotkin'de karşılıklı yardımlaşma ilkesinin, kuramsal çerçevede nereye oturtulması gerektiği konusunda ayrıntılı, esaslı düşüncelerin eksikliği kendini duyurmaktadır (tarihsel-erekbilimsel nazariyelerin eklemlenebilecekleri "bilimsel bir etik" olarak tutunması olanaksız bir ilkedir bu), ama bu eksikliklere karşın, gene de bu etik ilkenin üzerinde durmaya ve onu eleştirel bir süzgeçten geçirmeye değer.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmayı, Darwin'in "varolma mücadelesine" zıt bir karşı konum olarak anlamayıp, bunu, Darwin'inkine göre büyük farklılıklar içerse de, Darwin'in ayıklanma kuramının değişik bir biçimi olarak algılar. Kropotkin, varolma mücadelesini, sosyal-darwincilerin, Darwin'e dayanarak yaptıkları gibi, bireyin öteki insanlarla ve dış doğayla giriştiği kıyasıya bir çekişme olarak anlamak yerine, dayanışma ve işbirliği içindeki insanların; inatçı, âsi doğa güçleri ile hesaplaşması olarak algılar; öte yandan doğayı tepeden tırnağa düşman, pisliklerden arınmamış, kötü bir doğa olarak stilize eden eğilime katılmadığı gibi, Darwin'in varolma mücadelesini de doğanın biricik baskın ilkesi olarak görmeye yanaşmaz; dolayısıyla da

bu mücadeleyi, doğal bir insan davranışı olarak algılamaz. Kropotkin'in dış dünya ve insan doğası konusundaki farklı görüşleri, özellikle de etnoloji araştırmalarının ve tarih konusundaki incelemelerinin ürünüdürlür.

Kropotkin, döneminde yankı ve etkileri çok büyük olmuş bu darwinci çatışkı modelinin, varoluş mücadelesini evrimleşmenin biricik ilkesi olarak gören bu anlayışın yerine, örneğin Bookchin ya da Amery'de gördüğümüz türden idealize edilmiş bir uyum modeli de koymaz; kalkıp darwinci modeli değişikliğe uğratır; ona göre varolma mücadelesi içinde, rekabetlerden ve çatışmalardan olabildiğince kaçınılmaktadır; türlerin kendi içinde, hatta arasında özellikle karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği sayesinde ayakta kalmak mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla Kropotkin, insanı bir doğa varlığı olarak kavrar; onun sosyalliğe, dayanışmaya ve işbirliğine açık oluşu, evrim süreci boyunca değişmez biyolojik davranışları olup çıkmışlardır. İnsanın doğası gereği sosyal bir varlık olduğu anlayışı, Avrupa geleneğinde baskın olan doğa ve insan tablosuna karşı bir anlayıştır.

Kropotkin bu insan anlayışının yanı sıra, gerek insanın doğasını gerekse onu kuşatan doğayı soyut birer olgu olarak ele almayıp, mevcut toplumsal-tarihsel bağlamın içinde değerlendirir. Auguste Comte'ün pozitivizm anlayışına ne kadar göz kırparsa kırpsın, doğa, Kropotkin'de, adım adım bilgisi edinilip tanınacak ve teknik düzlemde değerlendirilecek bir veri değildir. Kropotkin, doğabilimlerinin yöntemleri ile toplumbilimlerinin yöntemlerini birbirinden ayırır. (1904, 22) Ayrıca doğabilimsel gerçeklerden, dolayısıyla da, doğanın "özünün" öğrenilmesinden türetilecek verilerden, sosyal alanda çıkarsamalar yapma eğilimlerine de katılmaz. (bkz. 1983, 59).

Kropotkin'in doğal bir sosyallik ya da sosyal bir doğallık anlayışının iki sonucu bulunmaktadır: Bir kere, Hobbes ve Freud'da gördüğümüz gibi, doğa ile sosyallik, doğa ile kültür, bir uzlaşmaz karşıtlık olarak anlaşılmazlar; böyle olunca da [insanın doğal yanını denetleyip dizginleyecek] baskıcı otoriter bir devlet anlayışını haklı ve gerekli kılacak zemini benimsemek olanaksızlaşır; aynı mantık doğrultusunda Freud'un, Hobbes'unkiyle örtüşen temel

varsayımı, yani insan doğasının saldırgan, asosyal ve yıkıcı olduğu ve ancak kültürün, toplumun ve işbirliğinin bu doğayı baskı altında tutabileceği anlayışıyla da çelişen bir anlayış söz konusudur. Kropotkin'in doğal -sosyal ilişkisini kavrayışından türeteceğimiz öteki sonuç, doğal -sosyallik ve sosyal-doğallık anlayışının, insan ile doğanın, dolayısıyla toplum ile doğanın birbirlerinden kopartılıp kutuplaştırılmalarına karşı olması ve dış doğayı, insan ihtiyaçlarını karşılamaya mahkûm salt bir araç-gereç derekesine indirgeyen zihniyete de aykırı düşmesidir.

c) "Büyük bütünle" birleşmişlik -- Landauer ve Kropotkin

Kropotkin'in anarşist toplum ütopyasında, insanın doğallığının, onun sosyalliğinin temeli olarak alınmasıyla, doğa ile toplum, insanın doğallığı ile toplumsal düzen arasındaki kutuplaşmanın da aşıldığını gördük. Kropotkin, insanın doğal ve sosyal çevresine bağlanmışlığının altını çizer; böylelikle de, kanımızca, ekolojik duyarlığa benzer bir şeylerin de varlığını duyurur: Komün özellikli topluluklarından oluşmuş ademimerkeziyetçi yapıya sahip bir toplum, sanayi çalışmasının, zanaatın ve bilimsel-kültürel çalışmanın yanı sıra, tarımla da sürekli uğraşıp, bu çalışma sayesinde doğa ile bağlarını da koruyarak bu birleşmişlik, birbirine bağlanmışlık duygusunu diri tutmalıdır. Kropotkin'e göre, böyle bir toplum, "uzmanlaştırılmış çalışma ve işbölümü" yüzünden "insanın doğaya aklına estiği gibi davranmasını önleyip, onun, o büyük bütünün bilinçli bir parçası olmasını" olanaksız kılmakla "eline bir şey geçmeyeceğini ayrımsayacaktır." (1976, 22)

Kropotkin'in ortaya attığı, insanın kendini "büyük bütünün bilinçli parçası" olarak algılaması gerektiği görüşü, insan-doğa ilişkilerinin uzlaşmaz birer karşıtlık olarak anlaşılmasını olanaksız kılar; ayrıca hem geleneksel doğa anlayışında, hem protestanlıkta, hem de Hobbes ve Freud'da karşılaştığımız türden bir yanda doğa öte yanda sosyal, kültürel alan biçimindeki kutuplaştırıcı düşünceye [ya da Freud'da gördüğümüz] yapısal modellere gerek bırakmayacağı gibi böyle bir kutuplaştırmanın ardından, bu kutuplaştırmayı aşmak için doğa ile sosyal-kültürel gerçekliği hiyerarşik bir ilişki

modeli içinde yeniden bir araya getirme çabalarını da gereksiz kılar. Böylelikle doğal-sosyal ikilemine yol vermez.* Kropotkin, bu modellerdeki kopukluk anlayışının aksine, insanın kendi doğal yanıyla ve doğal çevreyle nasıl birleşmiş olduğunu vurgular. İnsanı bir doğa varlığı, insan sosyalliğini, doğal sosyallik ve insan doğallığını sosyal doğallık olarak anlar. *Bütün ile birleşmişlik*, bir yanda geleneksel ayrım ve kutuplaştırmadan bile bile kaçınılarak ulaşılmış bir görüştür; öte yandan, bu birleşmişlik doğanın "özüne" mümkün bir müdahale anlamına gelmediği gibi Landauer'in dediği gibi, "canlı, yaşayan doğaya bir ölüm darbesi" olarak yorumlanabilecek bir tutumu da ifade etmez.

Toplum kuramı tasarımlarına da uyarlanabilen, ayrıca gerek doğal, gerekse de sosyal çevre ile insan arasında birlik bütünlük duygularını da pekiştirip geliştirmeye katkısı olacak böyle bir zihniyet, Freud'un "çatışkılar modeli" bazında, özgürleşmemiş, kurtulamamış bir öğenin varlığı anlamına gelir. (Van Roel 1971, 58) Freud, "...Ben'in çevre ile içsel bağlanmışlığı anlamına gelecek her şeyi kapsayan [böyle] bir duyguyu, insanlığın gelişmesinin başlangıç aşamalarından artakalmış ve aşılması gereken 'enfantil' [çocukluk evresine takılı kalmış] bir kalıntı olarak" sınıflandırır. (Freud 1974, 200).

Kısacası burada, birbirinden belirgin biçimde ayrılan iki anlayış karşı karşıya gelmektedir: Freud'un düşüncesi, doğa ile kültürün uzlaşmaz bir karşıtlık olduğu varsayımına dayanır ve insanın her şeyden önce bir tehdit unsuru olarak anlaşılan doğal yanın [dürtülerin] denetleyicisi olması gerektiğini öne sürer. Buna karşılık Kropotkin, insan-doğa ilişkisini "tahakkümden arındırılmış" bir ilişki olarak belirlemeksizin, insanın doğal olan ile birleşmişliğini vurgular.

---

* Örneğin Freud'un modelinde doğal yan (dürtüler), gerçeklik ilkesiyle bir çatışma içindedir. Bu iki gerginlik alanı arasında dürtülerden türemiş olan Ben, gerçeklik (sosyal-kültürel dünya) ile dürtülerin doyum talepleri arasında bir denge kuran denetleyici mercidir. Bu anlamda Ben, hiyerarşik düzenlemede dürtülerin bastırılmasına, gerçeklik ilkesi ile doğal yan arasında birincinin lehine bir denge kurulmasına yol açan etmen olur. Doğal yanın öne çıkması, dürtülerin Ben'i kuşatması, dolayısıyla gerçeklik ilkesinin hiçe sayılması durumunda patolojik durum ortaya çıkar. Bu anlamda psikanaliz, Ben'in (aklın) gerçeklik ilkesine göre dürtüleri yeniden denetleyebilecek, onlara egemen olabilecek hiyerarşik konumuna yeniden kavuşturulması girişimidir de denebilir. (ç.n.)

Landauer'de de bu "büyük bütünle" birleşmişlik *duygusuna* rastlıyoruz. Bu birleşmişliği, holistik düşünce diye tanımladığımız ve her şeyi tek bir bütünden türeten kavramsal modellerden, dolayısıyla da bu modellerle ilintili bütünselci dünya görüşlerinden belirgin bir biçimde ayırmak gerekir. Landauer'de insanın doğa ile bütünleşmişliği duygusu iki çabayı çok net ortaya koyar: Dünya ile ortak yaşama, insanlar ile ortak yaşama. Bu, telaffuz edilmesi olanaksız mitsel doğa deneyiminin içinde etkin olan, "sonsuzluk duygusu", "genel duygudur"; insanı insanlık ile, tarih ile ve gelecek ile birleştiren duygudur. Bu, her şeyi birbirine bağlayan sonsuzluk duygusuyla genel duygunun başka türlü dile getirildiği yerde kendine özgü, yer yer alaycılıkla bölünmüş vurgulamalarıyla "sevgiden" söz eder: "Sevgi, çocukluğu atalarla, bizleri ve özlemini çektiğimiz evlatlarımızı evrenle birleştiren bağdan başka bir şey olmadığı için, bizi zincirlerimizden kurtarıp yıldızlara yükselten bir duygu, böylesine tanrısal, böylesine evrensel bir dünyayı sarıp sarmalayan bir duygudur." (1978 *a*, 21)

Böylelikle, insanın insan ile ve insanın doğa ile bütünleşmişliği tasarımında, doğada, denetlenmeleri gereken ve insan ihtiyaçlarına tâbi olan nesnelerin yığınından başka bir şey görmeyen tahakkümcü zihniyetten belirgin biçimde farklı olan bir zihniyet kendini ele vermektedir. İnsan ile doğanın bu birbirine bağlanmışlığının, insan ile doğa arasındaki madde alışverişi kavramıyla nasıl bağdaştırılabileceği ya da bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı, ayrıca bu bütünleşmişlik duygusunun, insan-doğa ilişkisinin akılcı-insanmerkezci bir yorumu ile nasıl birleştirilebileceği aşağıdaki bölümde tartışmaya açılacaktır.

> *"Özyararcılık mantığının, son tahlilde insanı tatmin etmeye hizmet etmek yerine, insancıllığın yitimine yol açtığını kim gizleyebilir ki"*
>
> Lawrence H. Triebe

4. İNSANMERKEZCİLİK İLE "DOĞALCILIK" ARASINDA

Doğanın salt bir değeri var mıdır? Yoksa insan için ne kadar değerliyse o kadar mı değerlidir? Doğanın kendinde salt bir amacı ve bir

ereği var mıdır, yoksa sadece insan ihtiyaçlarının tatmin edilmesine yarayan bir araç mıdır? Ekolojik etik tartışmalarında bu soruların yanıtlanması büyük bir önem taşır. Çevreyle ilintili etik tasarımlarda, insanın "her şeyin ölçütü olup olmadığı" ve çevre korumanın, dolayısıyla sosyal bir ekolojinin, insanmerkezci anlayışa göre mi, yoksa, insanmerkezci olmayan bir anlayışın zemini üzerinde, doğanın kendisinden hareket ederek ve doğaya salt kendine bağlı bir değer atfederek mi temellendirilmesi gerektiği, soruları tartışılıp durmaktadır. İnsanı merkez almayan bu ikinci bakış açısını "doğalcı" niteliğiyle tanımlamak istiyoruz. Bu sorunla bağlantılı olarak ortaya çıkan değişik çevreci etik anlayışların üzerinde durmamız, çalışmamızın amacı dışında kalmaktadır.[5] Dolayısıyla önce insanmerkezcilik ile "doğalcılık" arasındaki yaygın dualizmin üzerinde durmak istiyoruz.

a) İnsanın doğaya uyum sağlaması ya da doğanın uyum sağlaması

Anarşistler, somut ben'in değil de [genelde] *insanın* söz konusu olduğu yerde kural olarak, insanmerkezci anlayışla desteklenmiş savlar kullanmışlardır. İnsanın kendi hayatını bireysel olarak kendisinin belirlemesini önleyip, onu, üstünde yer alan ilişkilere boyun eğdiren devletin ve kilisenin taleplerine, yurtseverliğine, otoriter geleneklere ve öteki ideolojilere ve kurumlara karşı çıkıp bunları kabul etmemişlerdir. Anarşizmde bir birey olan insan ve onun özgürlüğü ile kurtuluşu, "her şeyin ölçütüdür." Bu nedenle, ilerde değineceğimiz gibi, Landauer, sadece ürününe yabancılaşan bir çalışmayı [işi] mümkün kılan, dolayısıyla da eksiksiz bir özgürleşmeyi engelleyip onunla çelişen üretim araçlarını reddeder. Öteki anarşistler de bireyin kendi kendini belirlemesini ve özgürleşmesini – iktisaden istedikleri kadar verimli olsunlar – hiyerarşik organizasyon biçimlerine feda etmeyi akıllarının ucundan bile geçirmezler.

Demek ki anarşizmin "klasik" düşünürleri, bir sosyal ekoloji kurmuş olsalardı, bu ekoloji, ister istemez, insanmerkezci bir ekoloji olurdu: yani anarşistler insanmerkezci anlayışlarının temeli üzerinde, insanın, özgürleşme taleplerini doğaya uyumlamalarını

isterlerdi. Gelgelelim, daha önce Kropotkin ve Landauer'de değindiğimiz "ekolojik duyarlık" dediğimiz şeye yol açan etmenlerin, bu türden tutarlı bir insanmerkezcilik anlayışının sonucu olmaması, anarşist ekolojiye ilişkin varsayımımıza ters düşmektedir. Landauer'in mistik'i ve Kropotkin'in "büyük bütün" ve doğa ile birleşmiş olma duygusu, araya başka geçiş basamakları koymadan, insanın özgürleşmesini sağlayacak bir insanmerkezcilik ile birleştirilemezler.

Amery, "ekolojik materyalizm" tasarımını, doğadan yola çıkarak, "doğalcı" bir tutumla temellendirmeye çalışır. Öncelikli hedef, doğanın korunması ve yaşamasıdır; ama insanlığın yaşamasını güvence altına almak için konmuş bir hedef *değildir* bu. Neden, doğanın kendi başına bir amaç ve erek taşıması, dolayısıyla da bir değere sahip olmasıdır. Ekonomi ve toplum, insanmerkezci anlayışlara göre örgütlenip düzenlenmek yerine, doğanın kendi yüz suyu hürmetine insanmerkezci olmayan bir anlayışla organize edilmelidir. (1980, 184)

Kısacası, bu türden bir "ekolojik materyalizm"in öncelikli hedefi, insanın özgürleştirilmesi ve onun yabancılaştırılmasının aşılması değildir: "(Bu materyalizmin) hedefi, ne yabancılaşmanın son bulması, ne de insan için mal bolluğu [sağlamak] olabilir; [hedef] en başta, insanla ilintili olmayan da dahil olmak üzere her türlü maddeye duyulan saygıdan çıkacak bir gelecek düzenidir." (1980, 166) Amery, insan ve toplumun; "dengeleri"nin, "dolaşımları"nın, vb.sinin bozulmaması gereken doğaya uyum sağlamaları gerektiğini ileri sürer; böylelikle, geleneksel, baskın ve yaygın doğa anlayışını kısa yoldan ters çevirir: İnsan tehdit edici, tehlikeli, kötü, saldırgan olandır; doğa iyi, uyumlu, dost olandır. Amery buradan, insan doğaya ne kadar az müdahale ederse, "hayat" için o kadar iyi olur sonucunu çıkarır. "Hayata en dost üretim biçimi.. üretimin yokluğu olurdu..." (1980, 167).

Amery'nin "doğalcı" düşüncesinde insan ile doğanın, geleneksel doğa anlayışında birbirlerinden kopartılmaları olgusu, ters çevrilerek sürüp gider. İnsanın üretim içinde kendisiyle karşılıklı ilişkiler kurduğu doğanın bir parçası olduğu anlayışının yerine, doğayı edilgen bir karşı kutup olarak kavrayan anlayışı anımsatır

bir yaklaşımla, insan, doğaya aktif müdahalelerle onu değiştirmekten vazgeçip ona uyum sağlaması gereken bir unsura dönüşür. Öteki "doğalcı" tasarımlarda da insan toplumunun, hiyerarşik olarak kendi üzerinde yer alan doğal ilişkilere uyum sağlaması söz konusudur. İnsanı doğanın altında bir yere koyan bu anlayış, doğanın kendinde bir değeri bulunduğu ve zedelenmeme hakkına sahip olduğu anlayışından türetilmiştir.

İnsanmerkezci olmayan diğer kuram ve düşünceler, sonuçları ve etki alanları bakımından bu kadar yaygın değillerdir ve ileri sürdükleri kanıtlar, sosyal bir ekolojinin sadece insanmerkezci anlayışa bağlı sorumluluk ve yükümlülükler temelinde kurulmak istenmesinin zaaflarına yöneltilmiş eleştirilerden türetilmiştir. Ekolojinin, dolayısıyla çevre koruma zorunluğunun, insanmerkezci anlayış ve gerekçelerle temellendirilmek istendiği her durumda, "doğa nesnelerinin, özçıkarların bir kategorisi derekesine düşürüldüklerine" dikkat çekilmektedir. (Triebe 1980, 42) Oysa bu tutum, ekolojik bunalımdan sorumlu tutulması gereken zihniyetin yeniden güçlenmesi anlamına gelmektedir.

Ekolojiyi insanmerkezci bir anlayışın temelleri üzerine kurma eğilimleri doğayı tarumar ederken sadece yüksek ekonomik kârları hedefleyen ve bu tutumlarını da sık sık meşrulaştıranların "doğayı değerlendirme" mantığından nitelikçe ayrılmamaktadır. Bu nedenle insanmerkezci bir ekoloji doğaya karşı onu koruyucu bir tavır takınmamızı sağlamak, bu yönde bir yükümlülük getirmek bakımından yetersizdir. İnsanmerkezci ekolojinin asıl derdi, insan varlığının koşullarını göz önünde tutmaktır, ekolojik sorunların önemleri, ekonomik, toplumsal ve sosyal sorunlarla birlikte tartılır.

Buna karşılık ekolojik bir etiğin birkaç temsilcisi, insanın dışındaki değerlere ve önemliliklere dikkati çekerler ve insanmerkezci "değerlendirme mantığı"ndan uzak dururlar. Doğa karşısındaki sorumluluk ve yükümlülükler, bu değerlendirme mantığının kapsamı içine sığdırılamayacak kadar büyüktürler. Doğaya, insan etmenini göz önüne almaksızın, salt kendinde bir değer atfetmemiz halinde, net bir sınır çizmek mümkündür.[6] Anarşistler, doğanın insan ile ilintisiz değerleri karşısında yüklenilecek sorumlulukları kuşkuyla karşılayıp, burada tahakkümü meşru kılacak dayanakların varlığını algı-

lamışlardır. "Ekoloji duyarlığını" ne kadar vurgularlarsa vurgulasınlar, doğaya karşı yükümlülük nedenlerinin söz konusu olduğu yerde insanmerkezcilik temelinden kopamamışlardır.

b) El değmemiş ve sosyal gereklere göre düzenlenmiş doğa

İnsan-doğa ilişkisinin insanmerkezci bir anlayışla belirlenmediği durumlarda, eğer ekolojiden el değmemiş doğanın korunması ve insan toplumunun bu doğaya tâbi kılınması anlaşılmayıp, doğanın biçimlendirilmesi ve gelişmesi kastediliyorsa, ortaya güçlükler çıkar. Ekolojik bunalımın üstesinden gelinebilmesi için, doğal çevrenin biçimlendirilmesi, artık iyice seyrekleşmiş olan el değmemiş doğal alanların korunmasından çok daha büyük önem taşır. Doğanın çok büyük bir bölümü, binlerce yıl içinde insan eliyle şekillendirilip değiştirilmiştir; doğa, sosyal gerekliliklere göre düzenlenmiştir; dolayısıyla el değmemiş ("doğal") doğa değil, [insanın kendine] mal ettiği doğadır. (Böhme/Schramm 1985)

Sosyal-toplumsal alanı da işin içine katan bir ekoloji anlayışında, amaç, doğanın korunup ayakta tutulmasından çok, "bilinçli, normatif bir biçimlendirmedir." (Böhme/Schramm 1985, 7) Ama eğer doğa, insanların kendisine uyum sağlamaları gereken mutlak veri değilse, dolayısıyla da yeniden biçimlendirilmesi ve geliştirilmesi gerekiyorsa, bu durumda, bir toplumun doğal çevresini nasıl biçimlendirmek *istediği*, doğanın yeni biçimlendirmeler sonucu nasıl olması *gerektiği* sorusu ortaya çıkar. "Bu nedenle, doğanın ve toplumun korunması ve yaşatılmasına yönelik gelecekteki olanakları güvence altına alacak bir politikanın yanı sıra, arzu edilen, geliştirilmiş bir doğayı gerçekleştirmeye yönelik bir başka politikayı da ortaya koyacağız." (Böhme/Schramm 1985, 12)

Bu sonuncu normatif bakış, insanmerkezci bir anlayışa dayanmaktadır, ya da Bookchin'in yaptığı gibi, insanlar, insan çıkarları ile doğadan ya da evrimden türemiş zorunluluklar arasında bir tür [tanrısal] "önceden dengelenmiş bir ahengin" varlığı kabul edilip bu insanmerkezci anlayışın zaafları ortadan kaldırılır: "Doğayı daha verimli, daha renkli ve çeşitli, daha bütünsel ve [insan çıkarları ile] daha çok bütünleşmiş duruma getirmek, pekala biyolojik

evrimin gizli mesajı olabilir." (Bookchin 1985, 368). Doğanın gizli bir mesajı olabileceği yolundaki bu spekülasyonların pek bir anlamı olmamakla birlikte, mevcut doğanın müdahaleyle değiştirilip daha iyi duruma getirilmesi düşüncesi, ekoloji görevi olarak son derece verimlidir. Böylelikle ekoloji, çevrenin sadece korunmasına, ya da el değmemiş doğanın son kalıntılarının da *korunup saklanmasına* indirgenmiş bir bilim olmaktan kurtulur. Ama Böhme/Schramm ve Bookchin, ekolojinin her şeyden önce doğanın *şekillendirilmesi* [yeni bir yapıya kavuşturulması] anlamına geldiği konusunda hemfikirdirler. Gelgelelim ekolojiyi böyle anlayan bir kafa, insanmerkezcidir.

"... Dünyanın süreklilikleri farklı olan karşılıklı etkileşim süreçlerinin oluşturduğu karmaşık sistemlerden meydana geldiği anlayışından hareket edecek olursak," doğa-insan ilişkisine oldukça değişik bir insanmerkezci anlayışla yaklaşabiliriz. "Bu türden her bir sistem – insan da bunlardan biridir – kendiyle ilintilenmiş çevresindeki öteki sistemlere belirli bir tarzda etkiyebildiği sürece, bir alev gibi yanar; bu arada bu sistemleri etkilemekle kalmayıp kendisi de onlar tarafından etkilenmeye açıktır." (Passmore 1980, 223)

Bu bakış tarzı, doğanın normatif bir tutumla yeniden şekillendirilmesi düşüncesine de denk düşer. Marx'tan önceki düşünürlerin de bu bağlamda kullandıkları [insan ile doğa arasında] *madde alışverişi* benzetmesi, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi normatif anlayışla açıklayan bir benzetmedir. Madde alışverişi benzetmesi, insanın doğa karşısında, onu tanıyıp öğrenen özne olarak yer almakla kalmayıp bizzat doğaya etkidiği, bu arada doğayı olduğu gibi kendisini de değiştirdiğini dile getirir. Bu benzetme yoluyla, giderek doğanın toplumca mal edilmesi boyutuyla, değiştirilmesi de kavramlaştırılır. (Böhme/Grebe 1985, 31) Kısacası, doğa-insan ilişkisini kavramaya çalışan insanmerkezci bakış tarzının ille de insan ile doğayı diyalektik olmayan bir anlayışla birbirinden koparması gerekmez.

İnsan-doğa arasındaki ilişkiyi gerek insanmerkezci gerekse "doğalcı" anlayışla belirleyen tutumun şu ikilemini de saptamamız gerekir: Bu ilişkinin yorumunda çıkış noktamız insanmerkezci olunca, insanın özgürleşmesi perspektifi de kolayca ön plana çıkar.

İnsanmerkezci açıklamanın bağlamı içinde, insanı birey olarak, doğaya ayak uydurması ve ona tâbi olması için ahlaken zorlamamız mümkün değildir; doğaya ne korunup yaşatılma ne de insan tarafından bakımının sağlanması gibi bir hak tanınamayacağı gibi, doğanın, kendince bir değeri olduğu da kabul edilemez. Bu bağlamda ekoloji, daha çok, insanın kendi doğal varoluş temellerini korumaya yönelik çıkar ve ilgilerinin ifadesi olarak anlaşılır.

Ancak doğayı böylesine insana dönük işlevsel yönüyle tanımlayan bir açıklama ile, doğanın talan edilmesinde ve çevrenin yıkımında sorumluluk payı bulunan ve doğayı salt kaynak olarak gören anlayış arasında nitelikçe bir farklılık bulunmadığını bir kez daha anımsatmakta yarar vardır. Bu türden insanmerkezci temellendirmeler, "değerlendirme mantığı" düzlemini terk edememektedirler. Bu bakış tarzının kusuru, doğaya duyulması gereken saygıyı ve gösterilmesi gereken dikkati önce olumsuz etkilemeleri ve insana doğa karşısında, sözgelimi bir dinsel ya da büyüsel ilişkide olduğundan çok daha az sorumluluk ve yükümlülük getirmesidir. Amery buna dikkati çekiyor. Amery kutsal ya da animist bir doğa anlayışında, aydınlanma akılcılığının tahrip ettiği "iç denetimleri" yeniden kurabilme şansını görmektedir. "Şurası kesin: ... dinsel bir yorum çerçevesi dışında çevreye yönelik doğru ya da yarıdoğru ekolojik bir ilişki hiç olmamıştır." (Amery 1980, 180 f.) Tepeden tırnağa akılcı, işlevselci ve insanmerkezci bir doğa ilintisi, insanı doğa karşısında yeterince sorumlu kılamama zaafını da içerir.

Spaemann da sadece işlevsel anlayışa dayalı, akılcı kanıtlarla temellendirilmiş bir çevre korumacılığını yetersiz bulur: "İnsanmerkezci perspektifi terk etmek zorunludur; çünkü insan doğayı sırf kendi ihtiyaçlarıyla ilintileyip işlevselci bir kafayla yorumladıkça ve doğayı koruma yükümlülüğünü sadece bu noktada odakladıkça, tahribatı adım adım sürdürecektir." (1980, 197) "Doğanın zenginliğinin kendiliğinden bir değer" olarak saygı görmesi halinde, insan onuruna layık bir varoluşun güvence altına alınabileceğini ileri süren Spaemann, insanların, "doğa ile bir şekilde dinsel bir temele dayatılmış bir ilişki" içinde yaşamalarını zorunlu görür. Sanki kendi kendimizi kavramamızı ister gibidir.

c) Aklın kurbanı

Aydınlanmacı akılsallık, dinsel ilinti ve ilişkileri parçalayıp dağıtarak dünyanın büyüsünü bozduktan ve bu [her şeyi] akılcılaştırma süreci boyunca, doğayı da sadece bir alet gibi kavrayabilen salt araçsal bir akıl düzeyine düştükten sonra, az önce adlarını verdiğimiz Amery, Spaemann, Sachsse ve Bookchin, "dünyayı yeniden büyüleyerek" ya da "doğanın özü" ile, yani doğanın kendindeki hali ile ilişki kurarak bu doğa-ilişkisini laikleştirmeye ve "anlamçöküntüsü" sürecini durdurmaya çalışırlar. "Tehdit eden felaketi önleyebilecek tüm etik ve ahlaksal engelleri işlevsiz kılan" bu araçlaştırmacılığa karşı, Bookchin, "doğayı nesnel olarak temellendirilmiş bir etik'in kaynağı" olarak işin içine sokmaya çalışır. (1985, 260) Tribe günümüzün başlangıç aşamasındaki çevre bilincinde, – doğa süreçlerinin "kutsallaştırılması", gerek doğaya gerekse de ahlaka sağlam bir değerler temeli sunduğu ölçüde, "akıl ile ahlak duygusunun yeniden üretilme şansının mevcut olduğunu düşünmektedir. (1980, 49)

(Özellikle de doğa-tarihsel spekülasyonların yanı sıra, "doğanın özünün" kendinde neyse o halinin, bir olgu olarak benimsenmesiyle) dünyayı "yeniden büyülemek", hele hele onu "kutsallaştırmak" istekleri, hem radikal ve eleştirel bir aklı kullanmaktan vazgeçmeyi, hem de akılsallığı ve kanıtlara dayalı düşünmeyi sınırlamayı beraberinde getirir. Eleştirel aklı bir yana bırakmak, insanın kendi çıkarlarını karşılamaya yarayan, işlevselci anlayış üzerine kurulu bir ekoloji ve çevre korumacılığı anlayışını da terk etmek demektir. Bu durumda, insanmerkezci olmayan bir tarzda "iç-denetimler" ve doğaya karşı sorumluluk ve görev yükleyen [bu tarza uygun] nedenler sayesinde, insanı doğa karşısında daha duyarlı, daha sorumlu olmaya çağırmanın mümkün olacağı varsayılmaktadır.

Gelgelelim aklın ve mantığın kendini bu uğurda *feda etmesi*'ni istemek, sonuçları bakımından oldukça ağır bir girişimdir; hele hele, doğanın kutsal olduğu inancı, ortalıkta mantıklı bir neden bulunmazken aklın feda edilmesine yol açacak ya da daha doğrusu feda edilmesini gerektirecek coşku ve heyecanı ortaya koymakta yetersiz kalıyorsa. Amery, ortaya kanıtlar sürerek doğanın kutsallı-

ğına bizi inandırmaya çalışıyor. Spaemann insanmerkezci bir perspektiften vazgeçilmesini savunurken, bu bağlamdaki düşüncelerini ortaya koyar. Ona göre, işlevselci ve [mantıklı] kanıtlarla işleyen düşünce, "kendi sınırlarına, yani o sınırdan sonra artık ne kanıtsal ne de işlevselci yollardan türetemeyeceği görüşlerin kıyısına dayanabilir. İnsanın doğasına ve özüne uygun bir işlevselcilik, işlevselci olmayan bir etiğin... insana çok daha iyi uyduğunu gösterebilir. Kuşkusuz henüz bu anlayışa ulaşmış değiliz." (1980, 198)

d) Kanıt-sav getirmenin sınırları

Landauer, insanmerkezciliğin yerine "doğalcılığı" geçirmeden ve mantığı, doğanın kutsal olduğu iddiasına feda etmeden, dünya ve doğa konusunda, gerek işlevselci-olmayan düşünceye gerekse de insanmerkezci olmayan bakış tarzına hatırı sayılır bir önem verir. Landauer, "Kuşku ve Mistik" ya da "Devrim" başlıklı yazılarında, analitik-eleştirel düşüncenin sınırlarına dikkati çeker ve tarihte, dünya görüşlerinin anlam-bağlamlarının analitik-eleştirel yoldan parçalanıp dağıtılması aşamalarının ardından, bu [parçalanmışlıkları] sentezleme aşamalarının gelmiş olduğuna dikkati çeker. Landauer mistisizmde de, kuşkudan kaynaklanan böyle bir sentez bulur; bu açıklama modelini, bu tarihsel bağlamın dışında da kullanılabilir ve önemli sayar.

Landauer, Stirner'in radikal eleştirisini bir mistik'le tamamlamayı amaçlar. Ona göre, işlevselci-argümanlara dayalı düşünce kutbu, sınırlarına gelip dayandığında, mistik başlar: "... dolayısıyla, bana göre kuşkunun ve kökten olumsuzlanmanın... büyük eseri.. yeni bir mistik'in yolunun hazırlayıcısıdır." (1978 *a*, 3) Burada mantığın [mistik'e] kurban edilmesi değil, sadece sınırlarının kabul edilmesi istenmektedir. Landauer'e göre insan mistik yaşantı içinde, daha önce de gösterdiğimiz gibi, "kendini işleyen doğanın bir parçası olarak" duyumsayıp "dünya ile ortaklık" durumuna gelir. (1978 *a*, 12)

Landauer, tanrısal olmayan bu mistik'i olduğu kadar tahakkümden arınmış bir toplum politikası idealini de benimseyerek, kuramlarında ve taleplerinde "ekolojik [bir] duyarlık"ın ortaya çıkmasını

mümkün kılmıştır. Az önce tartıştığımız konuyla ilintili olarak, anarşist düşüncede insanmerkezci anlayışa dayalı kanıtlama girişimlerinin yanı sıra, insan-doğa ilişkisini insanmerkezci anlayışla yorumlayan bir bakış tarzının da bulunduğunu saptamamız gerekiyor. Mistik anlayışta ve doğayla bütünleşmişlik duygusunun söz konusu olduğu yerde, doğa-insan ilişkisinin salt araçsal olduğu düşüncesi de ortadan kalkar. Akla ve mantığa dayanmayan ve doğayı bir tür içsellikle yaşamamız gerektiğini söyleyen anlayışa açık olmak demek, işlevselci-akılsal kanıtlara dayalı bir ekoloji etiğinin de sınırlarının ötesine geçmemizi sağlayacak "ekoloji duyarlığı"nın mümkün kılınması demektir. Temelinde kesinlikle akılcı olan ve kanıtlarla işleyen bir kuşku, doğanın özünün bilgisine ulaşılabilineceğinden duyulan bilimkuramı düzlemindeki bir kuşku, doğanın araçsız, doğrudan içselleştirilmesini, yaşantılaştırılmasını mümkün kılacak bu açıklığın dayanağıdır. Kropotkin'in insanın doğallığını sosyal nitelikli bir doğallık olarak görmesi, insan dışında kalan bu doğa ile insanın birleşmişliği duygusunun altını çizmesi ve de savunduğu tahakkümden arındırılmışlık ideali, salt işlevselci bir doğa ilintisinden ve insan-merkezci bir bakış tarzından ayrılan ve "ekolojik duyarlığın" varlığını gerektiren bir zihniyet oluştururlar. Anarşizmin, tahakküm ve egemenliğin her türlüsüne yönelttiği eleştiri, akılla kavranamayan ilintilerin göz ardı edilmemesini ve söz gelimi kapalı, kendi içinde bütünlüklü, kavramsal bir açıklama sisteminin [modelinin] uğruna, ihmal edilmelerini önleyecek özelliktedir. Öte yandan insanmerkezci bir "doğa değerlendirme mantığı"nın karşısına insanın doğa ile ne işlevselci ne de kavramsal olan ilişkisini koyarak bu anlayışı da düzeltmeye elverişlidir.

Böylelikle anarşizmde hem sağ hem sol otoriter düşünceye hem de geleneksel, salt insanmerkezci doğa anlayışına aynı ölçüde karşı çıkan bir zihniyet etkinlik kazanmıştır. Dolayısıyla, işlevselci -insanmerkezci anlayışa karşı çıkmak adına, insanmerkezci perspektifin terk edilmesini, böylelikle doğayı çok daha sakınan ve koruyan bir ilişki yükümlülüğün getirilmesini amaçlayan Spaemann'ın, bu bağlamda kendimizi aldatmamızı ve bir tür dinsel bir anlayışa sarılmamızı istemesine de gerek kalmaz; çünkü bir yan-

dan akılsallığın ve bilimin uzanabilecekleri alanın sonsuz olamayacağını kabul ederek bu ilişkide takınılacak kuşkucu bir tavır, öte yandan doğaya ulaşmanın, onunla bütünleşmenin olası başka yollarına açık olma tutumu, doğaya karşı Spaemann'ın önerdiği tavrı gereksiz kılmaktadır.

> *"Nihayet burada, ilerleme [dediğimiz] ahbabımızın teknik karşısında sınırsızca yüceltilmesini gördüğümüz yerde, bu marksizmin menşeini öğreniyoruz."*
>
> Gustav Landauer
>
> *"Sosyalizm geri dönüştür; sosyalizm yeni başlangıçtır; sosyalizm yeniden doğaya irtibatlanmaktır."*
>
> Gustav Landauer

5. ANARŞİZMİN TEKNOLOJİYE VE SANAYİYE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİ

Daha önce sık sık ima ettiğimiz gibi, üretim güçlerinin gelişmesini ilerlemenin biricik kıstası olarak alan tek boyutlu bir ilerleme kavramı, doğal kaynakların yağmalanması ve çevrenin yıkımına yol açan zihniyetle örtüşmektedir. Anarşistler, liberalist, marksist ve sosyal-demokrat-devletçi kuramlarda savunulan ilerleme modellerine katılmazlar; ekonomik ilerlemeyle birlikte öteki toplumsal sorunların kendiliklerinden halledilebilecekleri yolundaki yeterince sorgulanmamış varsayımı benimsemezler ve ekonomik ilerleme ile genel toplumsal ilerleme arasındaki bağlamlığı şöyle çözerler: Maddi yaşama koşullarının ıslahı, siyasal-sosyal özgürleşme, ekonominin toplum tarafından denetlenmesi, doğal çevrenin korunması ve ekolojik gelişme, sözde baş çelişki olduğu kabul edilen bir çelişkinin çözümlenmesiyle kendiliğinden gerçekleşecek hedefler değillerdir.

Böylelikle anarşizmin tek boyutlu bir gelişme modeline yönelttiği eleştiri, ekonomik baş çelişkinin çözümlenmesiyle ekolojik sorunların da kendiliğinden halledileceği beklentisine yönelik bir eleştiri olup çıktığı gibi, bu eleştiri, yüksek düzeydeki teknolojik bir standartın sayesinde, ya da demokratik, siyasal ve ekonomik ilişkilerin zemini üzerinde o zamana kadar ortaya çıkmış ekolojik

süreçlerin üstesinden gelinmesini mümkün kılacak bir gelecek toplum beklentisi içine girerek, içinde yaşanılan andaki, tahribat ve çevre yıkımını hoşgören ilerleme iyimserliğine de karşı çıkar.

a) Landauer: Endüstriyalizm eleştirisi anlamındaki Marksizm eleştirisi

Landauer'in endüstriyalizme yönelttiği eleştiri, anarşizm içindeki en değişik eleştiridir. Bu eleştiri, hem Landauer'in hem de günümüzün endüstriyalizm eleştiricilerinin ileri sürdükleri, marksistlerin tarihsel materyalizm anlayışında apaçık dışa vurduğu, 19. yüzyıl ilerleme modeline yöneltilmiş bir eleştiridir. Landauer Marksizm eleştirisinde, ekonomik-teknik ilerlemenin mutlaklaştırılmasına karşı günümüzde ileri sürülen karşı kanıtları, daha o zamandan keskin bir polemiğin dayanağı yapmıştır. Landauer'in marksizm eleştirisi, aynı zamanda sanayileşmeciliğe yönelik bir eleştiridir.[7]

Landauer, marksistlerin ilerleme modelinin 19. yy'ın göbeğinde sanayi ve teknolojide görülen çılgınca gelişmenin marksist gelişmeye yansımasından başka bir şey olmadığını söyler: "Teknolojinin gerçek ilerlemesi ... ideolojik üstyapının, yani marksistlerin gelişme sosyalizmi ütopyasının asıl temelidir." (1978, 57)

Landauer bu görüşüyle, kendi sosyalizm anlayışı açısından, teknolojinin, dolayısıyla üretim güçlerinin gelişmesinin, tarihin tayin edici itici gücünü oluşturduklarını, giderek kapitalizmin devrimci yoldan bertaraf edilmesini ve sosyalizmin kurulmasını sağlayacakları anlayışını benimsemez. Marksizmin altyapı-üstyapı ve altyapının üstyapıya yansıması kuramını alaycı bir anlayışla ele alan Landauer, Marksizm eleştirisini sürdürür: "Sadece ilerleyen tekniğin değil, aynı şekilde dönemin öteki eğilimlerinin de onların [marksistlerin] sınırlı zihinlerinde yansıması [kopya edilmesi] yüzünden, kapitalizm de onlar için ilerleme [demektir], merkezi devlet de. Materyalist tarih anlayışı dedikleri şeyin dilini [kavramlarını] burada marksistlere uygulamamız kesinlikle sadece alay belirtisi değildir. Zaten kendileri bu tarih anlayışını bir yerlerden almışlardır..." (1978, 57)

Marksistlerin, tarihi inceleme modelini "bir yerlerden almış ol-

dukları", *bu tarih incelemesinin, [gözleminin] ve ona* bağlı sosyalizm anlayışının "sanayinin üretkenlik ideolojisinin bağrından çıktığı" (Rosanvallon 1979, 213) günümüzün ekolojik sosyalist yönelimli toplum kuramlarında belirtilip durmaktadır.

Landauer bir başka yönden de bugünkü Marksizm eleştirisinin daha o zaman başını çekmiştir. Landauer, daha kapitalizm aşamasında emeğin/çalışmanın "toplumsal" ve üretim güçlerinin "sosyalist" olduğu ve eksiksiz bir sosyalizmin gerçekleştirilmesi için sadece (yapısal yönden değiştirilmiş) kapitalist üretim araçlarına el koymanın yetip de artacağı yolundaki marksist anlayışa karşı çıkar; kapitalizmin üretim araçlarının "sahibinin değiştirilmesiyle" kapitalist bir toplumun sosyalist bir topluma dönüşemeyeceğini söyler: "Çünkü, diyorlar marksistler, sosyalizm –zaten sosyalist üretim güçlerine sahip oldukları için vahşiler gibi çılgınca üretim yapan– girişimcinin özel mülkiyetinin içerdiği bir şey olduğu için bunalımlar doğmaktadır. Bu bunalımların nedeni, toplumsal üretim tarzının, istatistiklerle denetlemeler yapan ve yöneten bir dünya *devleti merciini zorunlu* kılmasıdır; bu merci eksik olduğu sürece her şeyin alt üst olması kaçınılmazdır." (1978, 55)

Landauer sosyalizmin ya da anarşizmin gerçekleştirilebilme koşulunu, toplumsal ve ekonomik bir özyönetimi mümkün kılacak yapıların hayata geçirilmesi olarak belirler. Ona göre, "kapitalist teknoloji bu teknolojiyle çalışanların, onu kendilerine mal etmelerini, dolayısıyla da kendi kendini yönetimi engeller." Kapitalizmin üretim araçları, hiyerarşi ve tahakkümü zorunlu kılarlar; dolayısıyla hiçbir şekilde "yansız" değillerdir ve ademimerkeziyetçi ve kooperatifçi bir anlayışla kullanılması gereken üretim araçlarını içeren bir "toplum sosyalizmi" hedeflerine ters düştüklerinden, öylece, değiştirilmeden sosyalizme devralınmazlar.

Ama özellikle de marksistler, amaç ve hedeflerini belirleyen tasarımlarıyla –maddi refahın büyümesini mümkün kılmak adına, siyasal ve sosyal özgürlükleri gözden çıkartıcı otoriter ve merkeziyetçi (eski) yapılara ilişmeden onları öylece bırakacak kadar– kapitalizme bağlı olduklarından, bu türden kooperatifçi ve özyönetime dayalı bir "toplum sosyalizmine" ulaşmaya çalışmamaktadırlar: "Hakiki marksist ne köy kooperatiflerinin, ne de işçi koopera-

tiflerinin –isterse bunlar harika boyutlara ulaşmış olsunlar– adlarını duymak ister: İçinde üretken olmayan şeylere, hırsızlığa ve haksız el koymalara, ıvır zıvırın satışına yer veren, onca organizasyon ruhunun [ve becerisinin] harcandığı kapitalist mağazalar onu çok daha fazla etkilerler." (1978, 47).

Üretimin – kendi kendini yönetimi, kendi kendini belirlemeyi ve işin niteliğini ihmal ederek – sadece tüketimin artırılmasına bağlı kalmasına yöneltilen bu itirazlar, günümüzde yeniden önem kazanmaya başlamışlardır; ama aynı karşı çıkışlar yüzyılın başında Landauer'in ilerleme düşmanı ilan edilmesine yetmiştir. Tüketimin mutlaklaştırılmasını hedef alan bu eleştiri, günümüzde ekoloji sorunlarıyla birlikte de ayrı bir önem kazanmıştır.

Landauer'in, özgürleşme isteklerinin – ister bireysel, isterse de sosyal, siyasal ve ekonomik türden olsunlar – kendi başlarına buyruk, haklılıkları kendiliğinden gerekçeli talepler oldukları ve bunların kuramsal olarak üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyinden ayrı ele alınması gerektiği tezi, bugün kimi ekolojist-sosyalist Marksizm eleştirmenlerince savunulmaktadır. Onlar da tıpkı Landauer gibi, üretim güçlerinin gelişmesi ile siyasal-sosyal özgürleşme arasında *zorunlu* bir bağ görememektedirler. Landauer'in, bugün Marksizme ve endüstriyalizme yöneltilen eleştirilerin ağırlık noktasını oluşturan kanıtları, daha o yıllarda kullanıldığı ve bunları bir sosyalizm kuramının bağlamı içinde düzenlediği görülmektedir. Landauer'in bugün iyice güncelleşen marksizm ve sanayi eleştirisi, özet olarak şu noktalarda odaklaştırılmaktadır:

– Tarihin motoru, üretim güçlerinin gelişmesidir.

– Sosyalizm, kapitalizmin gelişmesinden başka bir şey değildir.

– Kapitalizmin üretim araçları potansiyel olarak sosyalist üretim araçlarıdır.

– Emeğin/çalışmanın kapitalizm aşamasındaki örgütleniş ve düzenleniş tarzı "toplumsaldır."

– Üretim gücünün gelişmesi, siyasal-sosyal özgürleşmelerle iç içe girmiştir.

b) Teknolojik ilerleme ve sosyal çöküntü

Landauer endüstriyalizme ve Marksizme yönelttiği eleştiriyle, her defasında tek boyutlu teknolojik-ekonomik ilerleme kavramına da vurur. Marksistler için hiçbir şey "teknik ve onun ilerlemeleri kadar kutsal değildir" der. Bu da onların "bütün bilimsel - teknik ilerlemelerin... bir sosyal çöküntü sistemi içine yerleştirilmiş olduklarını" görmelerini engellemektedir. (Landauer 1978, 47) Ekonomik-teknolojik ilerleme ile sosyal çöküntü arasında kurduğu bu karşılıklı ilişkiyi, Landauer, marksistlerin ekonomik teknolojik ilerleme ile toplumsal-sosyal özgürleşme arasında varolduğunu ileri sürdükleri doğru orantılı ilişkinin karşısına koyar.

Daha 19. yy.'ın ortasındaki ilk anarşistler bile teknoloji ve sanayileşme anlayışlarında, bugüne kadar süregelen, baskın, geleneksel sosyalizm anlayışına da damgasını vuran "burjuva üretkenlik ideolojisi"ni (Rosanvallon, 1979) paylaşmaktan kaçınmışlardır. Özellikle Marx ve Engels'in [burjuva üretkenlik ideolojisinin sınırları içinde hareket ederek] *Komünist Manifesto*'larında üretim araçlarının merkezileştirilmesinde, nüfusun kentlerde yoğunlaşmasında, hem sermayenin hem de siyasal gücün merkezileşmesinde, somut sosyal ilişkilerin olumlu yönde değiştirilebilmelerinin [sosyalizme geçmenin] önkoşulunu gördükleri, çok açık belli olmaktadır. *Manifesto*'ya göre insanların sosyal alanda sefilleşmeleri, adsızlaşıp, aynılaşıp güruhlaşmaları ve kişiliklerini yitirmeleri proletaryanın, dolayısıyla da onun diktatörlüğünün, üretim araçlarına el koymasıyla son bulacaktır. Tekniğin "çifte karakteri" de, mülkiyet ilişkilerinin devrimle dönüştürülmesinden sonra ortadan kalkacak, merkezileşmenin ve sanayileşmenin olumsuz sosyal etkileri son bulacaktır. Kısacası, Marx ve Engels, tekniği "yansız" nötr bir olgu sayarlar. İşte ancak böyle bir anlayışın zemininde "şeylerin yönetilmesinin", insanlar üzerinde kurulu egemenliğin yerini alacağı düşüncesini anlamak mümkündür.

Bu türden düşünsel tutumların tarih felsefesi düzlemindeki temellerine yöneltilen anarşist eleştiriyle birlikte, anarşizmin merkeziyetçi eğilimleri reddetme tutumu da sertleşmiştir. Özellikle Landauer, Proudhon ve Kropotkin, daha önce belirttiğimiz gibi,

ademimerkeziyetçi kendi kendine örgütlenmişliğin hâlâ mevcut biçimlerinin korunup genişletilmesini savunmuşlardır. Bu düşünce ve tasarımların, marksist rakiplerinin iddia ettiği gibi, gerçekliğe yabancı ya da geriye dönük olmadıkları, işçi sınıfı hareketinin tarihiyle ilintili en son araştırmaların ortaya koyduğu gibi (Jacoby 1985), o zamanki işçi hareketi içindeki çabalarla ve radikal akımlarla irtibat içinde oldukları kesindir; el zanaatlarının, atölyeciliğin sanayileştirilmesine hız kazandırmak amacıyla üretim miktarının belirlenmesini, çalışma süresini, ücreti ve ürünün niteliğini cezai müeyyidelerle bağlamak isteyen devletçi önlemler, anarşistler kampında olabilecek en sert tepkilere yol açmışlardır.

Atölye üretiminin ve merkeziyetçi olmayan ekonomik birleşmelerin çökertilmesine ve bu gelişmeye bağlı sosyal yıkımlara yöneltilen anarşist eleştiri, bazı anarşist kuramlarda, merkeze bağlı olmayan küçük sanayi kuruluşlarının, – özellikle tarımsal örgütlenme biçimlerinin yaygın olduğu yerlerde, – atölye üretimi ile birleştirilmesi, böylece toplumun hem ekonomik hem de sosyal alanda yeniden örgütlenmesi önerileriyle tamamlanır. Kropotkin, toplumun sanayileştirilmesine karşı, tarımın, sanayinin ve atölyeciliğin komünist halk kooperatifleri temelinde birleştirilmeleri alternatifini getirir. Kimi teknolojilerin emeğin üretkenliğini artırma bakımından olumlu etkilerini kabul eder: "insanların üretkenliğinin artması bakımından elde edilen sonuçların harika olduğu doğru; gelgelelim bu sonuçlar, kendilerini kentlerimizin sefilliği içinde bulan ve en yoksul biçimde hayatlarını sürdürmek zorunda kalmış olan milyonlarca insana da korkunç etkiler yaptıklarını göstermişlerdir." (1976, 147) Kropotkin tarım ile sanayinin birleştirilmesinde, ekonomik, siyasal-toplumsal ve sosyal yararlar görür: "...ancak sanayinin şu anda olduğu gibi kapitalist fabrika biçiminde değil de, bol bol makineyle desteklenmiş, sosyal olarak örgütlenmiş bir sanayi üretim unsuru olarak köylere gelmesi şarttır." (1976, 196)

Landauer, malların sosyal pazar üzerinden takas edilmesini Kropotkin'in anarko-komünizmine tercih etmekle birlikte, onun ademimerkeziyetçi üretim düşüncesine katılır: Sosyalizmin başlamasıyla birlikte tarımsal kooperatifler biçiminde yerleşim birimlerinin oluşturulması çağrısını yapar: "...sosyalist çiftlikler, sosyalist

köyler kurmak istiyoruz; mümkün olduğu ölçüde tüm ihtiyaçlarımızın nesnesini kendimiz üretmek ve kısa süre sonra bunları yeni, sosyal pazarımızda takas etmek ve kapitalist pazardan kaçınmak istiyoruz." (1977, 109). Landauer uzak ülkelerdeki "korkunç talanı" ve gereksiz tüm ticareti eleştirir. Sömürüden ve geleneksel yaşama ilişkilerinin yıkılmasından bunları sorumlu tutar.

Kropotkin'de de benzer talepler, Landauer'de gördüğümüzden çok daha belirgin bir biçimde "doğaya yeniden katılma" (Landauer 1978, 145) çağrılarıyla ilintilenmişlerdir; insanların yeniden tarıma ve toprak işçiliğine dönmeleriyle mümkün olacak bir katılmadır bu. Landauer'in kapitalizme yönelttiği eleştirinin bir ayağı da, toprağın da kimyasal gübreler aracılığıyla sanayi tarzıyla işlenmesine karşı çıkar; (1977, 63) böylece toprak da "bir doğa parçası olarak" insanlardan kopartılmakta, dolayısıyla "kendileri de doğanın bir parçası olan insanlardan da" alınmış olmaktadır. (Landauer 1977, 105) Landauer'in buradaki yaklaşımları çok kimseye cazip gelmeyebilir, ama eleştirisi geçerliliğini korumaktadır.

Anarşizmin, endüstriyalizme ve teknolojiye yönelttiği eleştiri, merkeziyetçi uygulamaya tâbi bir sanayinin ürünlerine sahip olmanın olanaksızlığına, işçilerin iş aletlerine, emeğin ürünlerine ve kendi çalışma faaliyetlerine yabancılaşmalarına, aynı zamanda, doğal çevrenin tahrip edilmesi yüzünden hem doğaya hem de kendi doğallığına da yabancılaşmasına karşı çıkar. Bu eleştiri, insan ile insan, insan ile doğa arasındaki doğrudan, bire bir ilişkilerin parçalanmasına karşıdır. Landauer için anarşi, dolayısıyla sosyalizm, "ilişkinin yeniden kurulması"dır. Öteki anarşistler de toplumun yeniden yapılandırılması amacını bu hedeflerle bütünleştirirler.

Bu bağlamda, William Morris'in *Menşei Olmayan Haber* romanındaki anarko-komünist ütopyaya değinmek gerekir. Morris, daha geçen yüzyılın sonunda, kapitalizm, sanayileşme ve çevre yıkımı arasındaki ilişkiye dikkati çeker. Ekoloji konusunda duyarlı bir gelecek toplumundan geri bakılarak sanayi kapitalizminin belirlediği geçmiş eleştirilir: "Derken orası kötü işletilen yoksul çiftliklerin ve kulübelerinin çevirdiği; berbat zehirli atölyelerinin bulunduğu bir toprağa dönüştü ve emekçi halk, atölye sahiplerince soyulup soğa-

na çevrildi. Şimdilerde orası, çorak, değerlendirilmemiş bir karış yerin bulunmadığı, gerekli konutlarla, samanlıklarla ve tüm ülkeye yayılmış atölyelerle dolup taşan bir bahçedir; her şeyin süslenmiş, sağlıklı ve rahat olduğu bir bahçe." (1981, 106) Bir Alman anarşisti olan Pierre Ramus da, Kropotkin'in komünist komünalizmine çok benzeyen ve tarım ekonomisi ile el zanaatlarının (atölyeciliğin) birleşerek toplumun ekonomik altyapısını oluşturdukları, ekolojik kaygılara kulak veren bir gelecek tasarımı sunar. (Ramus 1923)

Sonuç olarak şunu saptamamız gerekiyor: Anarşistler gerek ekonomik gerekse toplumsal-siyasal özgürlüklerin eksiksiz gerçekleştirilebilmesi için olduğu kadar, sosyal ve ekolojik nedenlerle de, sanayinin ve teknolojinin merkeziyetçi olmayan yoldan topluma mal edilmesini ve toplumsal denetime açık olmasını savunmuşlardır. Aşırı bir işbölümünü reddetmişler; uzmanların egemenliğine ve buna bağlı olarak çalışanların kendi beceri ve yeteneklerinin köreltilmesine karşı çıkmışlar; sanayi üretiminin artırılması bahanesiyle bireysel özgürleşme süreçlerinin belli bir süre için bile olsa ertelenmesini kabul etmemişler; sosyal yaşamın bütün bağlamlarının yalnızca üretkenlik kıstasına göre ayarlanmasını olanaksız görmüşlerdir. O yıllarda sık sık geçmişe dönük, küçük burjuvaca ve ilerleme düşmanı diye aşağılanan bu ilkeler, bugün güncellik kazanmaktadırlar. Anarşist kuramın ilkelerinin bizce önem kazanmalarının bir nedeni de, teknolojiye ve sanayiye yönelttikleri eleştirinin, sözgelimi Amery'de gördüğümüz gibi bir "doğalcılık" ya da "biyolojizm" düzeyine düşmeyip insanın tamamen özgürleşmesi ve bireysel serbestlik alanının olabildiğince genişletilmesi idealine bağlı kalmasıdır.

c) Özgürlükçü bir teknoloji

"Özgürlükçü bir teknoloji"nin, daha doğrusu özgürlükçü bir toplum düzeninin ilkeleri ile ahenk içinde olan bir teknolojinin görünümünün nasıl olabileceğine ilişkin imalar, kapitalist teknolojiye ve sanayiye yöneltilen eleştiriyi de belirginleştirir. Teknoloji eksiksiz bir özümseme ve mal edilmeyi engellememeli, insanların yara-

tıcı olanaklarına yanıt vermeli ve toplumsal örgütlenme alanında olduğu kadar, ekonomik ve sosyal alanda da özgürlüklerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmalıdır. Bu, özgürlükçü bir teknolojinin, yaşamın tüm alanlarının üzerinde söz sahibi olamayacağı, teknolojinin daha çok insanların gerek ekonomik gerekse başta toplumsal-sosyal çıkarlarına ve ihtiyaçlarına uyum sağlaması ve bunları karşılaması gerektiği anlamına gelmektedir. Anarşistler, teknolojik ilerlemenin başına buyruklaştırılıp kendi başına bir değer olarak anlaşılmasına karşı oldukları gibi, toplumsal-siyasal ilerleme ile doğru orantılı bir ilişki içinde bulunduğu görüşünü de reddederler; ama bilimsel-sosyalist rakiplerinin ileri sürdükleri gibi ilkel birer teknoloji düşmanı değillerdir.

Kropotkin teknik gelişmeleri iki anlamda memnunlukla karşılar. Bu gelişmelerle birlikte ademimerkeziyetçi tarzda uygulanabilecek tekniklerin ortaya çıkabileceğini, gerek ulusal gerekse yerel -bölgesel uzmanlaşmaların ve merkezileşmenin gereksizleşeceğini düşünür. (1976, 20-56) Öte yandan, çalışma süresinin kısaltılmasından herkesin yararlandırılmasını mümkün kılacak ve arta kalan, insana haz vermekten uzak angarya işlerin adaletli bir biçimde bölüştürülmesini sağlayacak toplumsal koşulların varolması durumunda, sanayide uygulanan teknikler sayesinde, insanların üretkenliğe ve yaratıcılığa yatkın olmayan el faaliyetlerinden kurtulmalarının mümkün olacağını varsayar. (1976, 245)

Kropotkin, büyük sanayii tamamen ortadan kaldırmaya yanaşmaz; ama onun olabildiğince aza indirilmesinden yanadır. Binlerce emekçiye olanak tanıyan, böyle bir işbölümsel üretimin zorunluluğunu kabul eder. Mevcut teknolojilerin merkezi örgütlenmişliklerinin dağıtılması olanaklarının altını çizer. (1976, 197) Teknoloji Kropotkin'e göre ondan etkilenenlerin yönetimine bağlanarak merkeziyetçi olmayan bir tarzda uygulandığında, bir dizi olanağa kapı aralar: Çalışma süresi kısalır, yaratıcı faaliyetlere, bilim ve sanatla uğraşmaya zaman kalır; başka deyişle, teknik, bireysel serbest zaman yaratır, böylelikle de bir parça özgürlük.

Landauer Kropotkin'den daha belirgin bir biçimde *çalışmanın* kurtarıcılığından söz eder ve bunu, insanların *çalışmaktan* kurtarılmasından daha önemli bulur. Çalışma yaratıcı ve zevkli olmalı ve

çalışanlara yaşama sevinci vermeli, onların ruhunu tatmin etmelidir. Marksistleri ve onların etkisi altındaki işçi kitlelerini kastederek, bunların "sosyalistlerin kullanacağı teknolojinin kapitalist teknolojilerden ne kadar temelden farklı olacağını tamamen gözden kaçırdıkları"nı söyler. (1978, 91) Landauer'e göre, üretimin araçlarınca belirlenmek yerine, üretimin teknik araçlarını bizzat insanlar, bireysel kaygılarla ve farklı belirleyeceklerdir: "Çalışan insanlar hangi koşullar altında çalışmak istediklerini kendileri belirlerse, üretim süresi dışında geçirmek istedikleri zaman süresi ile üretimin içinde gerçekleştirmeye razı olacakları çalışmanın yoğunluğu arasında bir uzlaştırıcı noktada buluşacaklardır." (1978, 92)

Kropotkin gibi Landauer de zihinsel çalışma ile bedensel çalışmanın; el zanaatları, atölye işçiliği ile gerek sanayi gerekse tarım alanındaki işçiliğin ve çalışmanın birleştirilmesini savunur; özerk ve kısmen bağımsız komünlerden yana tavır koyup ekonomide merkezileşmişliğin dağıtılmasını ister ve gerek ekonomik gerekse toplumsal-*sosyal* amaçlara hizmet eden, ademimerkeziyetçi bir teknolojinin uygulanmasını talep eder.

Kapitalist teknolojiye yönelik eleştirilerin yanı sıra, özellikle iletişim teknolojisinin barındırdığı olanaklara dikkati çeken Landauer, bu olanaklar sayesinde "insanlığın, ilişkinin ve biraradalığın [aidiyetin] gerçekliği olarak kavranması" mümkün olacaktır der. (Landauer 1977, 105) Bu düşünceler, Titanic'in batışının ardından, bu batışa dünya çapındaki tepkiyle ilintili olarak kaleme alınmışlardır. Landauer bu değerlendirmelerinde, o günlerde sesini iyice yükselten uygarlık ve teknoloji aleyhtarı eleştiriye katılmamakta, teknolojinin kapitalist ilişkilerin egemenliğinde sömürü ve baskının aracı olarak kötüye kullanılmasına karşı çıkıp, onun olumlu yanlarına ve olanaklarına dikkati çekmektedir.

Bookchin de bu anlamda, ekoloji hareketi kapsamı içinde teknolojinin tümden reddine karşı çıkar. Ekolojide, teknolojiye gitgide daha çok bir kötü ruh gözüyle bakılmaya başlanmıştır. "...başına buyruk, ürkütücü bir hayatla donanmış olan teknoloji, insanların kökünü kazımayı başaramadığı yerde, onları mekanikleştirme tehdidi getirir." (1975, 60) Bookchin teknolojiye yönelik bu ekolojik kötümserliğin gerçekleri yansıtmakta yetersiz olduğunu düşündüğü

gibi, kısa süre öncesine kadar yaygın olan iyimserliği de, özgürlüğe katkıda bulunacak bir teknolojiyi gerçekleştirme yollarını tıkadığı için, abartılı bulur. Bugün çoğunlukla klişeleşmiş hatta ideolojileşmiş teknoloji eleştirisine katılmaz. Bookchin, amaçlanan, ademimerkeziyetçi-komüncü yapıyla düzenlenmiş, kendi kendini yöneten toplum ideali ile örtüşen "özgürleştirici bir teknoloji"nin ilk düşünsel adımlarını geliştirir.

Anarşizmin teknoloji ve sanayi eleştirisinin, günümüzün radikal çevreci kimi tasarımlarında karşılaştığımız türden basmakalıp bir teknoloji düşmanlığını yansıtmadığını bir kez daha saptamamız gerekiyor. Anarşistler teknolojiyi her zaman uygulandığı toplumsal düzlemin bağlamında ele alıp üzerinde düşünmüşlerdir. Üretim gücü gelişmesinin tarihsel-genetik yanı bu düşüncelerin içine her zaman alınmıştır. Ancak, başta Landauer olmak üzere, anarşistler, tekniğin refaha mı yoksa acılara mı yol açacağına sadece mülkiyet ilişkilerinin karar verdiği yansız bir araç olduğu yolundaki saf anlayışa karşı çıkarlar. Anarşistler belli teknolojilerin mecburen merkezi bir yapılanmayla uygulanmadan edemeyecekleri gerçeğinin altını çizip, bu tür teknolojilerin ister istemez gerek insanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamada, gerekse kusursuz bir özgürleşme sürecinin işletilmesinde olumsuz etki yapacaklarını belirtirler. Landauer, Kropotkin gibi anarşistler, sosyalizmin ya da öteki adıyla özgürlükçü bir toplumun, merkezi bir kumandaya bağlı olmaksızın uygulanan ve insanların ihtiyaç ve çıkarlarına tâbi olan özgürlükçü, sosyalist bir teknolojiye gereksinme duyacağını vurgularlar.

> *"Ekoloji hareketi egemenlik/tahakküm sorununu tüm yanlarıyla ele almazsa, ekolojik bunalımın temelinde yatan nedenlerin tasfiye edilmesine hiçbir katkısı bulunmayacaktır."*
>
> Murray Bookchin

6. ANARŞİZM İLE EKOLOJİ NASIL İLİNTİLENEBİLİR

Bu bölümün girişinde yer alan, anarşizmin özellikle "ekolojik" olup olmadığı sorusunu yanıtlayabilmek için, bugünkü ekoloji tartışmalarına el atarak farklı düşünce ve görüşleri sergilememiz kaçı-

nılmazlaşmıştı. Anarşizmin tahakkümden arındırılmışlık idealinin, bir toplum perspektifini tanımlamaya elverişli olduğu, ama arzu edilen tarzda bir insan-doğa ilişkisini kavramsal düzlemde yakalamaya hiç de yatkın olmadığı görüldü. Ekolojide betimlenen doğa ilişkileri ile anarşizmin idealini, bu tür bir düzenleme ile doğrudan birbirine bağlamak isteyen ekolojik yönelimli anarşistler, işi biraz fazla hafife alıyorlar demektir. Ancak anarşizmin insan-doğa ilişkisine yönelik kuramlarını bugünkü sosyal -ekolojik düşünce ve tasarımlarla ve de geleneksel (sosyalist) doğa anlayışıyla karşılaştırarak yaptığımız bir değerlendirmede, Landauer ve Kropotkin'de özgürlükçü bir zihniyetin oluşmuş olduğu belli oldu. Bu zihniyet, "ekolojik anlayışa" uygun düşen bir doğa anlayışına dönüşmeye yatkındır. Bu özgür zihniyet üzerinden hareket ederek, anarşist ideal ile ekoloji arasındaki yapısal benzerliği (yani doğabilimsel ekolojinin doğa ilişkilerini nasıl belirlediğini) açıklamak mümkündür. Ancak anarşizm ile ekoloji arasındaki bu bağlam üzerinde durmadan ve bu ilişkiden türeyen toplumsal örgütlenme ve sosyal ekoloji düzlemindeki sonuçları ele almadan önce, daha önce tartıştığımız konu, kısmen farklı bir bağlam içinde sonuçlandırılmalıdır.

a) İnsanmerkezci anlayışa dayalı sosyal bir ekoloji

Ekolojik bunalımın boy göstermesiyle birlikte bütünü kapsayıcı bir dünya görüşüne duyulan ihtiyaç arttığı gibi, insanların doğada bir anlam ve amaç görerek hep birlikte yükümlülükler altına girmeleri gerektiğini ileri süren tutumlar da siyasal zeminde geçerlilik kazanmaya başladılar. Doğada bir anlam ve amaç olmadığı sonucunu çıkartan akılsallık ve kendi kendinin amacı haline gelmiş amaçsal mantık [akıl], doğanın ve sosyal çevrenin tahribatından sorumlu tutulmaya başlanmışlardır. Bu akılsallığın ve mantığın, üst konumdaki, anlam ve amaç oluşturan bağlamların buyruğuna verilmesi, kurtarıcı bir adım olarak algılanmak istenmektedir. Bu doğrultuda, ekoloji bir doğabilimi kolu olarak kabul edilip, içinden (biyolojik) bir dünya görüşü türetme girişimlerine sık rastlanır olmuştur. İnsanın, bu dünya görüşüne katıldığı ölçüde, doğal çevreye oldukça etkili bir biçimde uyum sağlaması ya da "doğal dolaşım-

lardaki" yerini alması istenmektedir. İnsanmerkezci olmayan ve (çoğunlukla doğalcı sayabileceğimiz) bu türden gerekçelerle insanı yükümlülük altına sokma çabaları, [doğaya] bir anlam ve amaç atfeden çerçeveleri içinde, insanı, insanmerkezci anlayışta olduğundan çok daha güçlü bir şekilde doğaya karşı sorumlu olmaya çağırabilmişlerdir. Ancak bu türden gerekçelerle insanı ekolojik sorumluluklar üstlenmeye çağırmanın güçlüklerinden biri, ekolojik alandan gelecek kararsız tepkiler karşısında, öte yandan da "radikal ekolojistler" karşısında kendilerini dayatabilmek ve savunabilmek için kanıtlara dayanmak ve siyasal gerekçeler bulmak zorunluluğundan kaynaklanır.

Tutarlı bir insanmerkezci ekoloji anlayışı, "değerlendirme mantığı" zeminini terk edemez, ama *insan* bireyinin ekonomik, siyasal ve sosyal özgürlüklerine de bir kıstas olarak sımsıkı sarılır. Ekoloji sadece insan hayatının devamını sağlayacak bir kuram aracıdır. Kendi kendinin amacı, başka deyişle kendi başına bir amaç olamayacağı gibi, bir dünyagörüşü de değildir. Ekolojiyi insanlarla ilintileyen böyle bir insanmerkezcilik anlayışı, kendi kendine yönetim ilkesini benimsemiş radikal bir toplum tasarımı ile de kolayca birleştirilebilir; gördüğümüz gibi, Landauer'in sanayicilik eleştirisi de, insanmerkezci bir düşüncenin sonucudur; Kropotkin'in, tarım ekonomisini, sanayii ve zanaatkârlığı [atölyeciliği] yerel bir birleşme içinde biraraya getirmesi öngörülen ademimerkeziyetçi teknolojisi de, Landauer'in bu örgütlenme tasarımlarına katılır ve "doğaya yeniden katılma" çağrısıyla, bunları güçlendirir.

Ekolojinin insanmerkezci bir anlayışla dayatılması, "doğalcı" bir anlayışta olduğu gibi, doğanın kötüye kullanılmasını öne çıkartarak mevcut reel egemenlik ilişkilerinin gözden kaçırılmasına alet olma zaafı taşımaz; sosyal bir ekoloji tasarımı içinde devlet ilişkilerini, ekonomik ve sosyal ilişkileri birbirleriyle ilintiler. Anarşizmin "ustaları"nın yazılarında, tezler, insanmerkezci kanıtlara dayandırılır. Onların düşüncelerini eleştirel bir yaklaşımla geliştirmeyi düşündüğümüz anda, doğanın dönüştürülmesinde işin normatif yanının da hesaba katılması zorunludur. Yani bu durumda, insanın hangi doğal çevreye sahip olmak *istediği* ve hangi doğanın insanın ekonomik, estetik ve benzeri ihtiyaçlarını karşılamaya daha elveriş-

li olduğu sorusunun ortaya atılması zorunludur. Çünkü doğa, en başta sosyal olarak düzenlenmiş, yapısına çoktan müdahale edilmiş, ancak kıyıda bucakta el değmemiş yanları kalmış ve insan müdahalesi olmadan edemeyecek bir doğadır artık. [İnsanmerkezci anlayışla temellendirilmiş] sosyal bir ekolojinin sorunlarından biri, insanların hangi doğayı, ne gibi bir doğayı istediklerini tartışıp bu konuda karar vermelerini sağlayacak koşulları oluşturmak, böylece onların – elbette doğal koşullar elverdiği ölçüde – doğayı düzenlemelerine olanak tanımaktır.

İnsan-doğa ilişkisinin bu insanmerkezci tanımı, insanın doğayla uğraşırken dikkatli olmasını ve doğayı, insan ihtiyaçlarını karşılayıcı salt malzeme olarak algılama hastalığından sıyrılınmasını isteyen anarşist düşüncede, düzeltilme olanağı bulur. Doğa karşısında tavır ve tutumu belirleyen ve kimi anarşist kuramlarda karşılaştığımız zihniyet de, bu düzeltmeye katkıda bulunur. Aynı zihniyet, anarşistlerin ekonomik, toplumsal, siyasal ve sosyal fikirlerinde de ortaya çıkar. Bu fikirler, insan-doğa ilişkisini insanmerkezci bir tanım bağlamına yerleştirmekle birlikte, kanıtlama yollarıyla, hıristiyan-kapitalist ve marksist doğa düşüncesinin temelinde yatan öteki zihniyetten farklıdırlar.

Anarşist kuramlarda kendini ele veren bu özgür zihniyet, doğanın "özünün", aslının öğrenilmesi halinde, onu bütünüyle "ele geçirmenin" mümkün olacağından duyulan "bilgikuramı" alanındaki kuşkuculuğu, ekoloji alanında da geçerli ve önemli kılar. Günümüzün bilim adamlarının ve bilgikuramcılarının görüşlerini daha o yıllarda paylaşan Landauer, mevcut açıklama modellerinin ve taslaklarının, doğayı eksik kavramalarının olanaksız olduğundan emindi. Kropotkin de, insanı salt bir akıl varlığı olarak kavramamış, bir doğa tarihinin ürünü olan doğal bir varlık olarak da anlamıştı. Bu da insan ile doğal çevre arasındaki bağlamlılığın ve doğaya olan bağımlılığın özel bir biçimde altının çizilmesi anlamına geliyordu.

Landauer ve Kropotkin'de altı çizilen, "büyük bütün" ile bağlanmışlık duygusu, radikal özgürleşimci bir perspektifin zemini üzerinde, insanın hiyerarşik bir düzenin sistemi içine yerleştirilmesine olanak vermeyen [bütün ile tek arasında eşit bir ilişki

kuran] bir ilke olarak, insanmerkezci anlayışa bir başka katkı oluşturur. Bu yönden bakıldığında, Landauer'in mistik ile kurduğu ilinti de onun düşüncesinin aydınlanmacı-akılcı-eleştirel amaçlarıyla bir karşıtlık oluşturmayıp, bu düşünceyi tamamlayarak pekiştirir niteliktedir. Eleştirel mantığın doğal sonucu olarak buradan akla duyulan kuşku türer ve bu kuşku aklın-mantığın sınırlılığı anlayışı üzerinden geçerek söz konusu mistik tavra ulaşır. Burada da, insan-doğa ilişkisinin dayanağı olan insanmerkezci tanım, insan -doğa ilişkisini işlevselci bir anlayışla yorumlayan bir zihniyetle *tamamlanmaktadır*. Bu zihniyet öteki sosyalist kuramlardan belirgin biçimde ayrılır: ayrıca inatçı doğaya karşı temkinli ve dikkatli olmayı, sadece doğaya boyun eğmek olarak anlamayan ve bütün derdi, bilinmeyeni ya da dışta kalmış olanı hiyerarşik bir sistem içine yerleştirmek, böylece de yitip gitmesine yol açmak olmayan bir düşünceye damgasını vurmuştur. Bu anlamda bu zihniyetin, özgürlükçü diye tanımlanabileceğini düşünüyorum.

b) Anarşi ve ekoloji

Anarşist toplum ideali özellikle Kropotkin'de somutlaştığı biçimiyle, ademimerkeziyetçilik, çok çeşitlilik, birbirine bağımlılık ve tamamlayıcılık, ağ gibi örgütlenmişlik, esneklik, kendiliğindencilik, denge, karşılıklı ilişki gibi kavramlarla tanımlanabilir. (Dar anlamda biyolojinin bir alanı olarak anlaşılan) ekolojinin açıklama modeli, organizmalar ile çevreleri arasındaki ilişkiyi benzer biçimde betimler: Birleşmiş, esnek, karşılıklı etkileşim ilişkisi, ağlaşmış sistem, çeşitlilik, değişme ve uyum sağlama sonucundaki denge, vb.[8]

Doğadaki olaylar ve süreçler ile kendi anarşist toplum idealinin öğeleri arasındaki dikkat çekici örtüşmeleri Kropotkin de vurgulamış, anarşist tasarımları açıklamak için doğabilimlerinden örnekler seçmekten geri kalmamıştı: "Ama, hayır," der Kropotkin, "sosyal fikirlerimi buradan türetmem için değil, kesinlikle! Sadece belli ilişkileri daha netleştirebilmek için..." (1983, 59) Kropotkin bu amaçla, astronomi ve fizyolojiden aldığı örneklerle, toplumbilimlerinde eskiden olduğu gibi hâlâ ağır basan, ama doğabilimlerinde

artık aşılmış kabul edilen, hiyerarşik-merkeziyetçi düzen modellerine karşı çıkar:

"Ahenk bu yönden bakıldığında tüm güçlerin zamanla bağlantılı [kalıcı olmayan] bir dengesi, geçici bir uyum olarak görülüyor. Ve bu denge, bir koşul altında sürekli bir dengeye dönüşecektir: durmadan değişip her an karşı yöndeki bütün etkilemelerin sonuçlarını gösterebildiğinde." (1983, 66)

Comte'ün bilimlerin basamak basamak geliştiği görüşüne apaçık katıldığı belli olan Kropotkin, doğabilimlerindeki gelişmelerin ardından toplumbilimin, ademimerkeziyetçi, çok çeşitli, esnek ve kendiliğindenliğe izin veren, kısacası anarşist düzen yapılarının, karmaşık bir topluma en uygun yapılar olduğunu ayrımsama vaktinin geldiğini ileri sürer. Şimdi Kropotkin'in tıpkı ekolojistlerin doğadaki süreçleri tanımladıkları gibi, anarşist bir toplum düzenini tanımladığı uzun bir bölümden alıntı yapacağız:

"(Anarşist toplum) bireyselliğin eksiksiz gelişmesini; olabilir bütün basamaklar ve akla gelebilecek bütün hedefler için her yönden serbest iradeyle gerçekleştirilmiş bağların, en üst gelişimiyle birleştirerek gerçekleştirmeyi amaçlar: kendi içinde, sürekliliğin dayanaklarını içeren ve her an, herkesin çok yönlü çabalarına uygun düşen biçimlere bürünen, boyuna dönüşebilen bir bağdır bu. Kısacası, yasayla düzenlenmiş, kemikleşmiş biçimlerin kendisine direndiği, ama doğanın akışını izleyen çok sayıdaki ve çeşitli doğa güçleri ve etkileri arasındaki sürekli değişen, kaçıcı dengenin içinde ahengi arayan bir toplum..." (1983, 68)

Kropotkin'in anarşist bir toplumu tanımlamak için başvurduğu "durmadan değişen bir ilişki", "çok sayıdaki ve çeşitli güçler ve etkiler arasındaki sürekli değişen, kaçıcı denge içindeki ahenk" türünden ifadeler, bugün, ekolojik süreçler tanımlanırken kullanılmaktadır. Kropotkin, doğal süreçlerin yardımıyla kendi anarşist toplum idealini göstermeye çalışırken, anarşist bir toplumun aynı zamanda ekolojik bir toplum olduğunu ispat etme peşinde olmayıp, karmaşık yapıların da merkezileşmişliğe ve hiyerarşik bir düzenlemeye gerek duymadan işleyebileceklerini göstermeyi amaçlar. (Ama bunu yaparken toplumsal süreçler ile doğal süreçler arasındaki niteliksel farkı dikkatinden kaçırır.) Bu türden karmaşık

yapılar, doğada merkeze bağlı olmaksızın düzenlenmişlerse, modern toplumlar da otoriter merkeziyetçi ve hiyerarşik örgütlenme biçimlerinden niçin vazgeçemesinler, diye düşünür.[9]

Doğadaki karşılıklı etkileşim süreçlerinin doğabilimsel ekolojik betimlerinin, anarşizmin [toplum] ideali ile büyük ölçüde örtüşen sonuçlar vermesi, anarşist bir toplumun [böyle betimlenen] doğal süreçler ile gösterdiği yapısal benzerliklerden ötürü, toplum ile doğa arasındaki madde alışverişi süreçlerinin düzenlenmesi bakımından da zorunlu olarak en uygun toplum olduğu yolundaki yanlış çıkarsamaya yol açmamalıdır. Merkeziyetçi bir biçimde örgütlenmemiş, çok katmanlı yapılanmış bir toplumun, "ekoloji" yönünden de niçin en güvenilir toplum olduğunu, bambaşka, özel bir yoldan göstermek gerekir.

Anarşist toplum ideali ile doğadaki süreçler arasındaki yapısal benzerlikten yola çıkarak, anarşist toplumun zorunlu olarak "ekolojiye" uygun toplum olduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Bu nedenle, anarşizmin nasıl olup da ekoloji açısından da tutarlı bir toplumsal örgütlenme alternatifi sunduğu sorusu, gene daha önce gösterdiğimiz gibi, "ekolojik bir duyarlık" oluşturmaya elverişli, anarşizme özgü zihniyete yapılacak yollamalarla yanıtlanabilir. Kendisinden yola çıkıldığında, toplumsal düzenin ancak piramit biçiminde yapılaşmış, tekbiçimli ve hiyerarşik bir düzenleniş olarak algılanabileceği tahakkümcü egemenlikçi zihniyetin temeli üzerinde, doğa da ancak piramidimsi, hiyerarşik bir biçimde yapılanmış bir düzen modeli olarak anlaşılabilen, "el konabilen" ve Erich Fromm'un bir kategorisiyle söyleyecek olursak "sahip olunabilen" bir şeydir. Toplumsal düzenin ademimerkeziyetçi örgütlenmiş, çok yönlü ağlaşmış, çok boyutlu bir yapı olarak anlaşılmasına elverişli anarşist zihniyet, doğanın sadece malzeme ve yağmalanacak bir kaynak olarak algılanmasına olanak tanımaz.

Fromm'un "sahip olmak" ve "olmak" arasında yaptığı ayrımda netleşen bu iki kategorinin yardımıyla, doğa-insan ilişkisinde altını çizdiğimiz bu iki farklı zihniyeti bir kez daha özetleyip netleştirebiliriz diye düşünüyorum. "Sahip olmak", doğayı, insandışı bir olgu kabul edip onu adım adım insanın denetimine ve sosyal düzenine sokmak isteyen zihniyete karşılık gelmektedir; doğa burada

salt araç-gereç, salt kaynak olarak ağılanmaktadır. Bu bağlamda "sahip olmak" tahakküm anlamına gelir. "Olmak" ise, ötekinin öteki olarak kabul edilmesi demektir. "Olmak" hiyerarşik, [doğayı ya da insanı] belli bir sisteme alt kategori olarak zorla yerleştiren düzenler yaratıp özerklikleri yıkan bir zihniyet karşısında, yabancı, dış ve sisteme yerleştirilemez olanı da kendi özerkliğiyle bırakmak demektir. "Olmak", parçaların birbirlerini tamamlamaları; çeşitlilik ilkesini gerçekleştirmeyi amaçlamak, alışılagelmiş kavramsallığın hiyerarşik baskısı altına yerleştirilmeyen şeyleri de benimseyip onlara saygı duymak demektir.

Landauer'in sözleriyle konuşacak olursak, "olmak", canlı dünyanın; kavramların egemenliğine kurban edilip öldürücü darbeler yemesinden; siyasal ve ekonomik düzlemde kaçınmak demektir. Böyle bir "olma-zihniyeti"nin hem Kropotkin'in hem de Landauer'in düşüncelerinde bulunduğunu düşünüyorum. İnsan-doğa ilişkisini, insanmerkezci ve işlevselci bir anlayışla yorumlayan bu düşünce tarzı, belli bir mistisizme de yer verir. "Olmak" kategorisiyle tanımlanabilecek bu zihniyet, başka siyasal kuramlarda rastlanamayacak bir "ekolojik duyarlığı" oluşturmaya müsaittir. "Peki de, hedef alınmış anarşist toplum yapıları örgütlenme ve düzenlenme açısından da "ekolojik" midirler?

Bir kere, toplumun bürokratikleşip hareketsizleşmesine yol açması olasılığı büyük olan merkeziyetçi-devletçi sosyalist örgütlenme biçimlerine başvurmadan, kapitalist mülkiyeti sosyalist, dolayısıyla komünist mülkiyete geçirme yolundaki anarşist tasarım, ekoloji bakımından önemlidir. Öyle ayrıntılı bir ütopya taslağı ortaya koyma hevesine kapılmaksızın, devletçi sosyalizme ve kapitalizme karşı çıkartılan anarşist alternatiflerin, ekolojik açıdan da önem taşıdıklarını göstermek istiyoruz:

Ademimerkeziyetçilik ilkesine göre yapılaşmış ve öteki hedeflerin yanı sıra, belli bir bölgenin sınırları içinde yerel ihtiyaçların mümkün olduğu kadar büyük bir bölümünü karşılayacak şekilde yapılaşmış sosyalist bir ekonomi, hem büyük masraflı taşımacılık hizmetlerini gereksiz kılabilir, hem de tarımsal ekonomide olumsuz etkisi olan tek-kültürlerden kaçınmayı sağlayabilir. Daha küçük ölçekli, demokratik yollardan denetlenebilir ve sosyal yön-

den tahammül edilebilir sanayiler, sanayi merkezleşmelerinin yerini alamasalar bile, bunları küçültüp sınırlayabilirler. Üretim ile ihtiyacın eşgüdümlenmesi, üretim süreçlerinin ve ürünlerin, çevrenin tahammül kapasitesi ile ilişkilerinin denetlenmesi, aşağıdan yukarıya doğru tüketici konseyleri ve onların federasyonlarınca, çok az bir bürokratik çabayla, ama o ölçüde de etkili bir şekilde gerçekleştirilebilir. Ayrıca, merkeziyetçi bir biçimde yapılaşmamış bir toplumda, üreticiler ile tüketiciler birbirine çok daha yakın dururlar ve yakın çevrelerinin selameti uğruna ekonomik çıkarlarından feragat edebilirler. Siyasal ve toplumsal örgütlenme açısından işlevsel olan ademimerkezileşme, ekoloji bakımından da çok büyük önem taşıyabilir, çünkü söz konusu yerel-bölgesel alanlara uyum sağlanarak doğal çevre daha etkili biçimde korunup geliştirilebilir. Gelgelelim, (Kropotkin'in sandığı gibi) bölgelerüstü işbirliğinden ve planlamalardan, kurumlardan ve demokratik temsil sistemlerinden vazgeçilebileceğini sanmak hayaldir.

Bu sınırlı sayıdaki saptama, anarşizme özgü bir zihniyetin yanı sıra, ademimerkeziyetçi bir biçimde yapılaşmış bir toplumun somut anarşist taslaklarının da, anarşizmi ekolojik bakımdan ilginç kılan öğeler içerdiğini göstermektedir. Öte yandan kırsal kesimdeki özyönetimsel komünlerde "yeniden doğaya bağlanma" ütopyası, günümüzün endüstriyel kitle toplumları gerçeğine, ancak anarşist bir eleştirinin fonunda düzeltici bir boyut olarak eklenebilir.

VII. ANARŞİST KURAMLARIN ÇOK KARMAŞIK TOPLUMLAR BAKIMINDAN TAŞIDIKLARI ÖNEM VE ANLAM

"Anarşi ancak adım adım kurulabilecektir.... Devleti inkâr ettikten sonra, yalınlaştırma doğrultusunda adım adım yürüyen bir hareketin [devletin tamamen] yok olduğu yere kadar ulaşmasını sağlayacak bir duyguyu uyandırmak zorundayız..."

Pierre Joseph Proudhon

Anarşist bir toplumun iyi bir toplum olmakla birlikte gerçekleştirilmesi olanaksız bir toplum olduğu itirazlarına karşı yaşlı bir İspanyol anarşisti şu yanıtı verirmiş: "Elbette olanaksız, ama bugün olanaklı olan ne varsa, hiçbir değer taşımadığını görmüyor musun? "Anarşist yorumlarda bu alıntının ne kadar sık yer aldığına bakılacak olursa, birçok anarşistin katıldığı bu görüşle yetinen ve onu bir gerekçe olarak kullananlar, vicdan rahatlığıyla salt sisteme muhalif olma adına, toplumun yer yer somut dönüşümlere uğratılması düşüncesine itibar etmeyip, devlet mekanizmasının halk kitlelerince kökünden yıkılacağı umutlarını beslemeye devam edilebilirler. Bugün değerli, önemli görünen şeylerin bir işe yaramadığı kanaatini taşıyan kimse, toplumun kısmen, adım adım yeniden yapılandı-

rılması ya da mevcut toplumun çerçevesi içinde yeni yapıların ilk adımlarının atılması ve geliştirilmesi amaçlarını işe yaramaz sayıp, Most, Bakunin ve öteki kimi anarşistlerin savundukları türden, toplumu tümden değiştirmeyi hedefleyen romantik-devrimci tasarımlara sımsıkı sarılabilir.

Ancak anarşizmin içinde de, cephesel olmayan, adım adım geliştirilecek toplumsal bir dönüşümü hedef alan çok boyutlu stratejilerin varlıkları da yadsınamaz [6] Özellikle de Proudhon ve Landauer'de, devlet iktidarını göçertmeden de mevcut ilişkilerinin nasıl dönüştürebileceklerine ilişkin stratejilere yönelik yollamalara rastlıyoruz. Ama bunun böyle olması, Proudhon'un da Landauer'in de, fikirlerinin hayata geçirilmesi bağlamında devrimci dönüştürme olanaklarına sırt döndükleri anlamına gelmemektedir.. Anarşistler belirli tarihsel koşullara esnek tepkiler geliştirebilecek yetenek ve konumda olduklarını kesinlikle göstermişlerdir. Seçimlere katılmışlar, İspanya'da devrim hükümetine bakan vermiş, delegeleri tabandan gelmeyen konseyler oluşturmuş, böylece bir toplumu değiştirme stratejilerini pragmatik bir yol izleyerek mevcut koşullara uydurmuşlardır.

Ama gene kimi anarşistlerce her uzlaşma eleştiriyle karşılanmıştır. Bunlar anarşist konumların ve tavırların terk edildiği uyarısında bulunmuşlar ve radikal muhalefet hareketlerinin belli bir kanala sokulması tehlikesine dikkati çekmişlerdir. Sosyal demokratların özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sırasındaki gelişmelerini ele alan anarşistler, bunu toplumu dengeleyen sosyal demokrat bir reformizm hareketinin ürkütücü örneği olarak nitelemişlerdir. Devletçi anlayışın ve "materyalist tarih kavramının" bu türden reformcu birleşmelere zemin hazırladığı sık sık unutulmuştur. Sosyal demokratların, "sistemi kökünden değiştirici bir reform politikası"nı hayata geçirmeyi başaramamaları, daha doğrusu zaten böyle bir niyet taşımamaları, birçok anarşistin, kendi ideallerinin temizliği inancını daha da güçlendirerek, cepheci-devrimci değiştirme projelerine itibar etmeye devam etmelerine yol açmıştır. Sosyal demokratların pragmatik reform politikaları, bütünsel bir dönüştürme hedefini gözden kaçırıp kimi başarılar elde ederken de ister istemez siyasal anlamda "ofsayta" düşmüşlerdir.

İdeallerini ayaklar altına almayıp siyasal alanda dışa düşmek ya da idealleri hiçe sayıp uzlaşmacı stratejilere katılarak toplumu dönüştürme projelerinde yer almak tercihleri arasındaki sözde ikilemi "sistem aşıcı reformların" sávunucuları aşmaya çalışmışlardır. Sistem aşıcı reform tasarımları, toplumu değiştirme yönündeki "cepheci" toptancı projelerden ve reformları öncelikle "tepeden inme" düzeltmeler olarak kavrayan sosyal demokratların devletçiliğinden uzaklaşma anlamına geldikleri ölçüde, özgürlükçü tasarımları, –toplumu devrimci yoldan dönüştürme umutlarıyla, hele hele anarşistlerin bizzat katıldıkları, ama ideallerinin gerçekleştirilmesine uzun vadede hiçbir katkısı bulunmayan devrimlerle ilintilemek yerine –"sistem dönüştürücü reformlarla" irtibatlamak daha tutarlı olacaktır. Anarşist kuramlardan çıkartıp yeniden kurabileceğimiz, dönüştürme süreciyle ilişkili, aşağıda değineceğimiz özgürlükçü boyutlar, toplumun bütün, kısmi alanlarının cepheci olmayan bir yoldan ve mevcut biçimlerinin çeşitliliğini kapsayacak şekilde yapısal değişime uğratılmasını, dolayısıyla, ille de öyle söylemek gerekiyorsa, reformlar yolunda "sistemi" yavaş yavaş dönüştürmeyi amaçlarlar.[2] Devletçi-sosyalist yönelimli "sistem aşıcı reformlar"dan farklı olarak, ademimerkeziyetçi, kendi kendini yöneten ve dayanışmacı, serbest iradeli anlaşmalara dayalı bir toplumun özgürlükçü perspektifleri; gerek yeni nitelikler daha değiştirme süreci içinde ortaya çıkıp etkili olabileceklerinden gerekse de bir yandan anarşizmin tahakkümcü tutuma yönettiği radikal eleştiriyle, öte yandan da anarşizmin toplum idealiyle etkili bir biçimde bağdaştırılabileceklerinden, bu toplumun mevcut yapıyla bütünleştirilmesine ve ona ayak uydurmaya zorlanmasına daha kolay diretebilirler. Bu türden "radikal-reformcu" ya da "sistem aşıcı" "reformcu" değiştirme stratejilerinin çerçevesi içinde, anarşizm, salt toplum eleştirisi boyutunun da ötesine geçerek, "yapıcı, kurucu" kurumları ve toplum taslaklarıyla, günümüzün çok karmaşık sanayi toplumları bakımından da anlam ve önem taşımaya başlamıştır. Özgürlükçü dönüştürme tasarımlarının aşağıdaki tartışmada ele alınması, hem az önce söylediklerimizin özetlenmesini hem de biraz daha açımlanmasını sağlayacaktır.

"..... benim için kuşkunun ve radikal olumsuzlamanın büyük eseri..... yeni, güçlü bir eylem yolunun hazırlayıcısı."

Gustav Landauer

"Yıkma hazzı, yaratıcı bir hazdır".

Michael Bakunin

1. ANARŞİST ELEŞTİRİ: ÖZGÜRLÜKÇÜ PERSPEKTİFLER İÇİN BİR ÖNKOŞUL

Anarşizmin "yapıcı-kurucu" ilkeleri, öteki deyişle amaçlanan toplumun yapısı ve inşasıyla ilgili kurum ve taslaklar, ancak anarşizmin eleştiri etkinliği bağlamında anlaşılabilirler. Anarşist düşünce, mevcut devletçi-kapitalist toplumlara yönelik protestoyla birlikte ortaya çıkmış, dönemin baskın siyasal kuramlarını ve meşrulaştırma ideolojilerini eleştirmiş ve işçi sınıfı içindeki "sol-otoriter" rakip fikirlere, stratejilere ve örgütlenme biçimlerine karşı çıkmıştır. Anarşistler kendi eleştirel tavırlarını, çoğunlukla çok özgürlükçü, ama siyasal rakiplerinin kanıtlara dayandırma tutarlılıklarının genellikle gerilerine düşen alternatifler ortaya atarak sürdürmüşlerdir.

a) "Doğal rekabet" anlayışına dayalı antropolojinin eleştirisiyle ortaya çıkan değişik bakış açısı

Kropotkin kendi, "bilimsel etik"i ya da antropolojisiyle gerek Hobbes'un (insan insanın kurdudur) anlayışına, gerekse varolma mücadelesinin ve evrimsel ayıklama süreçlerinin sosyal alanda da geçerli olduklarını ispat etmeye, böylelikle "rekabetçi kapitalizmde zayıfların ayıklanması" zorunluluğunu gerçekleştirmeye çalışan sosyal - darwincilerin bu girişimlerine bir antitez oluşturur. Devlet de, insanların doğal olarak birbirlerine rakip olmaları nedeniyle, kendi meşruluğunu elde etmektedir. İnsanın, öteki insanların keyfi şiddet ve zorundan korunabilmesi için, devletin kendisi şiddeti ve zoru kendi elinde tekelleştirmeli, bu şiddet tekeline dayanarak devlet düzeni içindeki teklerin hayatlarını güvence altına almalıdır. Elbette bireyin güven ve düzen içinde yaşamasının faturası, kişinin

bireysel özerkliğini devlet lehine terk etmesidir. Yasa ve özgürlüğü, düzen ve güvenliği sadece bireylerin birbirlerine karşı içinde bulundukları doğal rekabeti ekonomik rekabete indirgeyip [doğal rekabetin koşullarını düzenleyen], böylece bu rekabetin tek tek bireylerin öznel amaçlarına ve onların asosyal doğal özelliklerine aldırmaksızın herkesin iyiliğine işlemesini sağlayan devlet garanti edebilir, diye düşünülmektedir.

Anarşizm insanların doğal olarak birbirine rakip olduğu yolundaki bu kesin ve tartışmasız öncülü bir yana bırakır. Rekabet yerine varlığı sürdürmenin zorunlu koşulu olarak görülen yardımlaşma ve dayanışma geçer. Bu birlikteliğin çeşitli yolları vardır: Proudhon'da karşılıklı dayanışma, Landauer'de topluluk "tini", Kropotkin'de ise evrim süreci içinde oluşup ortaya çıkmış, değişmez, insana özgü bir sabit özelliktir bu. Tartışmasız bir ilke olarak benimsenen "doğal" dayanışmayla birlikte, tek tek bireylerin karşılıklı yararları ya da tekin serbest, özgür iradesi, belirleyici bir uğrak olarak Proudhon ve Landauer'de işin içine sokulmuşlardır. Karşılıklı dayanışma ve her bireyin yararını gözeten birlikte çalışma temeli üzerinde gerçekleştirilen serbest anlaşmaların ve birliklerin örgütlenme ilkeleri, anarşistlere göre, toplumun, düzenin, özgürlüğün ve güvenin dolayısıyla anarşinin yapılaşma ve hayata geçirilmesi koşuludurlar, yoksa devletin bizzat yasalarıyla düzenlenmiş karşı karşıya olma durumu ne güveni, ne düzeni ne de özgürlüğü sağlayabilir.

İnsanların doğal olarak birbirlerine karşı oldukları varsayımının reddiyle birlikte devlet şiddetinin meşruluğunu sağlayan gerekçeler de çürür. Anarşistler devlet denince, bireylerin arasına girerek şiddete başvurma tehdidiyle onların ilişkilerini zorla düzenleyen, dolayısıyla hiyerarşik bir biçimde yapılaşmış, teklerin özerkliklerini yok eden, böylece serbest irade temelinde gerçekleştirilecek doğrudan anlaşmaları ve dayanışmayı engelleyen bir kurumu anlarlar. Tahakküm ve zora dayalı bir örgütlenme ve düzenlenme olan "devlet" ve özerk bireylerin karşılıklı yararlarının birleştirilmesi anlamındaki "toplum" yeni bir bakış edinmemizi sağlayacak şekilde birer karşıt kavram olarak karşı karşıya konulurlar, dolayısıyla

şiddet ve tahakkümden arınmış anarşist bir toplum, ancak devletçi şiddet ve zorun ortadan kalkması durumunda gelişip serpilebilir.

Anarşistlerin burada devleti eleştirici işlevleri yönünden ele aldığımız antropolojik dayanaklı tezleri birer antitez olarak anlaşılabildikleri kadar, onların kendi devlet anlayışlarını kurucu tezler olarak da yeni bir bakış açısı edinmemizi sağlamakta, bu yeni perspektif de, yapıcı toplum projelerinin içinde iyice netleşmektedir. Merkeziyetçi, bürokratik yapı içinde katılaşıp donmuş, her şeyi tekleştirmeye, aynılaştırmaya çalışan devletçi-kapitalist toplumun karşısına çıkartılan konfederalist, ademimerkeziyetçi, kendi kendini düzenleyip yöneten, renklilikleri ve çeşitlilikleri içeren, bireyin geniş boyutlarda kendi yaşamını kendisinin belirlemesini öngören dayanışmacı toplum projesidir bu.

Anarşistlerin daha önce değindiğimiz somut toplum taslakları, sadece eleştirilerinin gösterimine dönük birer araç olarak anlaşılmamalıdır. Thomas More'un "Ütopya"sına yüklediği işlev ile anarşistlerin gelecek toplumu projeleri bu yönden birbirlerinden kesinlikle ayrılırlar. Bu projeler daha çok bir organizasyon modeli ya da önerisi olarak düşünülmüşlerdir ve bu talepleri açısından More'unkinden çok 19. yüzyılın sosyalist ütopyaları ile karşılaştırılabilirler. Sorun bu tasarımların eleştirel işlevlerinin de ötesine geçilerek, anarşist kuramlar içindeki "kurucu-yapıcı" öğelerden çok, karmaşık sanayi toplumlarının yapısal dönüşümlerine katkıda bulunabilecek dişe dokunur fikirler çıkartıp çıkartamayacağımızdır. Daha önce ana hatlarıyla tanıttığımız özgürlükçü perspektiflerde de değindiğimiz gibi, günümüzde, toplumu yeniden örgütleyip düzenleyecek alternatifler konusunda sürdürülen tartışmalarda, daha önce anarşist toplum projelerinde ileri sürülmüş taleplerin aynıları ortaya atılmaktadır. Gelgelelim bugünkü projelerin, merkeziyetçiliğin parçalanması, tabandan örgütlü demokrasilerin kurulması ve toplumun kendi kendini düzenleyip yönetmesi yolundaki taleplerinin gerçek bir perspektif değişimini sağlayabilmeleri için onlarla birlikte gerçekleştirilmesi gereken radikal bir tahakküm eleştirisinden yoksun olmaktan da öteye, doğru dürüst bir devlet eleştirisi de ortaya koyamamış olma gibi bir zaafları da vardır. Bu bağlamda anarşizmin devlet eleştirisi bir yana bırakılacak olsa bile, anarşist

kuramların içerdikleri ve bu devlet eleştirisinin bir parçası olan "yapıcı" öğeler, genel de bugünkü "alternatif" düşüncelerin de öncüsü sayılırlar.

b) "Ekonominin" ilerleme modellerine yönelik anarşist eleştiriden ortaya çıkan değişik bakış açısı

Anarşistlerin "doğal" rekabet temellerine yönelttikleri eleştiri, ister istemez anlaşılır nedenlerle devletin gerekliliğini tartışılır hale getirmiş, buradan devletsiz bir toplum düzeni tasarımları çıkmıştır. Üretim güçlerinin gelişmesini ilerlemenin kıstası ya da "tarihin motoru" ilan edip mutlaklaştıran zihniyete yönelik eleştiri de [sözgelimi Landauer'in savunduğu türden bir] ütopyanın değerini ona iade etmemizi sağlar.

Anarşistler sadece ekonomik zorunlulukların toplumun yapısal düzenlemesini belirlediğini, ayrıca da tarihin az çok saptanmış bir seyir izlediğini kabul etmezler, demiştik. Değer yargılarına ilişkin tasarımların ve toplum ütopyalarının sosyo -ekonomik ilişkilerin yansımalarından başka bir şey olmadıkları, bunların "kendilerince bir nedeni" bulunamayacağı anlayışına katılmazlar; ve tarihsel olarak belirlenmiş bir ilerleme anlayışına dayalı kuramsal girişimleri çürütmeye çalışırlar. Anarşistlere göre, "ilerleme", yalnızca üretim güçlerinin gelişmesiyle yönü tayin edilecek bir olgu olamaz. Ekonomik süreçler de toplumsal değişmenin birincil nedeni olamazlar. Anarşistler (iktisadi) liberalizmde ve Marksizmde etkili olan "ekonomik" ilerleme modelinin karşısına siyasal-sosyal özgürleşme kıstasına dayalı ilerleme modelini çıkartırlar. Anarşistler insanların eleştirilerine ve aydınlanmalarına, daha iyi bir hayat ideallerine, dolayısıyla da ütopyalarına, mevcudu değiştirme itkisinde etkili olan etmenler gözüyle bakarlar.

Anarşistler hem burjuva liberallerinin hem de devletçi sosyalistlerin, toplumun sanayileştirilmesini hiçbir koşula bağlamaksızın alkışlayan, ekonomizme indirgenmiş ilerleme kavramını eleştirirler. Denetimsiz bir sanayileşmenin ekolojik ve sosyal sakıncalarına çok önceden değinmişler ve ekonomik-siyasal alanın merkezileştirme eğilimlerinde herhangi bir ilerleme belirtisi bulamamışlardır.

İlerlemenin asıl kıstaslarından biri, üretim araçlarının, onların muhataplarınca denetlenip denetlenmediğine ve somut olarak kimlerin elinde olduğuna ve gerçekten mümkün olan siyasal-sosyal özgürleşmeye göre belirlenir. Böylelikle "ekonomici-sanayici" ilerleme kavramına ve buradan türeyen gözü kapalı ilerleme iyimserliğine katılmazlar.

Böylelikle bakış açısında şu değişikliğin ortaya çıkması mümkün olur: İlerleme sadece ekonomik gelişmeyle ilintilenmez, ekonomi, ilerlemenin biricik kıstası olmaktan çıkar. Tersine kendi kendini yönetme ve düzenleme, tahakkümden arınmışlık, ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmenin ölçütü olurlar. Anarşistlerin "ekonomizme" ve "endüstriyalizme" yönelttikleri eleştiri, onların olumlu, yapıcı toplum taslaklarının önkoşuludur.

Birçok marksist gibi, anarşistler de "sosyalist ustaların" materyalist tarih anlayışını determinist bir anlayışla yorumlamışlardır. Bireysel özgürlüklerin önemini vurgulamayı ihmal etmeden proletarya diktatörlüğü kavramı ve devlet iktidarının ele geçirilmesi üzerinde tarih felsefesi bağlamı içinde kafa yormuşlardır. Kapitalist üretim araçlarının yapısını değiştirmeden, bunlara el koyarak sosyalizmin kapitalizmin içinden öylece doğacağı görüşüne katılmamışlardır; örneğin Landauer, sosyalizmin bir çağlar [toplum formasyonları] silsilesinin zorunlu bir sonucu olamayacağını, hele hele kapitalizmin tamamlanması anlamına kesinlikle gelmeyeceğini söyler.

Landauer tarih felsefesi bağlamında spekülatif saydığı "bilimsel sosyalistlerin" sosyalizm anlayışlarına bilinçli bir şekilde karşı çıkıp, berikilerin ütopya diye itiraz ettikleri bir sosyalizm, daha doğrusu anarşi anlayışını savunur. Sosyalizm/anarşi, Landauer'e göre, "bir idealin yardımıyla yeni bir gerçeklik yaratma çabasıdır" (1978, 1) ya da "birleşmiş insanların bir ideal uğruna yeni bir şeyler yaratma biçimindeki eğilimleridir." (1978, 3) Sosyalizm bu tarifte, ulaşılacak bir *durum* olarak değil de toplumun inşa ve yapılaşma *süreci* olarak algılanır. Kendine "bilimsel" diyen bir sosyalizm anlayışı karşısına, böylesine yoğun itirazlarla karşılanıp ütopya diye aşağılanmış bir alternatifin çıkartılması, düşüncede yeni bir perspektif değişikliğine yol açabilir.[3]

Unutulmaması gereken nokta, toplumun gelecekteki düzenine ve örgütlenmesine ilişkin önermelerin, birer model ya da olanak ve öneri olmaktan öteye bir iddia taşımadıklarıdır. Önerilen belli bir düzenin biricik doğru çözüm olarak ortaya atılması söz konusu değildir. Birçok anarşist ütopyaları ve toplum ideallerini, pratiğe geçilip gerçekleştirilme sürecine girildiğinde, sürekli düzeltilmesi gereken yol gösterici önermeler olarak anlar. Landauer'in aşağıdaki sözü de bu anlamda alınmalıdır: "İdeal, gerçekliğe dönüşmez: ancak ideal sayesinde, sadece ideal sayesinde şu içinde yaşadığımız dönemlerde bizim gerçekliğimiz oluşur." (1978, 2)

c) İnsanın düşüncesinin bütünüyle denetlenip yönlendirilebileceği görüşüne yönelik eleştiriden çıkan yeni bakış açısı

Anarşistler, düşünce ve bilim yapıları üzerinde ekonomik, sosyal ve tarihsel koşulların etkisini inkâr etmeden; toplumsal değişimlerin, eleştiri ve aydınlatılma yoluyla mevcut koşulların değiştirilmesi gerektiğini kavrayan insanların, mevcut olanağa karşı özel bir yaşama tarzının ideal ve ütopyalarını çıkartarak, tasarımlarını hayata geçirmek üzere tepkilerini göstermeleriyle gerçekleşeceğine inanırlar. Birey, özgür ve serbest olmaya yatkındır. Ne eğitim ve yetiştirme ile ne başka psişik koşullandırmalarla, ne de sosyalleşmekle ya da "ekonomik altyapı"nın etkisiyle tepeden tırnağa belirlenip cesareti kırılabilir. Dolayısıyla da kişi kendi özgürlüğünden ancak kendisi sorumlu olabilir. Ne tarihsel determinizm, ne devlet, ne seçkin bir öbek ne de bir eğitici, bireyin yerine onun özgürlüğünü gerçekleştirerek onu bu sorumluluktan kurtarabilirler.

Anarşistlere göre "kölelik, uşaklık", insanın kendini kurtarmayı ve ayaklanmayı göze alamaması ya da almaması demektir; ve kişinin kendi serbest iradesinin bir tercihi olarak onun kabahat hanesine yazılan bir zaaftır. Kimi anarşistlerde zaman zaman rastlanan, ezilen kitlelere yönelik horgörünün kaynağı da bu düşüncede yatsa gerekir. Ayrıca anarşistlerin durmadan insanları aydınlatmaya uğraşmaları ve devrime ya da hemen "başlamaya" çağırmaları da bu anlayışın sonucudur.

İlkece bireyin kendi kendinden sorumlu olduğu anlayışını güç-

lendiren bir başka varsayım da insanın doğal sosyalliği varsayımıdır. Bireysellik ve sosyallik iki karşı kutup olmayıp özgür bir toplumun birbirini karşılıklı tamamlayan kurucu koşullarıdırlar. Doğal bir sosyalliğin varolduğu inancı, insanların kendilerinden gene kendilerinin sorumlu oldukları düşüncesi ve de amaçlanan tahakkümsüz toplum düzenini kurmak için tahakkümcü, baskıcı yollara başvurulamayacağı anlayışı, anarşistlerin, özgür anarşist düzeni insanların iradelerini zorlayarak tepeden buyurmaktan ve gerçekleştirmeye çalışmaktan kaçınmalarının nedenidir.

Geleneksel solun birçok temsilcisinin savunduğu, "kitlenin" sosyalizasyon ve eğitilme yoluyla düşünce ve davranışlarının belirlenmesinin zorunlu olduğu, çünkü medyanın koşullandırmasına tamamen teslim edilmiş kitlelerin ister istemez dıştan belirlenip bir türlü erişkinleşemediği görüşü, kimi anarşistlerin özgürlük ve kendi kendini belirleme anlayışına ters düşer. Burada iddia edilenin aksine, anarşistler insanın potansiyel olarak özgür ve erişkin olduğunu, ama kendi aklını kullanma yürekliliğinden yoksun olduğu gibi, özgürlük olanaklarını giderek siyasal alanda gerçekleştirilmesine de devlet zorunun engel olduğunu düşünürler.

Üstyapının altyapıca mekanik olarak belirlendiği anlamındaki altyapı-üstyapı kuramının yanı sıra marksist bilgi kuramı bu model üzerine kuruludur, ve yansıtma eğretilemesini kurucu, temel bir öğe olarak kullanır. Bu bağlamdaki bilinç oluşumu kuramı, anarşistlerin sözünü ettiğimiz özgürlük anlayışıyla bağdaşmaz. Tahakkümcü bir düzen kurmak için baskı yollarına başvurmak da, insanın özgür ve kendi kendinden sorumlu olduğu anlayışıyla bağdaşmadığı gibi, yetişme çağındaki çocuğa değer yargıları, dünya görüşü ve davranış tarzları dayatan eğitim de, anarşist düşünceye uymaz. Özellikle batı ülkelerinde yaygın olan sosyal danışman ve psikolog uygulamalarında olduğu gibi, insanın davranışlarına "dikkat eden" yetkili uzman ya da kişilerin, sosyal devletin ıslah edici önlemlerini bireylere dayatmalarını, anarşizmin özgürlük anlayışı temeli üzerinde meşrulaştırmak nasıl olanaksızsa, topluma "manevi-ahlaksal bir hamle" yaptırma ya da toplumu "manen yönlendirme" talepleri; "dinsel inancı yaralayan" ya da şiddeti

öven yazılar, sansürle önlem alınması niyetleri de anarşist anlayışla bağdaştırılamaz.

Anarşistlerin bireyin kendinden sorumlu ve özgür olduğu görüşünün biraz fazla "idealize" edilmiş bir görüş olup olmadığı sorusunu bir yana bırakıyoruz. İnsanın her türlü bilinç koşullandırılmasına açık olduğunu, dıştan belirlenebileceğini ve ekonomik - toplumsal koşulların ürünü sayılabileceğini ileri süren geleneksel solun bu varsayımlarının karşısında, anarşizmin sorumluluk ve özgürlük anlayışının bir perspektif değişimine olanak sağlayabileceğini söyleyebiliriz. Bazı anarşistlerin özgürlük anlayışı, halkın sağduyusuna pek güvenmemekle birlikte, kimi seçkinlerin ya da halk kurtarıcılarının "kitleyi" kendi mutluluğunu elde etmeye zorlama küstahlığına tamamen ters düşer.

> *"Halkın çeşitli öbeklerini, özlemini çektiği tüm ıslahları ve özgürlükleri, istediği anda elde etmeye yönlendirmeyi denemeliyiz."*
>
> Errico Malatesta

2. DİRENME BİÇİMLERİ

Özellikle Latin ülkelerinde devrimci sendikalizmin yükselmesiyle birlikte anarşistler de sendika hareketine daha yoğun ilgi duymaya başlamış, kendi anarşist hedeflerini devrimci-sendikalist örgütlenme ve direnme biçimleriyle birleştirerek anarko-sendikalizmi oluşturmuşlardır. Devrimci sendikacılarla birlikte anarşistler de, parlamento seçimlerine ya da hükümete katılarak ekonomik ilişkileri etkilemeyi ve reformların yapılmasını zorlayarak sağlamayı öngören sosyal demokratların stratejilerine karşı çıkmışlardır. Anarşistler ve devrimci sendikacılar mevcut düzenle bu türden uzlaşmalara girmeye kesinlikle karşıydılar. Russell'ın altını çizdiği gibi, reformcu sosyalist güçlerin ağır bastığı bir sırada: "toplumumuzun temelden başlayan bir yeniden örgütlenmeye ve düzenlemeye ihtiyacı olduğuna" dikkati çekiyorlardı. (1977,74)

Anarşistler ve sendikalistler, gerek işçi örgütlerinde gerekse yerel ve bölgesel sendikal birliklerde, kişinin, birey olarak özerk olmasını hedeflemekteydiler. Bu örgüt biçimleri sayesinde işçilerin

bilinçleri, kendi kendini belirleme ve özyönetime birlikte katılma konusunda desteklenmeliydi. Direnmeye en uygun biçimse "doğrudan eylem"di. Sendika hareketi içinde çalışma süresinin kısaltılması, işletmenin talimatlarına rağmen işçilerin kendi irade ve güçleriyle daha az çalışıp eve daha erken dönmeleri bu "eylem" kapsamına giriyordu. Sabotajlar, aranılanları teslim etmeme, fabrikatörlerin terörüne karşı terörle yanıt verme de, "doğrudan eylem" sayılıyordu. (Roller, tarihsiz) Anarko-sendikalistler fabrika işgallerini ve üretimi kendi yöntemlerinde sürdürmeyi de "doğrudan eylem" olarak anlıyorlardı. Daha yüksek ücret, daha iyi çalışma koşulları için verilen mücadele, işletme yönetimi olmaksızın da üretimin sürdürülebileceğini gösteren eylemlerle birleştirilmişti. Direnmenin tek bir merkeze bağlı olmayan bu örgütlenme biçimleri, aynı zamanda işçilerin bilinçlendirilmesine katkı olarak da değerlendirilmiştir. İşçiler bu eylemlerle aydınlatılacak, ve ademimerkeziyetçi bir biçimde örgütlenmiş, kendi kendini yöneten bir toplumun ve iktisadın devrimci hedefleri de bu arada gözler önüne serilmiş olacaktır. Anarşistler ekonomi alanının dışında da sabotaj, kaçma, işbirliğini engelleme gibi girişimlerle ve benzer yasal ve yasal olmayan eylemlerle devlet kurumlarına karşılık verilmesi doğrultusunda propaganda yapmışlardır.

Bugün de "doğrudan eylemler", bir protesto, direnme ve alternatiflerin propagandası olarak önemli bir rol oynamaktadırlar. Örneğin Almanya'nın kimi kentlerinde rastlanan ev işgalleri, askeri tesislerin engellenmesiyle gerçekleştirilen "sınırlı kural ihlalleri", nükleer santrallere karşı direnme, kamusal alanın oluşturulması için, "Greenpeace" ve "Robin Wood" gibi örgütlerin eylemleri, ya da yurttaş olarak belli insiyatifleri elde tutma girişimleri, hep "doğrudan eylem" kapsamına girmektedirler. Özellikle Almanya gibi çıkar temsilcisi kurumların büyük ölçüde hiyerarşik bir biçimde yapılanmış olduğu çok karmaşık ve bürokratik toplumlarda, yaygın bir muhalefetin, belli bir yere kanalize olma, sertliğini yitirme ve düzenle bütünleşme tehlikesinin bulunması yüzünden, bu türden "doğrudan eylemler" düşünce oluşturma ve toplumsal bilinci yönlendirme bakımından büyük bir önem taşırlar. Günümüzdeki eylem-biçimlerinin arasında rastlanan ve devlet kurumlarının tem-

silcilerini gülünç hale düşürüp inanılırlıklarını sarsmayı amaçlayan "maskara edici gerillalar"ın eylemlerinin kökeninde de anarşist fikirler ve eylem biçimleri yatmaktadır.

Devrimci sendikalistler, direnişlerini "doğrudan eylemler" üzerinde yoğunlaştırmışlar, buradan genel grevlerin patlak vereceğini, giderek düzeni toptan değiştirecek devrimci ayaklanmaların çıkabileceğini düşünmüşlerdir. Bazı anarko-sosyalistler de silahlı halk ayaklanmalarına bel bağlamıştır. Bütün bu stratejilerin başarısızlığa uğraması, devletçi sosyal reformcuların ve marksist devletçi sosyalistlerin merkeziyetçi-otoriter örgüt biçimlerinin işçi hareketi içinde ön plana çıkmasına ve ağırlık kazanmasına yol açan nedenlerden sayılırlar. Öte yandan kendiliğinden ve radikal protesto hareketlerinin ve direniş biçimlerinin devre dışı kalması, işçi hareketinin geri kalan bölümünün esneklikten uzak, uzlaşmacı ve sadece kendi güç-konumunu korumaya dönük bir kimlik edinmesine yol açtı. Bütün bunlardan özgürlükçü bir perspektif bakımından çıkartılacak sonuç, hedeflenen toplumsal dönüşümün çok çeşitlilik içeren çok boyutlu bir süreç olarak anlaşılması gerektiğidir. Bu süreçte tüm toplumsal alanların devletten arındırılması ve sosyalizasyonu yönündeki çabalar desteklenmeli ve alabildiğince çok sayıda insanın katılımıyla gerçekleşecek "doğrudan eylemler"e başvurulmalıdır.

> *"Bir masayı devirebilir, bir camı tuzla buz edebilirsiniz, ama devleti böyle tuzla buz edilebilecek bir nesne ya da fetiş gibi görenler, düşünmeden, boş konuşmaktadırlar."*
> Gustav Landauer

3. ANARŞİST KURAMLARDAN TÜRETİLEBİLECEK ÖZGÜRLÜKÇÜ DÖNÜŞTÜRME TASARIMLARI

Devlet eleştirisinin de ötesine geçerek kendilerine özgü birer toplum anlayışı geliştiren Proudhon ve Landauer gibi anarşistlerde devrimci yoldan yıkma stratejisine yöneltilmiş eleştiri, devrimin değil de sadece gelişmiş toplumsal yapıların devleti gereksizleştireceği, aksi halde yıkmanın bir işe yaramayacağı anlayışına dayanır. Hedef alınan gelişmiş yapılı toplum, teklerin ve öbeklerin ser-

best anlaşmalarının ve "birliklerinin" ürünü olacak, ama hiçbir şekilde hazırlıksız, aniden, devrimci bir sıçramayla gerçekleşmeyecektir.[4] Yerine bir şey koymadan devlet ortadan kaldırılamaz.

Anarşist kuramlardan yola çıkarak kurgulayacağımız toplum kavramı, sosyalizmin toplumu örgütlemeyi kendi önüne görev olarak koymasını eleştirdiği kadar sosyalist ve anarşist yeni bir çağı ancak geçmişle ilişkileri yeterince net ve kararlı bir şekilde koparabilen bir devrimin başlatabileceği sanısına da karşı çıkar.

Devrimci bütünsel yıkma ve kurma anlayışının reddi, "devrimci hedefleri" gözden uzak tutmadan yeni toplumun eskisinin içinde hazırlanabileceği varsayımının sonucu olduğu gibi, tek kezlik bir devrimin bir işe yaramayacağı gerekçesiyle bir yana bırakılıp eski toplumun ağır ağır yeni, amaçlanan topluma dönüştürülmesi gerektiği anlayışından da kaynaklanır.

a) Yeni toplumun eskisi içinde hazırlanması

Birkaçının adını vermek gerekirse, Rocker, Mühsam, Kropotkin ve Malatesta, bir devrimin zorunluluğu kadar, devrim sonrası toplumun, eski toplum içinde hazırlanmasının önemini ve kaçınılmazlığını da vurgularlar. Örneğin Rocker "tek başına her şeyi halleden ve yeryüzünde cenneti kuracak olan devrimin kudretine duyulan hayranlık ve inanca" karşı çıkar: "Devrimin her şeyi kendiliğinden getireceği ve yapılması gereken şeyin sadece kitlelerin insiyatifine ve kendiliğinden eylemlerine güvenmek olduğu görüşü, onca acı deneyimden sonra beni artık hiç etkilemiyor." (1980 cilt I, 99) Yeni örgütlenme yapılarının kuramsal ilkelerine dayanmayan, halkın çıkarlarını es geçen ve insanların düşünce ve duygularını işin içine katamayan devrimler, Rocker'e göre, "eski engeller"in karşısına yeni yaşama olanakları çıkartarak onları yapıcı bir yoldan bertaraf etmeyi başaramamışlar ve böylelikle ortaya çıkan güvensizlik ve endişeler, otoriter güçlerin yerleşmesine yol açmıştır. (Rocker 1980, cilt I, 99)

Egemenlerin kendi çıkarları için eski "otoriteyi" yeniden tesis ettikleri Fransız Devriminin ardından gelişen olaylarla ilintili olarak Kropotkin yeni toplumun hazırlanmasını tavsiye eder: "Birara-

da yaşama alışkanlıklarının değerli ağı" "birarada yaşamanın töreleri" ve "birarada yaşama kurumları"nın korunması ve "biraradalık duygusunun" sürdürülmesi gerekir. (1983, 96)

Kısacası Kropotkin devrimden, ardından yeni bir inşanın başladığı topyekün bir yıkma edimini anlamaz. Geleceğin toplumu, karşılıklı yardımlaşmanın ve biraradalık duygusunun zemini üzerinde geliştirilecek yeni yapıların eseri olacaktır.

Bunun ne kadar zorunlu olduğunu, devrim İspanyasındaki tarihsel deneyimler ispatlamaktadır: İspanyol anarşistleri gelişmiş ve birbirleriyle ağ gibi ilintilenmiş örgütlerinin yardımıyla, birçok işletmeyi toplumsallaştırmış ve üretimi sürdürmeyi başarmışlardır. Yeni topluma hazırlama talepleri çerçevesinde anarşistler üretim ve tüketim kooperatifleri organizasyonlarının temellerini atmışlardır. Bu strateji "kapitalizmi terk etmek", bu terk edilen serbest alanlarda merkeziyetçi olmayan kendi kendine örgütlenmelerle anarşist toplumu/sosyalizmi inşaya girişmek, serbest alanları genişletmek ve bu yoldan *daha az devlet daha çok toplumu* hayata geçirmek stratejilerinden ayrılmaz.

b) "...Kapitalizmin dışına çıkmak..."

Kimi anarşistler daha iyi bir hayat tasarımlarını hemen orada, mevcut koşullar içinde hayata geçirmeyi savunmuşlardır. Bu, "devletçi kapitalist yapıların dışında", "anarşist adalarda", "sistemin kuytularında", yerleşim kooperatifleri birliklerinde ya da üretim-tüketim kooperatiflerinde adım adım gerçekleşmelidir. Kimi anarşistler mevcut olanın karşısına çıkardıkları bu türden alternatiflerle devlet ve kapitalizmle "rekabet etmeyi" amaçlamışlardır. Bu türden organizasyon biçimleri, Landauer'in söylediği gibi, sistemin tümünü daha önce devrimle parçalamadan, "kapitalizmi terk etmeyi" mümkün kılarlar: " Olanaklar ölçüsünde kapitalizmin dışına çıkmak istiyoruz; sosyalist köyler kurmak istiyoruz; tarımsal çalışma ile sanayideki çalışmayı birleştirmek istiyoruz. ...ve çok geçmeden yeni sosyal pazarımız üzerinden takas yapmak istiyoruz." (1977, 109)

Landauer ve onunla birlikte başka anarşistler kapitalizmi terk

etmeyi o zamanki yerleşim hareketleriyle bütünleştirmeyi amaçlamışlar, bu yerleşim hareketlerini-birbirleriyle işbirliği yapan öteki yerleşimlerin kurulmasını desteklemeyi ve nihayet devletçi-kapitalist organizasyon biçimlerini sürüp atmak için-yaygınlaştırmayı hedefleyen geniş topluluk yerleşim biçimlerinin oluşumuyla ilintili görmüşlerdir. Landauer sosyalizmin inşasına "başlama"yı kentlerde de üretim ve tüketim kooperatiflerinin kurulmasıyla ve topluluk düzleminde yardımlaşmanın öteki biçimlerinin hayata geçirilmesiyle ilintiler.

Önceleri, özellikle silahlı halk ayaklanmalarında, genel grevlerde, fabrika işgallerinde bir değiştirmenin ilk adımlarını bulan Malatesta, "Fikirlerimizin onay bulduğu yerler... anarşist topluluklar olarak yapılaşmalıdırlar... başka yerlerle serbest ilişkiler kurmalı ve kendilerine özgü bir yaşama tarzının peşinde olmalıdırlar" der. (Aktaran Fabbri 1977, 11)

Sosyalist-anarşist adalar kurarak ve bunları yaygınlaştırarak kısmen de olsa [büyük dönüşümleri beklemeden] özgür durum ve ortamları "kendi kendine gerçekleştirme denemeleri"; devrimci tek cephe stratejilerinin ve tekboyutlu devletçi-reform reçetelerinin apaçık başarısızlığa uğramalarının ardından ve özellikle 19. ve 20. yüzyılın yerleşme hareketleri büyük ölçüde unutulup gittikten sonra, 60'lı yıllarda ABD'de yeni tür bir yerleşme hareketi olarak ortaya çıkmış; ayrıca Avrupa'daki "alternatif hareket" içinde "sistemin kuytu köşelerinde" alternatif yaşama biçimleri ve "alternatif bir ekonomi" (hatta karşı-ekonomi) için serbest bölgeler kurma stratejisinde önem kazanmışlardır.

Ne devletin ne de kapitalizmin bu türden karşı ya da alternatif toplumsal alanların ve ekonomilerin rekabetiyle çökertilmesi "olanağı bulunduğundan", yerleşik toplumsal-kapitalist yapıların dışına bu türden çıkma girişimleri ve ademimerkeziyetçi, özyönetimli "alternatif birimlerin" inşası, ancak kısmi bir [dönüştürme] stratejisi olarak anlam taşıyabilir. Mevcut yapıdan "dışarıya çıkarak" onu terk ederek ve yeni örgütlenmelere giderek gerçi "daha çok toplum" taleplerine yanıt verilebilir, ama merkeziyetçi olmayan, kendi kendini düzenleyen ve yöneten bir toplum oluşturma amaçları bakımından, devletçi-kapitalist alanın tümünün birden toplumsallaştı-

rılması için uğraşmak şarttır. Değişik yollardan ve gerekli araçlara başvurularak olabildiğince fazla toplumsal alanda toplumsal-yapısal dönüşümler gerçekleştirmeyi hedefleyen bir stratejinin, devletin toplumsallaştırılmasının özgürlükçü boyutunun hayata geçmesi bakımından büyük önem taşıdığı kesindir.

Anarşist kuramların içinden özgürlükçü bir toplumsallaştırma perspektifi çıkartabilmenin koşulu, birçok anarşistin "olumsuz devlet saplantısını" dikkate almamayı, devleti anonim bir güç, homojen bir kurum ya da "sistem" olarak algılamamayı ve –en belirgin şeklini Landauer'de bulduğumuz gibi –devleti insanlar arası bir ilişki gibi yorumlamayı zorunlu kılar. Bu anlayışa göre, devletin öylece parçalanıp çökertilmesi söz konusu olamaz. "İnsanlar birbirleriyle başka ilişkiler kurarak, birbirlerine farklı davranarak, bunu gereksizleştirirler. Mutlak tek erk, ben devletim diyebiliyordu; mutlak devletin içinde kendi kendimizi hapsetmiş olan bizler, hakikati ayrımsamak ve kabul etmek zorundayız: biz devletiz ya da devlet biziz ve başka bir şey olmadığımız sürece, insanın gerçek bir topluluğu ve toplumu anlamındaki kurumları sağlayamadığımız sürece, bu olarak kalacağız." (1977, 53)

Devlet kavramının insanlar arasındaki somut ilişkilere indirgenmesi, daha doğrusu bu ilişkilerde yoğunlaştırılması, belli muhataplara yönelik bir abartmanın da belirtilerini taşımaktadır. Örneğin, ele geçirilmesi durumunda devletin tahakkümcü karakterini de yitireceğini ileri süren devletçi sosyalistleri, ayrıca da devletin yıkılması için cepheci-devrimci bir stratejiden yana olan anarşizm içindeki kimi akımları düşündüğümüzde, bu vurgulamanın muhatapları da belli olmaktadır. Gerçi Max Weber örneğinde olduğu gibi, modern devletin tanımlayıcı özelliği, "aklıbaşında bir düzenle", yönetici kurum ve kurmaylarla, güç-iktidar tekelinin ayakta kalmasını sağlayan "siyasal bir kuruluş ve kurumlar işletmesini" temsil etmesidir. (1972, 28) Ama devletin- "insanlar arası ilişki" olarak kavramak istenmesiyle ortaya çıkan bakış açısı değişikliği, tahakkümcü yapıların insanlara aşılandığını, insanlar arası ilişkileri belirlediklerini ve [yalnızca devlet kurumlarınca değil, aynı zamanda bireylerce de] yeniden üretildiklerini anlamamızı sağlayacaktır. Böyle bir saptama, devlet mitosuna da karşı çıkar: Devlet öyle kapsamı kav-

ranamayacak, anonim bir şey olmayıp insanlar arasındaki birçok ilişkiyi "zorla kuran", böylelikle de insanlara belli bir davranışı zorla dayatan kurumlardan oluşmuştur.

İşin bu yanı gene sosyalizmin/anarşizmin kurulması için [devrimi beklemeksizin] hemen işe "başlama"nın haklılığını öne çıkartıyor. Çünkü (Landauer'de "voluntarizm" belirtisi olarak eleştirilen yandı bu) devlet, insanların birbirlerine farklı davranmaya başladıkları her yerde bitecektir. Günümüzde "bireysel, özel davranışların" değiştirilmesinin de bu bağlamda [farklı davranışlar olarak] siyasal bir önem taşıdıklarını vurgulayan anlayış bu çerçeveye girer; ayrıca alternatif fabrika ve işletmelerde, kendi kendine yardımlaşma gruplarında ve kooperatiflerde tahakkümcü yanı zayıf organizasyonlar aracılığıyla toplumsal değişimler gerçekleştirmek bu anlamda önem kazanmaktadır.

c) "...Devleti toplumun içinde emerek eritmek..."

Proudhon da sömürüye dayanmayan özgürlükçü üretim ve dağıtım biçimlerinin organizasyonuna "eski" toplumun içinde başlayarak tıpkı Landauer gibi, "eski" yapının yerine adım adım yenisini geçirmeyi öngörür. Bu amaçla alternatif bankaların ve mübadele merkezlerinin kurulmasını önermiştir. Buralarda "mutualizm" ilkesine göre karşılıklı krediler sağlanacak, ürünler takas edilecek ve üretimi dengeleyici organizasyonlar oluşturulacak, böylece doğacak olan kooperatifçi sosyalist ekonominin, kapitalist pazar ile bağlarını yavaş yavaş koparması mümkün olacaktır. Bu yeni organizasyon biçimlerinin eskileriyle rekabete girişip bunları adım adım geriletmeleri, sonunda da alternatif bir ekonominin içinde emmeleri öngörülür. Öyleyse, "daha çok toplum" anlayışı doğrultusunda yapılaşmış bir ekonomi, Proudhon ve Landauer'de bir kopuştan geçer ve yeni organizasyonların bu kopuşla paralel gerçekleştirilmelerini gerektirir. "Yeni dünyanın pozitif fenomenleri, hemen hemen farkına varılmaksızın bu geçiş durumunun içine doğru kayacak ve eski dünyayı gitgide çözüp dağıtacaklardır." (Heinz 1956, 37)

Kapitalizmin dışına çıkabilmek için (devrimi beklemeden) bir-

yandan yavaş yavaş sosyalist-anarşist bir ekonomiyi de organize etme anlayışı, devleti toplumun kimi alanlarında gerileterek toplumu *devletsizleştirme* taleplerine de uygun düşmektedir. Bizce, "daha az devlet daha çok toplum" tezimiz bakımından anarşist düşüncenin içindeki-mevcut kapitalist, devletçi-tahakkümcü yapıyı dönüştürerek *toplumsallaştırmayı* hedefleyen-düşünceler ilginçtir. Proudhon "daha az devlet daha çok toplum"un, devletin ve kapitalist ekonominin doğrudan toplumsallaştırılması, ademimerkezileştirme, katılım ve özyönetim olanaklarının yaygınlaştırılmasıyla nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin düşünceler ileri sürer. "Devlet toplum içinde emilerek eritilecektir." "Siyasal açıdan devrimin hedefi, devleti toplumun içinde emerek eritmektir, yani devlet aygıtının her türlü otoritesinin ve baskısının son bulmasını sağlamaktır." (Nettlau'ya göre, tarihsiz, cilt I, 145)

Proudhon'da toplumsal bir dönüşüme yönelik çok boyutlu önerilere rastlıyoruz. Direnmenin ve işçi mücadelesinin çeşitli biçimlerinin sürdürülmesinin yanı sıra, kapitalizmin dışına çıkılmasını ve kooperatifçi-yardımlaşmacı organizasyonların hayata geçirilmelerini ister. Gene bu bağlamda devletçi-kurumsal etki alanının geriletilerek *toplumun devletsizleştirilmesi* talebini öne sürer. Kapitalist ekonominin ve *devletin toplumsallaştırılmasından* yanadır Proudhon.

Anarşist kuramlarda toplumsallaştırma ve daha çok toplum anlayışları, anarşizmin "toplum" kavramının kendine özgü içeriğiyle ilintili olarak hep "tabandan [aşağıdan] yukarıya" doğru örgütlenmiş, tahakkümden arındırılmış sosyalist bir toplum anlayışıyla bütünleşirler. Bu sosyalist-anarşist toplum, çeşitlilikleri ve farklılıkları içeren yapısıyla, farklı, değişik bağlarla, ittifak ve birleşmelerle, uzlaşma, anlaşma ve sözleşmelerle, kooperatif birlikleri ve kültürel bağlarla belirlenmiş bir toplumdur. Landauer bu bağlamda toplumu "katmanlaşmış" ya da "topik" bir toplum diye tanımlar. Buber de Landauer'e katılarak, "yapılaşmış" bir toplumdan söz eder.

Günümüzün sanayi toplumları bakımından bu toplum ve toplumsallaştırma anlayışının önem taşımasının nedeni, bu toplumların günümüzdeki aynılaştırma, adsızlaştırma ve bireyleri birbirlerinden yalıtıp tek başına bırakma süreçlerine bilinçli olarak karşı

koymaları ve kişiyi sosyal dokunun içine iade edecek yapıların hayata geçirilmesini öngörmeleridir. Dolayısıyla tek tek bireylerin birbaşlarına kudretli devlet karşısında çaresiz kalmalarını önlemeyi amaçladıkları gibi, sosyal alanın devletsizleştirilme girişimlerinin artmasına ve uzmanlaşma yüzünden geniş kitlelerin işe yaramaz hale gelmesine karşı koyacak ademimerkeziyetçi, özyönetimci, sosyal devletçi kurum ve yapıları toplumsallaştıracak önerileri ortaya koyan anlayışlar, gene anarşizmin toplum kavramından türetilebilirler. Ayrıca ademimerkezileştirme ve kendi kendini yönetme boyutunun yapıcı bir nitelik taşıması ve toplumsallaştırma denince, devletin karar verme yetki ve imtiyazlarının yanı sıra, üretim araçlarının da onların muhataplarınca ya da muhataplarının temsilcilerince devralınması kastedildiğinden, anarşizmin toplum ya da toplumsallaştırma anlayışları ayrı bir önem taşırlar.

Bütün bunlardan sonra bir saptama daha yapmamız gerekiyor: Tahakkümcü-kapitalist toplumu yapısal dönüşüme uğratmayı öngören düşünce ve önerilerin, bu toplum biçimine tek cepheden yönelen bir dönüştürme stratejisi yerine çok boyutlu stratejiler önerdiklerini unutmamamız gerekir. Bu özellikleriyle de bu stratejiler, gerek ekonomik sömürünün, gerek siyasal baskının gerekse de kadın ile erkek arasında olduğu gibi ya da tahakkümün başka alanlarında karşılaştığımız türden tahakkümcü insan ilişkilerinin yalnızca tek bir nedene ya da "temel"' bir çelişkiye indirgenebileceği yolundaki anlayışı da dışlar. Dolayısıyla da tahakkümün çeşitli biçimleri nerede ortaya çıkıyorlarsa onlarla orada mücadele etmek gerektiğini mantıksal bir sonuç olarak karşımıza koyarlar. Siyasal, ekonomik ve sosyal ilişkiler, tahakkümcü araçların yeni toplumun inşasına elverişli olmadıklarını söyleyen anarşist ilke ile çelişmediği ölçüde, başarı vaat eden araçlarla ve somut durumlar göz önünde tutularak değiştirilmelidirler.

Bütün toplumsal alanları parça parça biraraya getirip birleştiren çokboyutlu dönüştürme stratejilerinin çerçevesi içinde çeşitli ve değişik direnme ve protesto yollarına başvurulabilir. Bu bağlamda anarşistlerce ve devrimci sendikalistlerce propagandası yapılan– iflaslarda işletmeye el koyma, konut işgalleri ve otoritelerin gerçek yüzlerini açığa çıkartıcı eylemler gibi– "doğrudan eylemler"in gü-

nümüzde sistemsel bir önem taşıdıklarına hiç kuşku yoktur. Toplumun dönüştürülmesine yönelik bu türden çokboyutlu, cepheci olmayan stratejilere dayanarak, anarşizmin tahakkümden arındırılmış bir toplum idealini ve tasarımını günümüzün yüksek düzeyde karmaşıklaşmış sanayi toplumlarıyla ilintilemek mümkündür. Her şeyi kökünden değiştirici devrimci bir yıkım fikri bir yana bırakılsa bile bu durumda ütopik toplum tasarımları ile toplumsal gerçekliği birbirine bağlama olanağı vardır.

Oysa dönüştürmeye yönelik bu özgürlükçü perspektif olmaksızın somut toplum projeleri anarşizmin devlete ve tahakküme yönelttiği eleştirinin salt bir gösterimsel açıklaması (illüstrasyonu) olmaktan öteye geçemezler. Ama işte daha önce de altını çizdiğimiz gibi, bu özgürlükçü perspektiflerin çerçevesi içinde gerçekleştirilen radikal eleştiriyle birlikte anarşizmin toplum ideali, devletsizleştirmeyi, ademimerkezileşmeyi ve kendi kendine [kendi kendini] yönetmeyi hedef aldığı ölçüde, anarşizmin önerileri, demokrasi ve sosyalizm anlayışlarının da ötesinde yepyeni bir önem ve işlev kazanırlar.

> *"Bulutlar ardındaki bir gelecek için onca yılı kaldırıp atmaya ya da, 'günün birinde durumumuz daha iyi olacak' vaadine kapılarak, —herhalde bir kez yaşayacağımıza göre —bekleyip yok olmaya pek de hevesli değiliz."*
>
> Hans Peter Duerr

4. GÜNÜMÜZDEKİ ÖZGÜRLÜKÇÜ EĞİLİMLER VE PERSPEKTİFLER

İkide birde anarşizmin öldüğü ilan edilip duruluyor. Anarşizmin karşıtları, onun siyasal mefta olduğunu ve etkisini yitirdiğini, kuramsal olarak yetersizliğini göstermiş bulunduğunu ve hedeflerinin sanayi öncesi toplumlara yönelik olduğunu ileri sürüp duruyorlar. Gerçekten de anarşizm bir hareket olarak hemen hemen yok olup gitmiştir; siyasal bir kuram olarak neredeyse hiç algılanmamakta ya da bir sol radikalizm olarak çarpıtılmış olmaktan kurtulamamaktadır. Anarşizmin rakibi olan devletçi sosyalizm – hem marksist-leninistler hem de ılımlı sosyal demokratlar – tarih platformun-

da etkili olup öne çıkmış, ama anarşistlerin daha bundan yüz yıl önce doğru tahmin ettikleri gibi, amaç ve hedeflerin çok çok gerisine düşmüşlerdir. "Proletarya diktatörlüğü", tahakkümden arındırılmış komünist bir toplumun içinde eriyip gitmek yerine, katı, canlılığını yitirmiş totaliter bir rejimin temellerini atmıştır. Sosyal demokratlar, kararları merkezileştirme tutumlarıyla ve devlet saplantıları yüzünden siyasal gerçeklerin kendilerini "sollamalarını" önleyememişler ve bugün, bireysel, siyasal-sosyal özgürleşmenin ekonomik ve toplumsal özgürleşme ile bütünleştirilmesi ve ekolojik ihtiyaçlara karşılık vermesi yolunda perspektifler geliştirmekten ve bunları hayata geçirmekten aciz kalmışlardır. Geleneksel devletçi sosyalist sol, kendini meşru kılma ve haklı gösterme konusunda büyük bir bunalıma batmış durumdadır. Bu solun kuramsal düşünceleri zemininde kalarak günümüzde gerçekleşen toplumsal değişme süreçlerini doğru dürüst kavramak olanaksızdır.

Yeni sosyal hareketler alanı içinde anarşizmin kimi uğraklarının yeniden canlılık kazandığı gözlemlenmektedir. Bugün ademimerkeziyetçi kendi kendine örgütlenmenin çok değişik ve çeşitli biçimlerinin yanı sıra kooperatifçi özyönetimler, siyasal kültürler ve direnme biçimleri, ortalıkta kol gezmektedirler. Bunları bugüne kadar ağır basan "sol" devletçilik ile uyumlamak olanaksız olmasına karşın, anarşizmin geleneğinden çıkartacağımız kuramlar ile ilintilemek mümkündür. Yerleşik organizasyonların dışında, cemiyetler, kulüpler, yurttaşların insiyatifini öne çıkartan organizasyonlar, ya da katılımı ve birlikte belirlemeyi sağlayan kurullar biçiminde çıkar temsilcilikleri gelişmekte, bunların sayesinde tekler yalıtılmış bir biçimde devlet kurumlarının insafına terk edilmekten kurtulmaktadırlar. Sosyal yardımlaşma grupları, alternatif projeler ya da dayanışmacı örgütlenmenin değişik biçimleri boy vermekte, bunlar gerek yaşamanın gerekse de çalışmanın yepyeni niteliklerinin ilk filizlerini temsil etmektedirler. Bu yeni toplumsal hareketlerin oluşturduğu eğilimlerin alanı içinde ekonomik alanda "devlet ya da pazar", sosyal alanda "devletleştirme ya da özelleştirme", toplumun yapısal dönüştürülmesi alanında "sistemi dengeleyip sağlamlaştırıcı reformlar ya da sistemi parçalayıcı devrim" alternatifleri, hiç değilse birer ilk adım olarak pratikte hayata geçmiş du-

rumdadırlar. Kararlı ve anarşizmin amaçlarına bağlı bir eleştiriden ve anarşizmden türetilecek özgürlükçü perspektiflerden yola çıkarak, daha önce söylediğimiz gibi, bu henüz filiz halindeki eğilimlerin arkasını getirmek ve onları kuramsal düzlemde kavramak mümkündür. Sözgelimi özgürlükçü bir perspektif, sosyal devletin, sosyal kendi kendine yardımlaşma boyutuyla tamamlanması anlamına gelmeyip, onun toplumsallaştırması demektir. Böyle bir perspektif sadece ekonominin, işletmelerin, okulların ve öteki toplum alanlarının katılımcı bir yoldan belirlenmesi ve yönetilmesi anlamına gelmeyip, bu kurumlara muhatap olanların ademimerkeziyetçi özyönetimi ve kendi kendilerini belirleme etkinliklerini hayata geçirmeleri anlamına gelir. Özgürlükçü perspektif, devletin bireylere müdahale etme ve onların hayatlarını belirleme olanaklarını yasalarla düzenlemek anlamına gelmeyip, doğrudan bireysel özerkliği hedef alır; yani zorunlu eğitim ve askerlik gibi devlet müdahalesi anlamına gelecek yaptırımlara karşı çıkar.

Demek ki özgürlükçü perspektifler "oyla belirlenen çoğunluk ilkesine dayalı demokrasi"nin işlerlik kazanmasını hedeflemeyip, kararlar alma yetki ve imtiyazlarını merkezi ve hiyerarşik bir mekanizmanın eseri olmaktan çıkartıp, mümkün olduğunca kendi kendine yönetimle idare edilen yerel ve bölgesel alanların kurulmasını amaçlarlar. Bölgelerarası alanların ilişkilerini koordine etmek için gerekli olduğunda bölgelerüstü temsili organlar oluşturulsa bile, bunların yetki ve imtiyazlarını elden geldiğince daraltarak, bireylerin kendi çıkarlarını etkin bir katılımla doğrudan belirlemelerine olanak tanımayı öngörürler. Anarşizmin kuram ve düşüncelerinden türetilen özgürlükçü ekonomik perspektifin ekoloji açısından da önem taşıdığını görüyoruz. Ekoloji alanında alınması gereken önlemler – aynen ekonomi alanındaki gelişmelerde olması gerektiği gibi – siyasal ve sosyal özgürleşme hedeflerini gözardı etmemeli; ekoloji konusunda başvurulacak tedbirler, devletçi-otoriter egemenliği meşrulaştırıcı ideolojik bir gerekçeye dönüştürülmemelidirler.

Anarşistler, marksistlerin stratejilerinde, geleceğe "aşırı ayrıcalık" tanınmış olmasını ve içinde yaşanan anın, geleceğe bağımlı kılınarak gözden çıkartılmasını kabul etmezler. Anarşistlere göre,

sırf gelecekteki kuşakların yaşayacakları varsayılan ve umut edilen tahakkümsüz-baskısız bir ideal toplumun yüz suyu hürmetine "bugün" uygulanan baskı ve sömürünün meşrulaştırılmak istenmesi olacak iş değildir. Bu düşünceye karşı çıkan marksistler de, anarşistlerin geleceği bekleyemeyecek kadar "devrim konusunda sabırsız" olduklarını söylemekte ve anarşistleri "her şeyin hemen şimdi olmasını" istemek aceleciliğiyle suçlamaktadırlar. (Harich 1969, 71)[5] Anarşistlerin sabırsızlıklarına yönelik bu eleştiriler, kimi anarşistlerin savundukları, bütün bir sistemi, aniden, tek bir darbeyle kendiliğinden devirme düşüncesine olduğu kadar, onların devrimin hemen ardından ortaya çıkan diktacı aşamaları, geçiş sürecinin zorunluluğu olarak kabul etmek istememelerine de vurmaktadır. Marksist kanattan gelen bu eleştirinin kimi anarşistlerin konumunu doğru yansıttığı inkâr edilemez.

Gelgelelim daha önce de değindiğimiz gibi, anarşist düşünce geleneğinin içinde toplumun dönüştürülmesini yavaş yavaş gerçekleştirmeyi öngören, cephecilikten uzak çok boyutlu dönüştürme stratejileri de mevcut olduğundan, bu "devrim sabırsızlığı" suçlamasını bir bakıma ters çevirmek de mümkündür. Gerek "sistemin kıyı bucak köşelerine ve kuytuluklarına" geri çekilerek buralarda oluşturulacak özerk alanları yeniden organize ederek, gerekse de tahakkümcü-kapitalist, devletçi yapıları [devrimi beklemeden] eski sistemin içindeyken *toplumsallaştırarak* mevcut yapıyı bir an önce dönüştürmek istemek ve bu bağlamda sabırsızlık göstermek de, bu alanda ilk adımları atma isteğini yansıtır ve değiştirme stratejisinin önemli bir yanını oluşturur. Bu anlamda anarşistler, marksistlerin durmadan propagandasını yaptıkları bir anlayışı –gerek ideallerin gerçekleşmesini gerekse içinde yaşanılan anda daha iyi bir hayat kurma taleplerinin hayata geçirilmesini reform ya da devrim süreçlerinin sonuna ertelememiz gerektiği anlayışını—geri çevirip, sabrın uzak ve belirsiz bir gelecekte kurtuluş umudu anlamına gelmesini eleştirirler ve değiştirmelere mevcut toplumun içinde hemen başlanabileceğini söylerler. Tarih felsefesi anlamındaki bir kaderciliğe karşı çıkan anarşistler, bugünün kuşaklarının yarınki kuşakların kurtarıcı araçları durumuna düşürülmesine itiraz etmektedirler.

DİPNOTLAR

Aşağıdaki dipnotlardan bazılarının metin içerisindeki yeri belli değildir. Orjinal metinden ileri gelen bu aksaklığı gidermek için yaptığımız başvurulara "Fischer Taschenbuch Verlag" malesef cevap vermemiştir. Bu nedenle, dipnotları okumayı kolaylaştırmak için sayfa altlarına koymayı yeğlememize rağmen bu kitapta sona koymak zorunda kaldık. Bilgilerinize sunulur...

Ayrıntı Yayınları

I. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) "Ökolibertär"ler kuruluş bildirgesinin eleştirisi, özellikle de "libertär" sözcüğünün yanlış kullanılması konusunda bkz. Cantzen (1984 *c*).

2) Liberalizmi açıklamak için kullanılan ve ister istemez birbirinden farklılaşmış anlayış ve görüşler, anarşizmin kimi akımlarının Liberalizm ile eleştirel bir hesaplaşma sürecinin sonucunda ortaya çıkmış oldukları gerçeğini gözden uzak tutmamıza yol açmamalıdır. Ayrıca siyasal liberalizmin ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin katkısı da unutulmamalıdır.

3) Bu türden "yuvarlak hesap" anlayışlarda anarşizmin bazı sosyal demokrat temsilcilerin görüşlerine olan yakınlıkları dikkate alınmıştır.

4) Klasik Yunan'da "demokrasi" özgür *erkeğin* özgür olmayan kitleler üzerindeki tahakkümü demekti. Bu kavram günümüzde gerek Doğu'da gerekse de Batı'da gerçek tahakkümü gizlemek için kullanılmaktadır. "Kendi [hayatını] kendi belirleme", bize politik bir ideal olarak [demokrasiden] daha elverişli ve istismara daha az yatkın görünüyor.

5. Anarşizm kavramının tarihi gelişimi konusunda Ludz'da eksiksiz bir çalışma buluyoruz (1972); kavrama anarşist açıdan bakan ve kavramın kapsamını genişleten düşünceler Landauer'de karşımıza çıkıyor (1978). Dericum, anarşizmi terörizm olarak karalama çabalarına ve anarşizmin şiddetsizlik idealine dair açıklamalar getiriyor (1980).

II. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1. Anti-otoriter ve anarşist fikirler 68 öğrenci olayları sırasında yeniden dikkatleri üzerinde toplamışlardır. Ancak anarşizm, özgün anarşist yazılardan yola çıkılarak değerlendirildiği yerde, ya devletçi sosyalistlerin yerleşik komünist partileri-

nin Marksizm anlayışını düzeltmek ya da reel sosyalizmi eleştirmek için kullanılmıştır. Bu indirgeme yüzünden, anarşizmin fikirleri çarçabuk geleneksel sol örgütlenmelerle bütünleştirilebilmiş, böylelikle de asıl etkili olabilecek yanları açığa çıkmamıştır. Bu dönemlerde, kendi özgürlükçü düşüncelerini, marksistlerin otoriter komünizmi ve bilimsel sosyalizmi karşısına koyup dikkati üzerine çekmeye çalışmayan tek bir anarşist grup yoktu. (Souchy, Borries, 1970)

2. "Hayatın devam edebilmesi" konusuyla ilişkili bazı kitap ve yazarların adını burada sayabiliriz: Amery, Natur als Politik (1980); Eppler, *Ende oder Wende* (1979); *Wege aus der Gefahr* (1981); Fromm, *Haben oder Sein* (1980) [Sahip Olmak ya da Olmak, Çev.: A. Arıtan, Arıtan Y. 1991]; Gorz, *Wege ins Paradies* (1983) [Cennetin Yolları, Çev: Turhan Ilgaz, Afa Y. 1985]; Huber, *Die verlorene Unschuld der Ökologie* (1982); Robertson, *Die lebens werte Alternative* (1979); Scherer, Vilmar (yayına haz.), Ein alternatives Sozialismuskonzept. Perspektiven des Ökosozialismus (1984); Strasser/Traube, Die Zukunft des Fortschritts (1981)

3. Bu sorunu Jung "*Der Atomstaat*" kitabında çok net bir biçimde gözümüzün önüne seriyor. (1977); Traube de, "*Müssen wir umschalten? Von den politischen Grenzen der Technik* (1978) adlı kitabında aynı şeyi yapıyor.

4. Bu bağlamda, sözgelimi Alman SDP'nin "Temel değerler komisyonu"nun yayınlarının (Eppler 1984) yanı sıra, T. Meyer'in yayınladığı "*Grundwerte und Gesellschaftsreform*" başlıklı derlemeyi ve Gorz'un (1981, 1983); Amery'in (1980), Illich'in (1980) vb.nin, ekolojiyi göz ardı etmeyen alternatif projelerini ve reform önerilerini anımsatmak gerekir.

5. Bu bilimsel araştırmaların üçüne burada dikkati çekmek istiyorum. Bigler'in *Der libertäre Sozialismus in der Westschweiz* (1967) kitabı. Alman anarkosendikalist hareketi, Vogel'in *Der deutsche Anarcho-Syndikalismus* (1977) kitabında tüm ayrıntılarıyla inceleniyor. Ve, bildiğim kadarıyla Plate'nin henüz yayınlanmamış olan tez çalışması "*Studie zur antiautoritären Arbeiterbewegung*" (1978) de bu bağlamda anılabilir.

6. Sorunu anarşist açıdan ele alan ve anarşizmin "yapıcı ve kurucu" çalışmalarının altını çizen, Leval'in Das libertäre Spanien (1976) kitabı; Anarşizm ile Marksizm arasındaki ideolojik farklılıklar, Bernecker'in yayına hazırladığı Kollektivismus und Freiheit (1980) adlı kaynakçada da. gözler önüne seriliyor. Souchy (1975), Orwell (1975) ve Enzensberger (1981) bu dönemin olaylarını son derece canlı bir şekilde göz önüne seriyorlar.

7. Rus Devrimini özgürlükçü bir anlayışla kaleme alan tarih yazımı Volin'in, Die unbekannte Revolution. (cilt I-III, 1974) Anarşist yönelimli Arschinoff'un, Geschichte der Machno-Bewegung (1974) özel olarak ele alınır; Anarşizm, konseyler hareketi ve Rus kooperatif geleneğini Rothe, Der russiche Anarchismus und die Rätebewegung (1978) kitabında inceliyor.

8. Anarşist düşünceyi, anarşist zihniyeti ve anarşist hareketleri daha iyi kavrayabilmek için, bazı anarşistlerin otobiyografilerine başvurabiliriz: Kropotkin (1973, ne yazık ki kısaltılmış); Goldman (1978); Mühsam (1977), Rocker (kısaltılmış); Souchy (1977).

9."Anti otoriter", "Anarşist" ve "sendikalist" terimleri arasındaki gerek örgütlenme, toplumu yapılaştırıp düzenleme gerekse, siyasal anlayış bakamından ifade edilen farklılıklar sadece bu terimleri işçi hareketi ile ilintileyerek anlaşılabilir. Marksist yandaşlarının ağır bastığı "Enternasyonal"de, "Genel Kurulun" merkezi bir güç haline gelip tüm imtiyaz ve yetkileri tekelinde toplamasına karşı çıkan federalist bir yapılaşmayı savunanlar kendilerine "anti-otoriter"ler dediler. Bakunin gibi bazı anarşistler de bu anti-otoriter akımın içinde yer alıyorlardı. Anti-otoriter akımın tabanını Latin ülkeleri oluşturuyordu. 1872'de anti otoriter hareket parçalanınca, 1890'dan başlayarak sendikalar ortaya çıktı. Sendikaların örgütlenme biçimleri anti-otoriter ve anarşist anlayışa uygundu. Sendikaların içinde anarşistler de örgütlenmişlerdi. Anarşizmin temel dogması olan devlet aygıtının parçalanması hedefi, sendikalizmin temel öğelerinden biri olarak yorumlanamaz; ama "devrimci sendikalizmin" hedeflerinden biridir. Sendikalizmin, parlamentarizme uzak durması da anarşist özelliklerinden birini yansıtır. Anarşistler 1872'den başlayarak sendikalar içindeki mevzilerini yitirmiş, sonunda işçi hareketinden tamamen soyutlanmışlardır.

10. Kollontaj, Sljapnikov ve öteki "işçi muhalefeti" temsilcileri parti içinde daha fazla demokrasiden yana tavır koymuşlar; özellikle de üretimin sevk ve yönetimini, bağımsız bir yoldan "tabandan yukarıya" konseyler aracılığıyla örgütlenmesi gereken sendikaların eline temsil etmek gerektiğini söylemişlerdir. Lenin bu işçi örgütlerine karşı çıkmış, üyeleri ya örgütten uzaklaştırılmış ya da idam edilmişlerdir. (Anweiler 1958, 308)

11. Puder (1981) Marx ve Engels'in düşüncelerinde ve kuramlarında muhafazakâr tavır ve düşüncenin tipik belirtilerini bulup ortaya çıkartmıştır. Zaman kavramı, biyolojik süreçlerden kaynaklanan bir benzetmeyle, içinde kopukluklar bulunmayan bir olgunlaşma süreci anlamına gelmektedir. Yani zaman, düzenli, sıçramasız akmaktadır. Oysa kimi anarşistlerin zaman anlayışı, ani devrimci sıçramalara, insanların etkisiyle gerçekleştirilecek değişimlere mantıksal olasılık tanır. Puder Marx ve Engels'te muhafazakâr düşüncenin başka belirtilerini, "kültür mirası"nın bir kültür eleştirisine hedef olmaması, devrimden sonra da otoritenin zorunlu görülmesi, "devlet gemisi" gibi benzetmelerin kullanılması ve kitleleri küçümseyen seçkinci düşünceye sık rastlanması olarak tanımlar.

12. 'Yasa' kavramının anarşizmin ile bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı, ya da nereye kadar bağdaştırılabileceği konusunu dikkate almıyoruz.

13. "Burjuva sosyoloğu" Max Weber, devleti, "yönetici kurmaylar aracılığıyla meşru fiziksel zorlama tekelini, düzenin sağlanması için elinde toplamış", "siyasal bir tımarhane" olarak tanımlıyor. (1972, 29)

14. Rusya Sosyal Devrim Partisinin önde gelen örgütünün bir muhbir ve polis ajanı olduğu ispatlanmıştı. Onun yönetiminde İçişleri Bakanı Plehwe ve Prens Sergius'a yönelik iki başarılı suikast gerçekleştirilmişti. Siyasal inançları açısından teröristler yer yer çok ılımlı sosyalistlerdi; yani kesinlikle anarşist değillerdi. Bu ilişkiler Rus teröristi Boris Savinkov'un otobiyografisinde tüm çıplaklığıyla göz önüne serilirler. (*Erinnerungen eines Terroristen*, 1985)

III. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1. Öyle sanıyorum ki son zamanlarda adlarından gene sık sık söz ettiren ve sermaye faizi ve toprak rantının bulunmadığı, paranın reel değer kaybının "telafi edici parayla" karşılandığı "doğal bir iktisadi düzene" de bir şans tanımak isteyen "*bireyci-anarşistler*"in bu önerileri ideoloji kokmaktadır. Gesell ve Mackay'ın bu yandaşları, kapitalizmin ilkelerinden vazgeçmeksizin görünürdeki kapitalist ilişkilerin biçimini engellerinden ve adaletsiz yanlarından arındırmak istemektedirler. Böyle yapmakla da, ortaya konan iş ve emeğe adil davranma, adil ve sözde "doğal" rekabete ve en az bunlar kadar da "burjuva üretkenlik ideolojisine" sırt *vermiş olmaktadırlar.* Gene de bütün bunlara karşın "para sistemine" ve "finans kapitale" yönelttikleri eleştiri ilginçtir ve üzerinde durmaya değer.

2. Anarşizmin doğuşundaki kuramsal ilişkileri böyle parça parça ele alışımızın, anarşizmin düşünce tarihini [bölük pörçüklük gibi bir zaafla ilintileyerek] yermek gibi bir amacı bulunmamaktadır. Bu tutumumuz, günümüzdeki bunalım görünümleri karşısında anarşist kuramları yeniden değerlendirip onlara sahip çıkmayı ve tartışmaya açmayı hedeflemiş olmamızla haklı gösterilebilir. Ayrıca, anarşistler *birbirlerinin yazılarına hemen hemen hiç ilgi duymamış, onları dikkate* almamışlardır. Dolayısıyla anarşist kuramların sürekli ve kopuksuz bir gelişmesinden söz etmek nasıl olanaksızsa, üniversitelerde "işin erbabı kimselerce" Marksizm çevresinde gerçekleştirilen hesaplaşmalara benzer fikir kavgalarının anarşist çevrede de görüldüğünden söz etmek o kadar olanaksızdır. Rammstedt, bu konuda şunları yazıyor: "Anarşist çalışmalar, edebi bakımdan marksist çalışmalarla eşdeğerli oldukları ve toplumsal durumların analizi konusunda çoğu kez onları geride bıraktıkları halde, bu çalışmalar ortak bir tenordan [sesden] yoksundurlar. Bu işin erbabı kimselerin kendi yazılarıyla hesaplaşmaları ve bunları belli bir yöne çekmeleri söz konusu değildir. Bu yüzden de anarşizmle ilintili hemen hemen tüm yayınlarda, anarşizmin bütünlüklü, yeknesak bir paradigmadan yoksun olduğu ileri sürülmektedir; oysa özellikle bu bütünlükten yoksunluğun zaten paradigmanın bir öğesi olduğu gözden kaçırılmaktadır" (1969, 9.)

3. Buber'in "Toplum ile devlet arasında" adlı yazısında, yazara göre politik felsefede, özellikle "sosyalist" felsefede, toplum bu anlamda devletten ayrı tutulmamıştır, – daha doğrusu toplum ilkesi devlet ilkesine tabi kılınmıştır. Buber'e göre sosyalizm "yeni" devlet değil, toplumdur. (Buber 1952)

4. Buber, Proudhon'un "Mutualizm" teriminin Almanca çevirisi olan "karşılıklı

sosyal yardımlaşmaya açık olma" anlamını esas olarak sosyal, toplum kurucu bir ilke anlamında, dolayısıyla bireyci bir anlayıştan çok karşılıklı yarara dayalı bir mübadele anlamında yorumlar. Böyle olunca da Proudhon'un devleti reddetmesini, – onun toplum kavramını da göz önünde tutarak – çokkatmanlı federeleşmiş topluluklardan ve toplumlardan meydana gelmiş bir toplumun savunulması olarak algılar.

5. Proudhon, özgürlük adına otoriteyi de reddetmez; her iki gücün birbirini dengeleyici bir şekilde karşılıklı etkileşimini zorunlu görür. (1963, 214) "Antinomischen Dialektik" adlı çalışmasında, Proudhon otorite ve özgürlüğü, tarihin hem mantıksal hem de zamansal bir sırayla ortaya çıkan iki ilkesi olarak tanımlar. (1963, 22). Özgürlükçü, merkeziyetçi olmayan ve sözleşmeye dayalı toplumsal yapılar, ortaçağdan başlayarak, otoriter ve merkeziyetçi sistemlerce yerlerinden edilmişlerdir. İşte bu yüzden Landauer ve Kropotkin'den farklı olarak Proudhon, otoriteyi özgürlük adına reddetmeyip, her iki gücün de birbirini dengeleyici bir karşılıklı etkileşimini kaçınılmaz görür: "Otorite ister istemez, kendisini tanıyan ya da inkâr eden özgürlüğe muhtaçtır; özgürlük de, sözcüğün politik anlamıyla, kendisiyle pazarlığa giren, kendisini dizginleyen ya da kendisine katlanan otoritenin varlığını *şart koşar. Birinden birini uzaklaştırın, geride kalanın bir anlamı* kalmaz. Tartışan, direnç gösteren ya da boyun eğen özgürlük olmaksızın otorite sadece boş bir sözcüktür, – özgürlük kendisine karşı ağırlık sunan otorite olmaksızın, anlamsız bir sözcüktür." (1963, 193). İki birbirine karşıt ilkenin biraradalığının adil ve özgür bir toplum düzeninin güvencesini vereceği düşüncesi, Proudhon'un sözleşme anlayışına yakın düşmektedir.

6. Bakunin kuramcı olarak kendisini kendi de anlamıyordu. (Herzen'e mektup, 1979, 736) Bizce Bannour çok yerinde bir saptama yapıyor: "Kendi çelişkileri onu hiç şoke etmiyordu. Ama ille de filozof olacağım diye tutturduğunda, başkalarından kopya eder, sıkıcıdır ve çok gülünç etki yapar. Ama öfkelendi mi alarm çanları çalmaya başlar." (1974, 245)

7. Burada alıntı yaptığımız "Devrimci Kateşizm "yazısını" Bir Devrimcinin Kateşizmi" yazısıyla karıştırmamak lazım. İkinci yazının Bakunin'in kaleminden çıkmadığı kuşkusunun da doğru ya da *yanlışlığını buradan araştırmamız olanaksız.* Bakunin, bu yazıyı tek başına yazıp yazmadığı, onu Rus terörist Neçayev'le birlikte mi yazdığı, yoksa Neçayev'in tek başına mı bu yazıyı kaleme aldığı belirsizdir. Bu tartışmanın içeriğini Lehing derleyip aktarmıştır. (Bakunin 1980, 36) Anarşistlerin, yazıyı Bakunin'e mal etmek istemeyişlerinin nedeni, "anarşizmin babası"nı, terörist yöntemlere de el atılmasını salık vermiş biri olarak görmek istemeyişleriyle açıklanabilir. (Bkz. Neçayev, *Worte an die Jugend* s. 7. giriş bölümü)

8. "Gizli bir cemiyetin ilkeleri ve organizasyonu"nda (1979, 28) Bakunin gizli, komplocu ayrıntıya olan tutkusunun dizginlerini koyverir. Bakunin'in devrimci hiyerarşisi devasa bir şeydir. Enternasyonal bir aile, "ulusal devrimci kardeşleriyle" birlikte uluslararası aileler kurmalıdır. Bakunin bunun ardından uluslararası bir kurulun bileşiminin nasıl olması gerektiğini betimler; uluslararası Direktuvar

ile Merkezi Direktuvar'ı bu kuruldan ayırır. Bakunin merkezi kurulları, ulusal bir cuntayı yürütmeyi yönlendiren bir Direktuvar'ı bölge ve eyalet konseyliklerini, ulusal ve uluslararası kurucu birimleri ve ulusal büroları gerekli görür. Bakunin bunca kurum ve kertenin yer aldığı bu oluşumda yetki ve imtiyazları kılıkırk yararak belirlemeye girişir. (Bu kalabalık göz önüne alındığında bu hiç de kolay bir iş olmasa gerekir) ve "hizmet mecburiyeti bulunan yoldaşların görevleri" ile "bulunmayanlar"ınkini saptar. Yeni kabul edilen kardeşler törenlerle "kardeşler kitabı" üzerine yemin ettirilmelidirler. Şifre sözcükler, gizli işaretler, görünmeyen mürekkep ve benzeri şeylerle de didik didik uğraşır Bakunin.

9. Kropotkin'de birey ve devletten nitelikçe ayrılan bir toplum anlayışı bulunduğundan, Bakunin ile aralarındaki fark belirgindir. İkisi arasında devletin devrimci yoldan tasfiyesi konusunda bir ölçüde benzerlikler bulunmaktadır. Ancak Kropotkin devletin "şiddet yoluyla devrilmesi" sırasında, o zamana kadar gelişegelmiş toplumsal organizasyonların ilk adımlarının da devletten kurtarılmasını öngörürken, Bakunin için devletin toptan tasfiyesi yepyeni genel bir organizasyonun başlatılmasının önkoşuludur. Bu nedenle, öyle sanıyorum ki, Buber'in Kropotkin'e yönelttiği ve onun da tıpkı "Bakunin gibi, ... devrimin sosyal alanda yaratıcı değil de sadece serbestleştirici, özgürleştirici ve iktidarı yaralayıcı bir gücü bulunduğunu" ve devrimin sadece "devrim öncesi toplumun bağrında oluşumunu tanımlamış olan şeyleri" tamamen açığa çıkartıp özgürleştirebileceğini gözden kaçırmış olduğunu ileri süren eleştirisi pek tutarlı değil. (1950, 79)

10. Yasa metni şöyle: "Kim resmen ya da yazılar dağıtma ya da yayma yoluyla başkalarının dini ya da dünya görüşsel inançlarını ya da ülke içindeki bir kiliseyi ya da öteki dini cemaatleri ya da dünya görüşü cemiyetlerini, bunların kuruluşlarını ve binalarını, kamusal barışı tehlikeye düşürecek biçimde hareket edip, bunlara sövüp sayarsa, üç yıla kadar özgürlükten men ya da para cezasına çarptırılır."

12. Schibel (1985, 49) feodal sistem ile köy komünü sistemini şöyle özetliyor: Feodal sistemin dikey, hiyerarşik ilişkilerinin aksine, kendi örgütlenmelerinde ve yönetimlerinde, köylüler kendi sorunlarını ve işlerini kendileri düzenleyen eşit bireyler olarak yer alırlar ve bu kurumlaşma, geç ortaçağ döneminin ve yeniçağ başlarının topluluk biçimi, alternatif bir toplum kurma ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır."

13. Eko-sosyal ya da sosyalist yönelimli bugünkü alternatif projelerde de aynı niyetlerle merkeziyetçiliği dağıtma talepleri dile getirilmektedir. Politik-toplumu organize edici kaygılarla, örneğin Strasser (Traube, 1980) Schumacher (1980), Huber (1979), komünal yapıların yeniden canlandırılması ve geliştirilmesinden yana çıkarlar. Bahro'nun *Alternative* (1977) kitabında da topluluklardan hareket ederek (aşağıdan yukarıya) yapılanan bir konsey sistemi tasarlanır. "Özerk kapasitelerin" güçlendirilmesinden yana ağırlık koyanlar, Gorz (1980) ile birlikte, Illich (1980) ve Robertson (1979)'dur. Amery (1980), komünlerin ve bölgesel birimlerin geniş bir özerkliği temelinde oluşturulacak federasyondan yanadır. Morris/Hess,

işbirliği ilkesine dayalı yapıların yavaş yavaş geliştirilmesi yoluyla, yerel özyönetimsel birimlerin, bütün bir toplumu kapsayacak şekilde, federalist-demokratik tabanlı yapıların da oluşmasını nasıl olanaklı kılacağını gösteren çok ayrıntılı bir model geliştirmişlerdir.

14. Fromm (1979, 174) kentlerin ve komünlerin yaklaşık 500'er kişilik mahalle birimlerine bölünmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu birimler "sürekli danışma ve karar alma kurulları biçiminde yapılaşıp gerek ekonomi gerek dış politika gerekse sağlık ve eğitim konularındaki temel, ilkesel sorunlarda insanların esenliğini kollayarak kararlar alırlar. Bu gruplar bütün önemli bilgilerle beslenmelidirler...; bu bilgileri görüşürler; danışıp tartışırlar ve... mevcut nesnel sorunları oylarlar;... Bu sosyal grupların tümü birden, kararları öteki politik organların kararlarıyla birlikte yaşama üzerine önemli etkileri bulunan "alt-meclis"i oluştururlar."

IV. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1. Proudhon'un *Philosophie der Staatsökonomie* kitabında, Hegel diyalektiğini hemen hemen hiç anlamadan yaptığı ekonomi politik eleştirisine söylecek epey söz olduğu kesin.

Marx önceleri Proudhon'un yazılarına katıldıktan sonra 1847'den itibaren Proudhon'u dışlamayı hedefleyen, "Marx'ın idam etme ustalığının ilk kanıtlarından biri olarak tanımlanan" (Bartsch, 1983, 24) son derece sert bir polemik başlatmıştır. Bu polemiğin önsözünden kısa bir alıntı yapmak istiyoruz: "Bay Proudlon, çok özgün bir tarzda kadri bilinmezlik şanssızlığına uğruyor. Fransa'da -onu gayretli, deneyimli bir Alman filozofu saydıklarından- kötü bir ekonomist olma hakkı var, buna karşılık Almanya'da, Fransa'nın en güçlü ekonomistlerinden biri sayıldığı için, kötü bir filozof sayılmasında hiçbir sakınca bulunmamakta. Hem Alman hem de ekonomist olarak sahip olduğumuz çifte özelliğimizden ötürü, bu çifte yanılgıyı protesto etmeyi zorunlu görüyoruz."(1973, 7)

Marx, Proudhon'un ekonomik alternatifini eleştirirken sadece mübadele değerini göz önünde bulundurduğunu, ama kullanım değerini ihmal ettiğini ileri sürer ve Proudhon'un toplumsal ihtiyacın nasıl karşılanacağı konusuna akıl erdirmesinin kesinlikle olanaksız olduğunu söyler; çünkü üretimde harcanan çalışma süresi, ister gerçekten ihtiyaç olan meta'ı, isterse herhangi bir meta'ı üretmek için harcansın, emeğin (ücretle) değerlendirilmesi aynı olduğundan, hep asıl ihtiyaçlara yönelik üretimin nasıl sağlanacağı sorusu ortaya çıkacaktır. Böyle bir eleştiri gerçi Proudhon'un "Devlet Eleştirisi" düşünüldüğünde yerindedir, ama örneğin mübadele bankasına, gerekli olmayan ve kalitesi düşük malları geri çevirerek üreticileri birbirleriyle rekabet etmeye itme hakkını tanıdığı, dolayısıyla da mübadele bankalarına üreticiyi gerekli ürün konusunda yönlendirme olanağı verdiği daha sonraki yazıları göz önüne alındığında durum değişir.

Nihayet 1848'de yayımlanan *Kommunistischen Manifest*'de Proudhon "muhafazakâr ya da burjuva sosyalisti" yakıştırmasıyla ütopik sosyalistler arasına katıştırılıp dışlanır. Proudhon gibi, devletin ele geçirilmesini hedeflemeyen Proudhoncu anarşistler de geçen yüzyılın 90'lı yıllarına kadar Fransa ve İspanya'nın işçi hareketi içinde Marx ve yandaşlarından daha etkili olmuşlardır.

2. Linse Landauer'in düşüncesini sosyal-tarihsel çerçevedeki ve düşünce tarihi içindeki yerine oturtmaya çalışıyor. Ancak Landauer'in dirimselcilik düşüncesine, Nietzsche'ye hatta Mauthner'e olan yakınlığının, Linse'nin ileri sürdüğünden daha az olduğunu sanıyorum. Ama özellikle yürürlükteki marksist ideolji eleştirisine sırtını vererek Landauer'e yönelttiği değerlendirmenin ve yaptığı analizin Landauer'e haksızlık olduğunu düşünüyorum (özellikle Helms 1966). Linse "Tinsosyalistleri" dediği Landauer ve öteki sol aydın burjuvayı, bir yönlendirici olarak proletaryaya küstahça "askıntı" olmakla suçluyor (1973, 65), ya da sözgelimi Landauer'in işçi birliği cephesine katılmadığını söylüyor: "Proletaryanın toplumsal devriminin yerine böylece sol küçükburjuva gençlik hareketi içinde (Landauer'in düşüncesini de buraya sokuyor işte) bu devrimin burjuva eşdeğeri olan ve burjuvazi ile işçi sınıfı arasındaki mevcut toplumsal farklılıklara pratikte dokunmayan bilinç-devrimi geçiyor." (1973, 66)

Toplumu değiştirme amacının hem geleneksel sınıf mücadelesi düşüncesiyle hem de bu mücadelenin ilintili olduğu tarih felsefesi düzlemindeki spekülasyonlarla ilintilendirilmeden ele alınması, bana Landauer düşüncesinin en ilginç yanı olarak görünüyor.

3. Landauer'in kooperatif birlikleri ve yerleşim birimleriyle ilgili düşünceleri gayet nettir. Ama Landauer Raiffeisen, Schreber, Damaschke ve Oppenheimer'i kararsız bulur. Landauer'in devlet ve kapitalizm eleştirisi ve anarşizm anlayışı, Landauer'i bu hareket ve kuramlardan uzak tutar. Bu konuda Landauer'in Oppenheimer 1978, 154 ve Damaschke 1978, 180 üzerine yazdıklarına bakılabilir.

4. Eğitim ve yetiştirme sorunlarında da Bakunin'in otoriteden yana olduğu bölümde gösteriliyor.

5. Anarşistlerin yanı sıra devrimci sendikalistler de ılımlı ve "reformist" sendikalistlerden ayrılırlar. Sendikal örgütlerdeki anarşistlerin şiddet eylemlerini açıkça onaylayan Sorel (1981, 49), şiddet eylemleri ile genel grevi aynı zamanda stilize ederek mitoslaştırmayı öneriyor.

Sorel'e göre bu türden mitler her türlü akılsal kavramadan daha etkili bir şekilde baskı ve sömürünün yapısını işçilerin gözleri önüne sererek, toplumsal ilişkileri yıkmaları konusunda onları motive ederler. Sorel'e göre, proleter şiddet sadece meşru değil aynı zamanda zorunlu bir şiddettir.

6. Martin Buber hayatın bütün alanını içeren "tam kooperatifler" kavramının içeriğini belirlerken, "toplumun yapısının yenilenmesi"nin sosyal önemini vurgular ve "devletin küçültülmesinin" gerekliliğine değinir. Toplumun kalıcı bir biçimde içten hakikaten yepyeni bir yapıya kavuşturulması, ancak üreticiler ile tüketicilerin birleştirilmesi sonucunda mümkün olacaktır. Taraflardan her biri, bağımsız ve kendine özgü işbirliği birimi olarak bu birleşmeye katılabilmelidir. Bunların sosyalist güçlerinin ve etkinliklerinin biraraya getirilmesi de ancak birlikte işleyen çok sayıda kooperatifle mümkündür..." (Buber 1950, 135)

7. Habermas, (marksizmin), bilgi'nin çalışma sürecinde kazanıldığı görüşünün

eksikliğine dikkati çeker ve böyle bir görüşün zemininde siyasal pratiğin düşünülmesinin olanaksız olacağını ileri sürer. Habermas'a göre, Marx'ın kendisi de bir yerden sonra bilgi edinmenin doğrudan üretim süreciyle [çalışmayla] ilintilenmesinden kaynaklanan indirgemeci tutumun sonuçlarını savunamaz hale gelmiştir. Marx, toplumsal ilişkilerin yanı sıra düşüncelerin, eleştirinin ve bilimin; gerek insan bilgisinin kaynağı gerekse devrimci güç ve değiştirici bir potansiyel olarak taşıdığı olanaklar boyutunu ihmal etmektedir: "Toplumsal çalışma [emek] aracılığıyla [insanın] kendini oluşturması süreci kategorileştirilerek üretim süreci olarak kavranır; ve araçsal eylem, üretken faaliyet anlamındaki çalışma, doğa tarihinin içinde hareket ettiği boyutu tanımlamaktadır. Buna karşılık Marx maddi incelemelerinin düzleminde çalışmayı ve karşılıklı eylemi kapsayan toplumsal pratiği her zaman hesaba katar" (Habermas 1977, 71)

8. Bakunin sömürüyü reddederken, bu görüşünü, altını bizzat çizdiği gibi "çalışma kültürü" ile ilintiler. (1979, 22) Bakunin kolektif çalışmayı komünü hayata geçirecek sosyalleştirme yolu olarak anlar. (1979, 183) Çalışmayı reddetmek, insan haklarını inkâr etmek demektir. "Çalışma insan onurunun ve haklarının temelidir. Çünkü ancak özgür ve zihinsel çalışma sayesinde –dış dünyanın ve kendi hayvansallığının yaratıcısı olan– insan, insan olma özelliğini ve hakkını elde ederek uygar dünyayı yaratır." (1979, 16) Gelişme tarihi açısından bakıldığında, insan "dış dünyadan" insan-olma özelliğini çekip alırken, geçimini kendi emeğiyle sağlamayı reddederse, ona insan olma hakkını tanımamak yerinde bir davranış olur." Bunlar Bakunin'in kendi düşünce silsilesinden çıkardığı sonuçtur ve Bakunin boş oturma ve çalışmama konusunda da aynı insafsızlığını korur. "Tembellik hakedilmelidir," der "günlük çalışmanın ardından gelen sağlıklı yorgunluğun sonucu olmalıdır." Bakunin'in bu düşüncelerinde, protestan iş ahlakının etkileri sırıtmaktadır.

9. "İşçi sınıfının üçüncü direği olarak uzun süre ihmal edilen sendikaların yeniden canlandırılmaları için son zamanlarda [Alman] Sosyal Demokrat Partisi de uğraş vermektedir. Amaçlardan biri [Almanya'da] alternatif köprüler kurabilmektir. Gelgelelim sosyal demokratların girişimlerinde bireyin aynılaştırılması ve yabancılaştırılmasını sosyal ve ruhsal yönleriyle ortadan kaldırma hedefi öne çıkarak bütün toplumu kapsayacak ademimerkeziyetçi bir kendi kendine yönetim boyutu geri plana düşmüştür. (bkz. H.J. Vogel, Kendi kendine yardım fikri, vb. *Frankfurter Rundschau, 20.1.1976;* bkz. SDP politikacılarının yazıları: *Neue Gesellschaft 4/ 1986*)

10. ABD'de Community hareketi 1975'te kentsel komünlerin yanı sıra yaklaşık 6000 tarımsal kesim komünü kapsamaktaydı (Vollmar 1975). Çeşitli alternatif projelerin özellikleri konusunda bkz. Goergens (1980)

11. Schwendtner, kapitalist ekenominin dışına çıkarak ve özyönetimli, kooperatifçi bir alternatif ekonomi üzerinden giderek bütün toplumu değiştirme fikrini savunur. Zaman içinde bu alternatif ekonomi genleştirilerek bugün varolan ekonominin yerini alacaktır. (1979)

12. Gretschmann'ın (1983) eleştirisinde olduğu gibi.

13. Vilmar, Yeşillerin kimi programsal yazılarını ve kuramsal taslaklarını eleştirel bir incelemeden geçirdikten sonra bu sonuca varıyor.

14. Vilmar, toplumun tümünü "demokratikleştirmeyi" hedef alan bir dönüştürme taslağı tasarlamıştır: "Ucuz bir parlamenter" sosyalizm yerine; bir kezlik devrimci eylemlerle ve devlet eylemleriyle hayata geçirilen ve devrimci kadrolarca (toplumun kenar grupları, yenilikçi-öncü gruplar vb.) yürütülen devrimle kurulacak hayali bir sosyalizm yerine –(çünkü her iki durumda da kitle apolitikliğini korur; isteksizdir; bu yüzden de kendi çabasının ve mücadelesinin ürünü olmayan bir özgürlüğe karşı direnebilir)– , bu inandırıcılığını yitirmiş geleneksel dönüştürme modelleri yerine "toplumu demokratikleştirme" stratejisi geçer (1973, 33). Künzli, Vilmar'ın demokratikleştirme anlayışıyla anarşizmin toplumsal tasarımları arasındaki benzerliğe dikkati çekiyor. (1976, 62)

V. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1. Bu konuda Proudhon haddinden fazla nettir: "Kadınlara gelince, evimiz dedikleri küçük devletin prensesleri olmak için akılları fikirleri sadece evlenmektedir." Proudhon kadının toplumsal-sosyal bir görev yüklenme olanağını yok sayar. Elbette kadın "kendi evinin egemeni olarak" kocasına, kendi sahibi olan kimseye tâbidir. Anarşist Proudhon'a göre kadın evliliğe ihanet ederse kocanın utancını ancak suçlunun öldürülmesi "temizleyebilir." (1966, cilt 2, 329)

2. Kadının duygusal, erkeğin mantıklı olduğu yolundaki bu türden görüşler, kadının baskı altında tutulmasını haklı çıkarır. Annegret Stopczyk'ın *Was Philosophen über Frauen denken* başlıklı derlemesi, kadının cinsellikle ilgili özelliklerini ispatlama stratejilerine yönelik belge ve yorumlar getirmektedir. (1980)

3. Sık sık ortaya atılan bir görüşe bakılacak olursa, Fourier, Freud'tan daha önce o zamana kadar sorgulanmamış olan ve insanı sadece bir mantık varlığı olarak gören gelenekten kopmaktadır. Fourier bu "dürtüleri" ve "tutkuları" aynı zamanda cinsel olarak da anladığı için, bu yorum cinselliğin, dolayısıyla da kadının değerinde bir yükseliş anlamına da gelmektedir; o kadar ki, batı kültürünün düşünce tarihinde, kadın duyguları erkekten daha güçlü olan cins olarak kabul edilmiş; böylelikle, biraz da kadına göre aklının sesine kulak vermeyi daha iyi becerdiği varsayılan erkeği, "mantığı yozlaştırıcı" kendi cinselliğinin sorumluluğundan kurtarmak için, kadını bir günahkâr olarak hayvanınkine yakın bir konuma yerleştirmiştir.

4. John Stuart Mill (1806-1873) "kendi cinsine ve toplumuna" ihanetle suçlanmış, kadının erkekle eşit konuma getirilmesinden yana apaçık ağırlık koyduğu için filozofluğu kabul edilmemiş, mesleki niteliği kuşkuyla karşılanmıştır. Ayrıca, onun gibiler "...kadınların erkeklerden daha aşağı olma durumlarının doğal değil

de 'yapay' olduğuna kadınları inandırdıkları için, Mill'in 'kadın cinsinin asıl düşmanı' olduğu suçlaması da getirilmiştir'". (Davis 1977, 322 f.)

5. Bu strateji, çocuktan yola çıkan özgür eğitim ve yetiştirme anlayışından ötürü sık sık övülen Rousseau'nunkini anımsatmaktadır. Kendisine başarıyla "düşünce tohumları ekilen" ve eğitim süreci içinde eğitimcinin "ektiği" değer ve amaçları eksiksiz içselleştirmiş olan eğitim çağındaki çocuğa "bağımsızlık" tanınabilir. "O zaman onu eğitmedim, onu eğitilecek şekilde hazırladım. Şimdi artık söz dinleyecek duruma geldi...Gerçekte ona bağımsızlığını görünürde tanıyorum; ama hiçbir zaman bana bundan daha iyi boyun eğmemişti; çünkü istediği için, şimdiki kimsedir o. Onun iradesinin hâkimi olmadığım sürece, kişiliğinin hâkimiydim... Ona artık hep egemen olduğum için, onu kimileyin kendisiyle başbaşa bırakıyorum." (Rousseau 1978, 358) Demek ki eğitim çağındaki çocuk, eğiticinin iradesini benimseyip onu kendi iradesine dönüştürünce, eğitimin egemenlik kurma edimi de tamamlanmış olmaktadır. Eğitici kişiyi sadece tahakküm altına almakla, onu zorla itaate mecbur kılmakla tatmin olmuyor; çocuk bunları gönüllü yapacak duruma gelsin istiyor.

6. Hemen hemen "antipedagojik" nitelikli, ayrıca da pratiğe oldukça yakın duran bir savı Stirner'de buluyoruz: "Çocuk kendi kendini hissetmeyi öğrenmezse, işin esasını öğrenemez. Onun gururunu kırmamak gerekir; dürüstlük ve cesaretini de. Onun kendini bir şey sanması karşısında, benim özgürlüğüm her zaman güvencededir. Çünkü gururu inada dönüşüp, olumsuzlaşınca, çocuk bana zor uygulamaya kalkar. Buna ihtiyacım vardır. Çünkü ben de en az çocuk kadar özgür biriyimdir; bu yüzden de onun davranışını hoş karşılamam. Peki de otoritenin o kolay koruyan savunma konumuna sınığıp kendimi güvenceye almak zorunda mıyım? Hayır, sertliği, şiddeti, kendi özgürlüğüme bir karşı durma olarak alırım..." (1914, 254 f.) Görüldüğü gibi çocuk, özgür bir birey olarak algılanıyor. Sorun çıktığında yetişkin eğitici otoritesine sığınmak yerine özgür bir insan karşısında (çocuk karşısında) eğitici de özgür bir birey olarak yer alıyor. Antipedagoji yazılarında da aynen bu şekilde, yetişkinlerin "karşı koyma hakkı", (meşru müdafaa ilkesi) temellendirilmektedir. (Braunmühl 1981, 104)

7. Blankertz'in, Tolstoy'un Jasnaja Poljana okuluyla ilgili önsözüne bakılabilir.

8. Hubertus ve Schönebeck, çocuklarla iradelerini koşullayıp yönlendirmeksizin ilgilenmeye örnekler veriyorlar: *Freundschaft mit Kindern* (1982); ayrıca bkz. Barunmühl *Zeit für Kinder* (1981)

9. Braunmühl "özerklik ve özbelirleme" kavramlarını geleneksel akıl kavramıyla oluşturdukları bağdan koparır. Braunmühl'e göre meme çocuğu bile isteklerini dışavururken, içinden geldiği gibi başına buyruk ve belirleyicidir. Böylece Braunmühl özerklik kavramının, genelde tahakkümü meşrulaştırıcı bir (karşı) kavram olma işlevini ortadan kaldırır; söz konusu kavramın eğitim ve yetiştirme alanında da böyle bir işlev taşımasını önler. Stopczyk, Braunmühl'ün özerklik kavramını,

gene Braunmühl'ün eğitim kavramına getirdiği eleştiriyle birlikte ele alıp çözümlemeye çalışır. (1983)
Eğitim, öğretim, yetiştirme, terbiye etme vb. kavramlarının birbirleri yerine gelişigüzel kullanılmasına en uç örnek Amerikalı bir anarşist ve pedagogtan geliyor. (Rothbard 1985, 39)

10. Bu konuda benim çalışmama bakabilirsiniz. (Cantzen 1984, 27)

11. Proudhon şöyle yazıyor: "Kadının antikomünist, neredeyse diyeceğim ki antisosyal karakteri bütün o saflığında kendini ele vermektedir... Şurası çok bilinen bir hakikattir ki, kadınlar haneyönetimi adını verdikleri o küçük devletin prensesleri olabilmek için akıllarını fikirlerini evlenmeye takmışlardır. (...) Fahişeler ve rahibeler için iyi olan topluluk halinde yaşamaya ise aile kadını karşı koyar." (1966, Cilt 2, 329)

12. Feyerabend uzmanların, uzman olmayan kişilerce demokratik denetiminden yanadır. (1981)

13. Vilmar/Runge, *Auf dem Weg zur Selbsthilfegesellschaft?* (1986) adlı kitapta, sosyal yardımı, toplumun demokratikleşmesinin bir öğesi olarak algılıyorlar. Bu kitapta, sosyal yardıma ilişkin siyasal bir kuramın yanı sıra, Almanya'daki ve Batı Berlin'deki kendi kendine yardımlaşma hareketinin sistematik bir değerlendirmesini buluyoruz.

14. Bu bağlamda Illich'in "toplumun okuldan arındırılması" tasarımı ilginç gözüküyor. Illich, yasalarla yükümlülük haline getirilmiş "okul, askerlik" gibi biraraya gelme biçimlerini eleştirmektedir. "Okulsuzlaştırmak demek, bir insanın, bir başkasını ötekilerle biraraya toplanmaya zorlamasını sağlayan güç ve yetkinin ortadan kaldırılması demektir." (1978, 100) Illich "okul zorunluluğunun kaldırılmasını" (1978, 63) ve çocuklar dahil herkese serbestçe, özgürce biraraya toplanma olanağının tanınmasını istiyor.

VI. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1. Amery'nin *Natur als Politik* kitabındaki açıklamaları en azından ben böyle anlıyorum. Amery'nin, özgürlük ile ekolojinin birbirleriyle örtüştükleri iması, şu alıntıda daha iyi netleşiyor: "Düşüncelerimizin daha bu noktasında bile şu belirginleşiyor: en yalın, en somut özgürlük ilkesi ekolojik materyalizmin niyetleriyle geniş alanlarda bütünleşiyor. Ve bu özgürlük ilkesinin kendisi, antropolojik düzlemde tahammül edilebilir bir ekonomiyi yürütmenin en eski ve en başarılı biçimlerinde hep iş başındadır." (1980, 169)

2. Bookchin'in "idealizm" (bütünselcilik) anlayışı ile Capra'nın propagandasını yaptığı "yeni bir dünyanın yapı taşları" arasındaki benzerlikler apaçık ortadadır. Capra'da yeni dünya tablosu da bilimlerden türetilmiştir. "Kendini dayatan ve bir-

birini tamamlayan eğilimlerin bağımlılıkları"nı, "kendi kendini örgütleyip düzenleme" ve "hiyerarşik olmayan örgütlenme biçimlerini Capra, doğanın her yerinde keşfetmiş olduğundan emin görünmektedir. Tıpkı Bookchin gibi o da bu bulgulardan, bunların "hayatın temel özellikleri" hatta "evrenin ilkesel bir karakteristiği" oldukları sonucunu çıkartır. (1983, 316) Hayatın bu "temel özelliklerine" insan toplumu da kendini kapalı tutamaz; dolayısıyla gerektiği gibi organize olması zorunludur. Burada da öyle olduğu varsayılan bir durumdan, doğal durumdan yola çıkılarak toplumun da öyle olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Ancak Capra'nın toplumsal-siyasal ve ekonomik talepleri oldukaça zayıf kalmaktadır. Capra hayatın kendi kendini örgütleyip düzenleme, merkeziyetçi olmama gibi özellikleri bulunduğunu ileri sürdükten sonra ve bunları inatla savunduktan sonra bir radikal olma kuşkusunu uyandırmadan aynı özellikleri insan toplumu için de talep etmeliydi.

3. "*Dialektik der Natur* (1975; *Doğanın Diyalektiği* çev. A. Gelen, Sol Y., 1991) ve *Anti-Dühring*'te (Çev.: K. Somer, Sol Y., 1977) dile getirdiği kadarıyla Engels'in bilgi kuramı alanındaki düşünce ve anlayışları da saf bir gerçekçiliğin sınırlarını aşamamaktadırlar. Lenin'in *Materialismus und Empiriokritizismus* (1975; *Materyalizm ve Ampiriyokritisizm*, s. 14, çev. Sevim Belli, Sol Y., 1988) kitabı Hegel'in "*Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi,* çev. A. Yardım, İ. de Y., 1991)" çalışmasını özetleyen yazıları bu anlayışı sürdürürler. Lenin ve Hegel doğanın özünde diyalektik olduğunu ve insan düşüncesinin bunu yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını söylerler. Yani düşünce (dıştan) doğayı diyalektik bir düzene sokmamakta, doğanın kendisi diyalektik olma özelliği taşımaktadır.

4. Bookchin radikal bir sosyal ekoloji tasarımıyla, doğayı, biz insanların doğal dünya ve evrim konusunda geliştiregeldiğimiz geleneksel tarzdaki o korkunç tablonun elinden "kurtarmayı" amaçlar. Dinsel kurtuluşa, huzura kavuşma olayına benzeyen bu "kurtuluş"u gerçekleştirebilmek için Bookchin doğa tarihini stilize ederek, onu bir tür ekoanarşi aşamasında mukaddes sona ulaşacak olan eskatolojik bir kutsal olaylar tarihine dönüştürür. Tarihsel dinlerdeki yahudi-hıristiyan mitosunu andıran bir gelişmeyle insanlar, önce birbirleri sonra da doğa üzerinde tahakküm kurunca, "hiyerarşik olarak yapılanmamış toplumun" cennetinden kovulmuşlardır.
Bookchin kendi doğa anlayışını geleneksel anlayışın karşısına, yeni bir doğa anlayışına ulaşmak amacıyla çıkartmak, böylece geleneksel doğa anlayışını göreceleştiren eleştirel bir içerik elde etmek yerine, doğanın "kendinden" türetildiğini düşündüğü kendi doğa anlayışını öylece yeni bir ekolojik hakikat olarak geleneksel in yerine geçirmeye çalıştığı için, bu eleştirel işlev de yok olup gidiyor. Buradan da kendi bütünselci doğa tablosunu türetiyor. Daha önce de yorumladığımız gibi, Bookchin'in doğaya bilgi kuramı cephesinden yaptığı müdahale, bizzat eleştirdiği geleneksel-tahakkümcü zihniyeti ele vermektedir.

5. Aşağıdaki açıklamalar belli başlı bazı tutumların tartışılmasıyla sınırlı kalmak zorunda olduklarından, burada çevreci etik konusundaki toplumsal politika açısından önemli kimi tartışmalara dikkati çekmekle yetinmek istiyoruz.

Birnbacher, D; ((der.) *Ökologie und Etnik*, 1980; Sachsse, H., *Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft*, 1984; Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilation*, 1984; Böhme, G., Schramm, E. (der.) *Soziale Naturwissensichaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie*, 1985.

6. İlahiyatçılar, doğa karşısında insanmerkezci anlayışa dayalı olmayan yükümlülük gerekçeleri ileri sürmekte pek güçlük çekmeseler gerekir. (Rocker, 1980) *Düşünür Sachse devrim sürecini, organik* hayatın özel bir yaşama gücünün eseri olduğu yolundaki dirimselci yorumla ele alır, ve içinde "bir varolma itkisi"nin dışavurduğunu düşündüğü bu süreçten [doğanın] değerini türetmeye çalışır. "Olmak", olmamak durumuna göre, ondan daha değerli olduğu için "bu varolma itkisi" yaşama iradesi olarak bütün bir doğaya yansır; dolayısıyla bu değer [varolma durumu] herkesi bağlayıcı [ve yükümlülük getiren] bir değer olarak anlaşılmalıdır. (1984, 34) Bu konuda daha ciddiye alınması gereken kişi, "eylem öğretisinden, yani etikten öteye geçip, *varolma öğretisine, yani metafiziğe*" dayanmak için, geleneksel insanmerkezci etiğe ilişkin düşüncelerimizin değiştirilmesini zorunlu gören Jonas'tır. (1984, 30)

7. Landauer'in polemiği, materyalist tarih anlayışının, döneminde yaygın olan [mekanistçi] yorumuna bir tepki olarak anlaşılabilir. Ancak Marx ve Engels'in (Lenin'de daha da netleşir bu) en başta "yansıtma kuramı"nın ve "varlık-bilinç-kavramları"nın söz konusu olduğu yerde, diyalektik olmayan, mekanist anlayışa yakın düşen bir yorum ortaya koyduklarını da anımsatmakta yarar var. (Cantzen 1984,*a*) Landauer'in Marksizme yönelttiği eleştiriler de, *öyle sanıyorum ki*, öyle alaycı imalarla yanıtlanıp hafife alınmaya elverişli değillerdir. Ne Landauer'in, diyalektik olmayan Marx yorumuyla Marx'ın yapıtlarını birbirine karıştırdığı, ne de, "*Komünist Manifesto*"sunu tanıyıp da "*Kapital*'dan bihaber kaldığı savlarıyla bu eleştirilerin geçiştirilmesi mümkün değildir.
8. Doğadaki karmaşık etkileşim süreçleri de, hiyerarşik bir açıklama modeline pekala uygun düşerler. Fraser-Darling (1980) sözgelimi, insanı biyolojik açıdan bir aristokrat olarak kabul eder; çünkü insan bir beslenme zincirinin en üst ucundan durmakta ve doğal çevresini kendi ihtiyaçlarına göre örgütlemektedir. Kısacası Fraser-Darling modelinde *insan, doğanın aristokratıdır; ve bu konumuyla* gene de doğanın hizmetkârı olarak çalışması gerekmektedir. Hiyerarşik olmayan *ekolojik açıklama modellerinin arasında bu açıklama modelinin yeri yoktur.*

9. İngiliz pragmatik anarşizminin temsilcilerinden biri olan Colin Ward (1981) "Ahenk ve Çeşitlilik" başlıklı yazısında bu düşünceleri ele alır, ve Kropotkin'in toplum ütopyasını hem modern beyin fizyolojisiyle, hem de etnolojik bilgilerle ve sibernetik modellerle ilintilemeye çalışır. Ward, Kropotkin'in sözünü ettiği ağ gibi yapılaşmış karmaşık sistemin karmaşık ve yüksek düzeyde teknolojileşmiş toplumlara *en uygun örgütlenme biçimi olduğunu ispatlamak ister. Ward'a göre si*bernetikçiler, hiyerarşik, merkezci yönetime ve idare etme mekanizmalarına karşıdırlar; Etnologlar ise Afrika'daki klan topluluklarında görülen ağımsı ilişkilerin, merkezi ve hiyerarşik örgütlenme biçimlerini gereksiz kıldıklarını ispatlamışlardır.

"Böylece gerek etnolojik, gerekse sibernetik kuram, Kropotkin'in hükümetsiz, yönetimsiz bir toplumda, güçlerin ve etkilerin çeşitliliği arasındaki dengenin sürekli gel-gitlerinden ahengin türediği yolundaki kuramını desteklemektedirler. Bu da birbirine örülmüş bir şebekesel yapıda ifadesini bulur..." (1981, 95)

VII. BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1. Bu çokboyutlu dönüştürme stratejileri, bir bütün olarak ele alınmamış olmalarına karşın, biz anarşist kuramlar içinde yaptığımız ayıklamalarla onları biraraya getirip yeniden kurgulamak durumundayız.

2. Çokbiçimli, çokboyutlu bir toplumsal dönüşümün, toplumun kısmi alanlarını bütünleştirici bir tasarım olarak modelleştirilmesi düşüncelerine Vilmar'ın "*Strategien der Demokratisierung*" (1973) çalışmasında rastlıyoruz. Demokratikleştirme bir yandan egemenliğin devrimle ele geçirilmesini hedefleyen tekboyutlu, cepheci bir stratejiye, öte yandan da sistemi "dengeleyip sağlamlaştırıcı" reform çabalarına karşı yönde yer alır. "Demokratikleştirme, demokratik temel ilkelerin, toplumun bütün alanlarında hayata geçirilmesidir; demokrasi burada toplumun bütününü kapsayan bir süreçtir. Öyleyse demokrasi; "hedefleri, otoriter tahakkümcü yapıları, tabandan [alttan] başlayarak bir tahakküm denetimiyle, ayrıca toplumun katılımıyla ve işbirliğiyle, mümkün olan yerlerde de serbest katılım ve belirlemeyle önlemek olan etkinliklerin" üst başlığının adıdır. (1973, 21) Bu demokratikleştirme stratejisi, eko-sosyalizm proje grubu adına (Vilmar/Scherer 1984) bir devletçilik eleştirisiyle ve ekolojik amaçların belirlenmesiyle tamamlanmıştır. Vilmar/Runge'nin "*Auf dem Weg zur Selbsthilfegesellschaft?*" (1986) çalışmasında toplumun dönüştürülmesi, çokboyutlu, alanları bütünleştirici ve çok cepheli bir strateji olarak düşünülmüştür, ama tahakkümcülük eleştirisinde kullanılan demokrasi perspektifi, "kendi kendini yönetme" konusunda olduğu kadar kararlı ve belirgin bir şekilde öne çıkmaz.

Anarşizme bağlı özgürlükçü perspektifler, salt birlikte belirlemeyi ve demokratikleşmeyi değil, doğrudan kendi kendini yönetme ve belirleme mekanizmalarını harekete geçirmeyi hedeflerler. "Parlamentonun denetlendiği demokratik merkeziyetçilik anlayışının" anlam ve önemi, anarşizmin devlet ve merkeziyetçilik olgularına yönelttiği eleştiri aracılığıyla göreceleştirilmelidir. (Vilmar 1973, 258) Özgürlükçü perspektiflerde devletin toplumsallaştırılmasının yanı sıra, merkeziyetçi-devletçi yetki ve imtiyazların geriletilmesiyle bir devletsizleştirme sürecinin başlatılması söz konusudur. Bütün bunlar bir yana, "sistemi değiştirici devrimci bir reform hareketine" ve birçok anarşistin umut bağladığı romantik-devrimci devirme tasarımlarına alternatif olabilecek gibi görünmektedir. Marksistlerin alternatif stratejilerinin özgürlükçü perspektiflerle bağdaştırılması kesinlikle olanaksızdır.

3. Rocker'e göre (1980, 112) İspanya iç savaşı sırasında anarko-sendikalistler, üyelerini, ödüllü bir yarışma çerçevesi içinde değerlendirmek ve gerektiğinde yayınlamak üzere tasarımlarını, somut ütopyalarını ve toplum modellerini projelen-

dirmeye çağırmıştır.

4. Devrimi bir anda gerçekleşecek ve her şeyi bir çırpıda halledecek ve değiştirecek bir olay gibi algılayan ve kitlenin yeni bir yapılandırma hareketini kendiliğinden omuzlayacağından emin olan anarşistler, ütopyalarda, toplum taslaklarında böyle bütünsel bir devrimin önünü kesici bir etmen görürler. Bakunin şöyle der: "Gelecekle ilintili tüm gevezelikler bağışlanmaz birer hatadırlar, çünkü salt yıkmayı önlerler ve devrimin seyrini engellerler." (Aktaran Zenker 1979, 106).

Most da başka bir yönden geleceğe ilişkin bütün lafları anlamsız bulur, çünkü devrimden sonra insanların duygu ve düşünceleri tamamen değişecektir: "İlerideki kuşaklara kadar gitmemize bile gerek yok; bugünkü toplumun zemininde büyümüş olan insanlar bile, sosyal ilişkilerin dönüşümü tamamlandıktan sonra, bambaşka olacaklardır." (Most 1978 *a*, 15)

5. "Sabırlı" devletçi sosyalistlerin, anarşist Grave'in sık sık alıntıladıkları, böylelikle de anarşistlerin devrim konusundaki sabırsızlıklarını belgelemeyi amaçladıkları sözlerini burada vermek istiyoruz: "Birkaç yüzyıl daha yaşayacak olsaydık birkaç yüzyılımızı barışçı reform denemelerine adayabilirdik. Ama herhalde ömrümüzün yılları sayılı olduğundan ve geçmişin deneyimleri, insanların bu türden deneylerle binlerce yıl yitirdiklerini bize öğrettiğinden, yeniden inşa etmek amacıyla reformlarla düzeltmek yerine yepyeni planlar doğrultusunda önce her şeyi alaşağı etmek istiyoruz." (Grave'den aktaran 1980, 95)

ANARŞİZMİN BAŞLICA DÜŞÜNÜRLERİNİN KISA YAŞAM ÖYKÜLERİ

MICHAIL BAKUNIN (1814-1876): Kolektifçi anarşizmin kurucusu.

Bir Rus soylusudur. Askeri kariyerini yarıda bırakmış, özellikle Dresden'de, 1848 devrim hareketlerine katılmıştır. Ölüme mahkûm edilmiş, cezası ömür boyu hapse çevrilmiş, çar rejimine teslim edilmiş, Sibirya'ya sürülmüş, Japonya ve Amerika üzerinden Batı Avrupa'ya geçmiştir. I. Enternasyonal'in anti-otoriter kanadının kuruluşuna katılmış, Marx ve Engels'e karşı çıkmıştır. Çeşitli gizli örgütlerin kuruculuğunu yapmış, yalnız ve soyutlanmış bir insan olarak 1.7.1876'da Bern'de ölmüştür.

EMMA GOLDMAN (1869-1940): Komünist bir anarşizmin savunucusu. Feminist. Antimilitarist.

Rus, Yahudi-burjuva kökenli. 1886'da ABD'ye göç etmiş, tekstil sanayiinde işçilik yapmış, grevler örgütlemiş, anarşist dergiler çıkartmıştır. Basın suçu işlediği ve doğum kontrolü konusunda propagandalar yaptığı için birkaç kez cezaevine girip çıkmıştır. 1919'da Rusya'ya geri yollanmış, Rusya'da sosyal devrimcilerin ve anarşistlerin izlenip dışlanmasını, Lenin'in devlet sosyalizmini eleştirmiş, 1921'de İspanya devrimci hareketinde görevlendirilmiştir.

PETER KROPOTKIN (1842-1921): Komüncü ve komünist anarşizmin önder temsilcisi.

Rus soylusu. Çarın sarayında hizmetkârlık yapmış, askerliği denemiş, matematik ve doğabilim öğrenimi görmüştür. Ömür boyu coğrafyacı olarak araştırmalar yapmış, sık sık Sibirya'ya gitmiştir. İşçi semtlerindeki devrimci hareketlerde ajitatörlük yapınca hapse atılmış, 1876'da İsviçre'ye kaçmıştır. Önce Fransa'da yaşamış, hapis cezasına çarptırılmış, ardından İngiltere'ye geçmiştir. Anarşist dergiler çıkartmış, insan ve hayvanların sosyal davranışları üzerinde incelemeler yapmış, 1917'de Rusya'ya dönmüş, Lenin'i, devrimi devletleştirmekle suçlamış, 1921'de Moskova yakınlarında ölmüştür.

GUSTAV LANDAUER (1870-1919): Kooperatifçi-konseyci bir sosyalizmin ve anarşizmin savunucusudur.

Liberal burjuva Alman Yahudisidir. Alman filolojisi ve felsefe öğrenimi yapmıştır. *Sosyalist* adlı derginin yazı işleri müdürü. Gazeteci. Yazar ve

çevirmen. Dil felsefesi, mistik düşünce, Shakespeare ve Alman edebiyatı araştırma ve incelemeleri. Mühsam ile birlikte Sosyalist Birlik'i kurmuş, Münih Konseyler Cumhuriyeti'nde halkı aydınlatıcı vekil olarak yer almış, karşıdevrimin askerlerince 2.5.1919'da öldürülmüştür.

ERRİCO MALATESTA (1853-1932): Komünist anarşist. Anarşistlerin devrimci sendika örgütlerine girmelerini savunmuştur.

Tıp öğrenimini yarıda kesmiştir. İtalya'daki yerel ayaklanmalara katılmış, Güney Amerika'da kalmış, tamirci olarak çalışmış, anarşist dergiler çıkartmış, bu dergilerde çalışmış, 1920'de İtalya'da fabrika işgallerinde yer almıştır. 1932'de İtalya'da ölmüştür.

JOHN MOST (1846-1906): Komünist anarşizmin savunucusudur.

Evlilik dışı bir işçi çocuğu olarak doğmuştur. Mücellitlik öğrenimi görmüştür. Sosyal demokratlardan milletvekili seçilmiş; işçi gazetelerinde redaktörlük yapmıştır. Basın suçundan ötürü sık sık cezaevine girmiş, 1880'de Sosyal Demokrat Parti'den kovulmuştur. Londra'da mülteci olarak kalmış, 1883'ten itibaren anarşizmi benimsemiştir. Amerika'ya göç etmiş, ölüm tarihi olan 1906 yılına kadar *Özgürlük* adlı dergiyi çıkartmıştır.

ERİCH MÜHSAM (1878-1934): Komünist anarşist ve konsey düşüncesinin savunucusu.

Yahudi burjuva kökenlidir. Önceleri bohem bir hayat sürmüştür. Yazarlık yapmış, birçok dergi çıkartmıştır. Landauer ile birlikte Sosyalist Birlik'i kurmuş, Münih Konsey Cumhuriyeti'ne katılmıştır. 1933'te Nazilerce tutuklanmış, 1934'te öldürülmüştür.

PİERRE JOSEPH PROUDHON (1809-1865): 19. yüzyıl Fransa'sının önde gelen sosyalistlerinden biri. Mutualist ve federalist anarşizmin kurucusu.

Kırsal küçükburjuva kökenlidir. Yazarlık yapmış, 1842'de "Mülkiyet Nedir?" yazısıyla bir anda üne kavuşmuştur. 1848'de Paris'te devrim hareketine katılmış, milletvekili adayı olmuş, basın suçlarından ötürü hapse atılmış, 1849'da bir mübadele bankası kurmuş, yayıncılık yapmıştır.

MAX STİRNER (Kaspar Schmidt) (1806-1859): Anarşist bir bireyciliğin savunucusu.

Küçük burjuva kökenli. Berlin'de Schleiermacher ve Hegel'den dersler almış, Hegel ve Feuerbach'ı eleştirmiş, ara sıra Marx ve Engels'in de katıldıkları "Bağımsızlar" grubu içinde yer almış; çevirmen ve gazeteci olarak çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Buradaki kaynakça sadece kendilerinden alıntı yapılmış ya da açıklamalar bölümünde adı geçen kişileri almıştır, dolayısıyla anarşist literatürün eksiksiz bir tanıtımını amaçlamamaktadır. Bu konuda mevcut literatür ve bu literatür üzerince yazılmış Almanca metinler ise burada belirtilmişlerdir. Kaynak yapıtların kaç baskı yaptıkları da belirtilmemiştir.

Amery, C. (1980) Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen, Reinbek

Anweiler, O. (1958) Rätebewegung in Rußland 1905-1921, Leiden [Rusya'da Sovyetler/1905-1921, Çev.: Temel Keşoğlu, Ayrıntı Y, 1990]

Arschinoff, P. (1974) Geschichte der Machno-Bewegung (1918-1921) Berlin

Bahro, R. (1979) Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Frankfurt

— (1985) Kommune wagen! Zehn Thesen über die Richtung der sozialen Alternative, in: Opielka, M. (Hg.), Die ökosoziale Frage. Entwürfe zum Sozialstaat, S. 100-106, Frankfurt

Bakunin, M. (1975) Gesammelte Werke Bd. I-III, Berlin

— (1977) Sozial-politischer Briefwechsel, Dragomanaw, M. (Hg.) Berlin

— (1979) Staatlichkeit und Anarchie, Stuke, H. (Hg.), Frankfurt, Berlin, Wien [Devlet ve Anarşi, Çev.: Alev Türker, Kavram Y., 1991]

— (1980) Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele, Berlin

— (o.J.) Gott und der Staat, Bremen

Bartsch, G. (1972) Anarchismus in Deutschland, Bd. 1 1945-1965, Hannover

— (1973) Anarchismus in Deutschland Bd. 2/3 1965-73 Hannover

— (1974) Schulen und Praxis des Anarchismus, Troisdorf

— (1983) Proudhon oder Marx? in *Die Freie Gesellschaft* Nr. 8 (1983) S. 23-34

Bauer, I. (Hg.) (1977) Marx-Engels. Über Anarchismus. Berlin (DDR)

Bannour, W. (1974) Bakunin. in: Châtelet, F. (Hg.). Geschichte der Philosophie Bd. 5, S. 243-251, Frankfurt, Berlin, Wien

Bayer, O. (1978) Die argentinischen Anarchisten. in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 5, S. 155-195

Beauvoir, S. de (1981) Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek [Kadın I-II-III, çev. Bertan Onaran, Payel Y., 1986]

Bernecker, W.L. (Hg.) (1980) Kollektivismus und Freiheit. Quellen zur Geschichte der Sozialen Revolution in Spanien (1936-1939) München

Bigler, R.R. (1963) Der libertäre Sozialismus in der Westschweiz. Köln

Birnbach, D.(1980) Sind wir für die Natur veranwortlich? in: Ders. (Hg.), Ökologie und Ethik. S. 103-139, Stuttgart

Birnbacher, D. (Hg.) (1980 *a*) Ökologie und Ethik, Stuttgart

Blankertz, S. (1980) Tolstois Beitrag zur Theorie und Praxis anarchistischer Pädagogik, in: Tolstoi. L. N., Die Schule von Jasnaja Poljana, Wetzlar, S. 5-18

— (1983) Kritischerpragmatismus. Zur Soziologie Paul Goodmans. Wetzlar

Bloch, E. (1977) Das Prinzip Hoffnung Bd. I-III. Frankfurt.

Böhme. G./Grebe. J. (1985) Soziale Naturwissenschaft-Über die wissenschaftliche Bearbeitung des Stoffwechsels Mensch-Natur, in: Böhme, G./Schramm, E., Soziale

Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie, Frankfurt, S. 19-42
Böhme, G./Schramm, E. (1985) Vorwort zu: Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie. S. 5-15
Bookchin, M. (1974) Umwelt und Gesellschaft. Hamburg
— (1975) Für eine befreiende Ökologie. in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 2, S. 59-115
— (1977) Die Formen der Freiheit. Aufsätze über Ökologie und Anarchismus, Asslar -Werdorf
— (1980) Hör zu, Marxist, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd.1. S. 49-109
— (1981) Hierarchie und Herrschaft, Berlin
— (1982) Natur und Bewußtsein, Wilnsdorf-Anzhausen
— (1985) Die Ökologie der Freiheit, Wir brauchen keine Hierarchien, Weinheim und Basel
— (1985 *a*) Was ist radikale soziale Ökologie? Vom Herrschaftsdenken zur Ethik der Freiheit-Notwendige Wandlungen unseres Naturbildes, in: *Kommune* 10/1985, S. 47-56
— (1985 *b*) Thesen zum libertären Kommunalismus, in: *Schwarzer Faden* 3/85, S. 15-22
Borries, A. v./Brandies, I. (1970) Anarchismus. Theorie/Kritik/Utopie, Frankfurt
Botz, G.u.a. (1977) Im Schatten der Arbeiterbewegung. Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland, Wien
Braunmühl, E.v. (1981) Zeit für Kinder. Theorie und Praxis von Kinderfeindlichkeit, Kinderfreundlichkeit und Kinderschutz, Frankfurt
— (1983) Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung, Weinheim und Basel
— (1984) Jede Erziehung ist Staatserhaltend! in: *Schwarzer Faden* 2/84
Brupbacher, F. (1976) Marx und Bakunin, Berlin
Buber, M. (1950) Pfade in Utopia, Heidelberg
— (1952) Zwischen Gesellschaft und Staat, Heidelberg

Camus, A. (1969) Der Mensch in der Revolte, Reinbek [Başkaldıran İnsan, Çev.: Tahsin Yücel, Verso Y. 1990]
Cantzen, R. (1983) Wiederaneignung verschütteter anarchistischer Theorieelemente-analysiert im Blick auf alternative Gesellschaftskonzepte der Gegenwart (unveröffentlichte Diplomarbeit am Fachbereich 15 der FU Berlin)
— (1984) Freiheit unter saurem Regen. Überlegungen zu einem libertär-ökologischen Gesellschaftskonzept, Berlin
— (1984 *a*) Geschichtsdeterminisus oder Utopie - Zur Kritik des marxistischen Ges chichtsdeterminismus, in:Scherer, K.-J./Vilmar, F. (Hg.) Projectgruppe Ein Alternatives Sozialismuskonzept: Perspektiven des Ökosozialismus, Berlin, S. 374-391
— (1984 *b*) Libertärer Sozialismus-das Schwarze Schaf der Sozialistischen Familie Rekonstruktion des Anarchistischen Gesellschafsbegriffs Im Blick Auf den Demokratischen Sozialismus. in: *Perspektiven des Demokratischen Sozialismus* 3/84, S. 30-39
— (1984 *c*) Libertäres zur Gründungserklärung der Ökolibartären, in: Kommune 7/ 1984, S. 29-34
Capra, F. (1983) Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. München, Basel, Wien [*Yeni Bir Düşünce*, çev. Mustafa Armağan, Ağaç Y., 1992]

Carter, A. (1979) Die politische Theorie des Anarchismus. Berlin
Cattepoel, J. (1979) Der Anarchismus. München
Chardin, T. de (1963) Die Zukunft des Menschen. Olten
— (1966) Die menschliche Energie, Olten
Chesler, P. (1977) Frauen-das verrückte Geschelecht? Reinbek
Comte, A. (1974) Die Soziologie (Auszug) Blaschke, F. (Hg.), Stuttgart
Crombie, A. C. (1977) Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München

Davis. E. G. (1977) Am Anfang war die Frau. München
Déjaque, J. (1980) Utopie der Barrikaden, Bruns, T. (Hg.). Berlin
Dericum, C. (1980) Absage an die Gewalt - Die Idee des Anarchismus in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd.1, S. 36-48
Deuerlein, E. (1972) Föderalismus, München
Dressen, W. (1969) Gegen Narzismus und Volkstümelei, in: *Kursbuch* 19 (1969), S.4-46
Duyn, R. v. (1971) Die Botschaft eines Weisen Heinzelmännchens. Das politische Konzept der Kabouter, Wuppertal

Ehrlich, C. (1982) Sozialismus, Anarchismus und Feminismus, in: Anarcha-Feminismus, Berlin, S. 71-116
Engels, F. (1975) Dialektik der Natur, in: MEW Bd. 20, Berlin (DDR) S. 307-707 [Doğanın Diyalektiği, çev.: Arif Gelen, Sol-Onur Y., 1991]
— (1975) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. 20, Berlin (DDR), S. 5-304 [Anti-Dühring, çev. Kenan Somer, Sol Y., 1977]
— (1976) Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin (DDR) [Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, çev.: C. Karakaya, Sosyal Y. 1978]
— (1979) Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Berlin (DDR) [Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm, Çev.: Ömer Önalan, Sol-Onur Y. 1978]
Eltzbacher, P. (1900) Der Anarchismus, Berlin
Enzensberger, H. M. (1981) Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durruttis Leben und Tod, Frankfurt [Anarşinin Kısa Yazı, Çev.: Mehmet Aşçı, Ayrıntı Y. 1993]
Eppler, E. (1979) Ende oder Wende, München
— (1981) Wege aus der Gefahr, Reinbek
— (Hg.) Grundwerte für ein neues Godesberger Programm. Texte der Grundwerte-Kommission der SPD, Reinbek

Fabbri, L. (1977) Malatesta - Leben und Werk, in: Wehr, E./Kramer, B., Errico Malatesta, Gesammelte Schriften Bd. 1, S. 7-101, Berlin
Faure, S. (1980) Erziehung-Freiheit oder Monopol, in: Ahrens, H. u. a. Tu was du willst. Anarchismus. Grundlagentexte zur Theorie und Praxis. Berlin S. 119-121
Ferrer, F. (1982) Über Erziehung, in: Archer. W. u. a. Francisko Ferrer. Über den Begründer der Modernen Schule, Wilnsdorf-Anzahusen. S. 126-150
Feyerabend, P. (1977) Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt [*Yönteme Karşı*, çev.: İdris Şahin, Ayrıntı Y., 1994]
— (1980) Thesen zum Anarchismus, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 1. S. 127-133

— (1981) Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt [Özgür Bir Toplumda Bilim, Çev.: Ahmet Kardam, Ayrıntı Y., 1991]
— (1981 *a*) Über die Methode. Ein Dialog, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 3. S. 99-160
— (1981 *b*) Experten einer freien Gesellschaft in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 3. S. 11-35
Firestone, S.(1975) Frauenbefreiung und sexuelle Revolution, Frankfurt
Flechtheim,O. K. (1980) der Ökosozialismus und die Hoffnung auf den neuen Menschen, in: *Frankfurter Rundschau*, 20.9.1980
Fourier, C. (1966) Theorie der vier Bewegungen, Lenk, E. (Hg.). Frankfurt
— (1968) Über Liebe und Ehe, in: Der Frühsozialismus. Quellentexte, Ramm,T. (Hg), Stuttgart, S.159-198
— (1978) Aus der neuen Liebeswelt, Berlin
Frazer-Darling,F. (1980) Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt,in: Birnbacher, D. (Hg.) , Ökologie und Ethik, Stuttgart, S. 9-19
Frei, B. (1971) Die anarchistische Utopie, Frankfurt
Freud, S. (1974) Das Unbehagen an der Kultur, in: Mitscherlich, A. u. a. (Hg.) Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt, S. 191-270
Friedman, Y. (1978) Machbare Utopien. Absage an die gängigen Zukunftsmodelle, Frankfurt
Fromm, E. (1980) Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München [Sahip Olmak ya da Olmak, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., 1991]
— (1981) Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik, Frankfurt, Berlin, Wien [Umut Devrimi, Çev.: Şemsa Yeğin, Payel Yay., 1990]

Garaudy, R. (1974) Die Alternative. Ein neues Modell der Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Kommunalismus, Reinbek
Gizycki, H. v. (1983) Arche Noah'84. Zur Sozialpsychologie gelebter Utopien, Frankfurt
Goergens, L. (1980) Beispiele zeitgenössischer Ansätze alternativer Ökonomie in der nordamerikanischen community-Bewegung, in: Peters, J. (Hg.), Die Geschichte der alternativen Projecte von 1800 bis 1975, S. 159-206
Godwin, W. (1978) Über die politische Gerechtigkeit (Textauswahl), Berlin
Goldman, E. (1972) Minderheiten weisen den Weg, in: Oberländer, E. (Hg.), Der Anarchismus, Olten, S. 180-210
— (1977) Frauen in der Revulation Bd. 2 Emma Goldman, Berlin
— (1978) Gelebtes Leben Bd. 1-3, Berlin
Goodman, P. (1978) Anarchistisches Manifest, Münster/Wetzlar
Gorz,A. (1980) Abschied vom Proletariat, Frankfurt [Elveda Proletarya, çev. Hülya Tufan, Afa Y., 1986]
— (1980 *a*) Ökologie und Freiheit, Reinbek
— (1983) Wege ins Paradies , Berlin [Cennetin Yolları, Çev.: Turhan Ilgaz, Afa Yay. 1985]
Gruhl, H. (1978) Ein Planet wird geplündert. Frankfurt
Guerin, D. (1975) Anarchismus und Marxismus, Frankfurt
— (1978) Anarchismus, Begriff und Praxis, Frankfurt

Habermas, J. (1977) Erkenntnis und Interresse, Frankfurt

Haeckel, E. (1984) Exolutionsbiologie und Ökologie, in: Schramm, E. Hg. Ausgewählte Texe zur Entwicklung Ökologischen Denkens, vom Beginn der Neuzeit bis zum "Club of Rome" 1971, Frankfurt
Harich,W. (1969) Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, in: Kursbuch 19 S. 71-150
Harich,W. (1975) Kommunismus ohne Waschstum. Babeuf und der "Club of Rome" Reinbek
Hegel, G. W. F. (1976) Philosophie der Geschichte. Frankfurt [Hukuk Felsefesi, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Y., 1991]
Heisenberg, W. (1955) Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg
Heintz, P. (1951) Anarchismus und Gegenwart, Zürich
Heintz, P. (1956) Die Autoritätsproblematik bei Proudhon, Köln
Helms, H. G. (1966) Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstwusstseins von Vormärz bis zur Bundesrepublik, Köln
Huber, J. (1979) Anders arbetien - anders wirtschaften. Die Zukunft zwischen Dienst - und Dualwirtschaft, in: Ders. (Hg.). Anders arbetien - anders wirtschaften. Dualwirtschaft usw., Frankfurt 1979, S.17-35
— (1980) Systembegrenzung und Lebensneugestaltung - Überwindung - der Arbeitslosigkeit durch soziale und technische Innovation, in: Peters, J. (Hg.). Die Geschichte alternativer Projekte von 1800-1975. Berlin. S. 321-356
— (1981) Der Sozialstaat an den Grenzen des Wachstums, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (3.1.1981), S. 3-15
— (1982) Die verlorene Unschuld der Ökologie, Frankfurt

Illich, I. (1978) Entschulung der Gesellschaft. Entwurf eines demokratischen Bildungssystems, Reinbek [Okulsuz Toplum, Çev.: T. Bedirhan Üstün, Verso Y., 1985]
— (1980) Selbstbegrenzung, Reinbek
— Fortschrittsmythen, Reinbek
— (1984) Schulen helfen nicht. Uber das mythenbildende Ritual der Industriegesellschaft
Ingelhart, R. (1979) Lebensqualität; Eine Generationenfrage, in: *Psychologie heute*, 9, 1979, S. 24-29

Jakoby, H. (1985) Von den konservatien revolutionären Bewegungen. Neue Studien amerikanischer Historiker, in: *Kommune* 1/1985, S. 86-90
Joll, J.(1969) Die Anarchisten, Frankfurt
Jonas, H. (1984) Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt.
Jungk, R. (1973) Der Jahrtausendmensch. München, Gütersloh, Wien
— (1977) Der Atomstaat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit, Reinbek

Kalz, W. (1967) Gustav Landauer und die Revolutionszeit Kultursozialist, und Anarchist, Meisenheim am Glan
Kant, I. (1980) Anthropologie in pragmatischer Absicht, in: Weischedel, W. (Hg.), Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Werkausgabe Bd. XII. Frankfurt. S. 395-690
Klemm, U. (1984 *a*) Anarchistische Pädagogik über den Zusammenhang von Lernen und Freiheit in der Bildungskonzeption Leo Tolstois, Siegen-Eiserfeld

— Die libertäre Reformpädagogik und ihre Rezeption in der Deutschen Pädagogik, Reutlingen
Kornegger, P. (1982), Der Anarchismus und seine Verbindung zum Feminismus, in: Anarcha-Feminismus, Berlin. S. 21-70
Korczak, D. (1981) Rückkehr in die Gemeinschaft. Kleine Netze: Berichte über Wohnsiedlungen, Frankfurt
Krämer-Bodoni, R. (1970) Anarchismus: Geschichte und Gegenwart einer Utopie, Wien, München, Zürich
Kropotkin, P. (1969) Anarchistische Moral, in: Rammstedt. O. (Hg.) Anarchismus, Köln und Opladen, S. 74-95
— (1973) Memoiren eines Revolutionärs (gekürzte Fassung), Frankfurt
— (1975) Gegenseitige Hilfe in der Tier und Menschenwelt, Berlin
— (1976) Ethik, Ursprung und Entwicklung der Sitten, Berlin [*Etika*, çev.: Ahmet Ağaoğlu-Tektaş Ağaoğlu, Kavram Y., 1990]
— (1976 *a*) Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, Berlin
— (1977) Syndikalismus und Anarchismus, in: Röhrich, W., Syndikalismus und Anarchismus. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Arbeiterbewegung. Darmstadt, S. 67-78
— (1978) Worte eines Rebellen. Aufsatzsammlung Bd. 1, Frankfurt
— (1980) Unterredung mit Lenin sowie andere Schriften zur russischen Revolution, Hannover
— (1983) Der Anarchismus. Seine Philosophie/Sein Ideal, in: Ders., Der Anarchismus, Siegen-Eiserfeld, S.57-101
— (1983 *a*) Kommunismus und Anarchismus, in: Ders., Der Anarchismus, Siegen-Eiserfeld, S. 102-117
— (o. J.) Der Staat. Aufsatzsammlung Bd. II, Frankfurt
— (o. J.*a*) Die Eroberung des Brotes, o.O.
Künzli, A. (1976) Tradition und Revolution, Basel, Stuttgart
Kutzner, H./Vilmar, F. (1982) Sozialengagement. Eine Alternative zur Illusion des totalen Versorgungsstaates, in: *Frankfurter Hefte*, 37. Jg. Heft 1/1982, S. 29-36

Lafargue, P. (1978) Das Recht auf Faulheit, o.O. [Tembellik Hakkı, Çev.: Vedat Günyol, Telos Yay.]
Landauer, G. (1969) Sein Lebensgang in Briefen Bd. II, Buber, M. (Hg.) Frankfurt
— (1974) Revolution, Berlin
— (1977) Beginnen, Aufsätze über Sozialismus, Wetzlar
— (1978) Aufruf zum Sozialismus, Wetzlar
— (1978 *a*) Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik, Münster/Wetzlar
— (1978 *b*) Zur Geschichte des Wortes Anarchies, in: Valeske, H. -J (Hg.) Gustav Landauer, Enstaatlichung. Wetzlar, S. 5-18
— (1978 *c*) Die Fortführung von Ferrers Werk, in: Valeske, H. -J. (Hg.) Gustav Landauer, Enstaatlichung. Wetzlar, S. 39-45
Lassalle, F. (1973) Arbeiterprogramm, Stuttgart
Lenin, W. I. (1970) Ausgewählte Werke Bd. I-III. Berlin (DDR)
— (1975) Materialismus und Empiriokritizismus (Lenin Werke Bd. 14) Berlin (DDR) [Materyalizm ve Ampiryokritisizm, Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., 1988]
— Konspekt zu Hegels "Wissenschaft der Logik" in: (Lenin Werke Bd. 38) Berlin

(DDR) S. 77-230
Leval, G. (1976) Das libertäre Spanien. Das konstruktive Werk der Spanischen Revolution (1936-1939), Hamburg
Linse, U. (1973) Die Kommune der deutschen Jugendbewegung. Ein Versuch zur Überwindung des Klassenkampfes aus dem Geiste der bürgerlichen Utopie, München
— (1974) Gustav Landauer: Der revolutionäre Geist, in: Ders. (Hg.). Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918-1919, Berlin, S. 5-37
— (Hg.), Zurück o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933
— (1983 *a*) Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre, Berlin
— (1986) Ökopax und Anarche. Eine Geschichte der ökologischen Bewegung in Deutschland, München
Lösche, P. (1973) Probleme der Anarchismusforschung. Kritische Anmerkungen zu einigen Neuerscheinungen, in: *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz* 19/20 (Dez.1973), S. 125-144
— (1974) Anarchismus - Versuch einer Definition und historischen Typologie in: *Politische Vierteljahresschrift*, 15. Jg. Heft 1, S. 53-73
— (1977) Anarchismus, Darmstadt
Löwith, K. (1953) Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart
Ludz, P. C. (1972) Anarchie, Anarchismus, Anarchist, in: Brunner, O. (Hg.), Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. I, Stuttgart
Luxemburg R. (1968) Politische Schriften I-III, Flehtheim, O. K. (Hg.), Frankfurt [Siyasal Yazılar (1917-1918), Çev.: Zafer Üskül, Verso Y., 1989]

Mackay, J. H. (1978) Abrechnung, Freiburg
— Der Freiheitssucher, Freiburg
Malatesta, E. (1975) Anarchie, Berlin
— (1977) Gessammelte Schriften Bd. 1, Wehr, E./Kramer B. (Hg.), Berlin
— (1980) Gessammelte Schriften Bd. 2, Wehr, E./Kramer B.(Hg.), Berlin
Martin, J.J. (1980) Männer gegen den Staat. Die Vertreter des invidualistische Anarchismus in Amerika 1827-1908, Bd. 1 und 2, Freiburg
Marx, K. (1973) Das Elend der Philosophie, Berlin (DDR)
— (1977) Das Kapital MEW, Bd. 23, Berlin (DDR) [Kapital, Çev.: Alaaddin Bilgi, Sol-Onur Y., 1986-1990]
Marx, K./Engels, F. (1973) Resolutionen des allgemeinen Kongresses zu Haag vom 2. bis 7. September 1872, in: MEW, Bd.18, S. 149-150, Berlin (DDR)
— (1976) Die Deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, Berlin (DDR) [Alman İdeolojisi, Çev.: Sevim Belli, Sol-Onur Y., 1987]
— (1980) Manifest der Kommunistischen Partei, Berlin (DDR) [Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, Çev.: Muzaffer Erdost, 1991]
Meyer, P. (1981) Das Kind und die Staatsräson oder Die Verstaatlichung der Familie, Reinbek
Meyer, T. (Hg.) (1981) Grundwerte und Gesellschaftsreform, Frankfurt
Michel, L. (1976) Der doppelte Kampf der Frau, in: Dies. Feminismus, Anarcho-Feminismus und männliche Geschichtsscheibung. Frauen in der Revolution Bd. 1. S. 13-16, Berlin
Mill, J./Mill, H.T./Taylor, H. (1976) Die Hörigkeit der Frau. Texte zur Frauenemanzipation. Schröder, H.(Hg.), Frankfurt

Monatte, P./Malatesta, E. (1972) Syndikalismus - Weg oder Ziel?. in: Oberländer, E. (Hg.), Der Anarchismus, Olten, S. 325-346
Morris, D./Hess, K. (1980) Nachbarschaftshilfe, Frankfurt
Morris, W. (1981) Kunde von Nirgendwo, Reutlingen
Most, J. (1978) Memoiren, Erlebtes, Erforschtes und Erdachtes, Hannover
— (1978 *a*) Kommunistischer Anarchismus, Berlin
— (1980) Die Gottespest, Nürnberg
— (1981) Die Eigentumsbestie, Nürnberg
— (o.J.) Revolutionäre Kriegswissenschaft, o. A.
Mühsam, E. (1977) Namen und Menschen. Unpolitische Erinnerungen, Berlin
— (1981) Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat
— (o.J.) Sammlung 1898-1928
Mühlberger, A. (1979) P. J. Proudhon. Leben und Werke, Freiburg

Necaev, S. (1984) Worte an die Jugend, in: Necaev, S.. Worte an die Jugend; Bakunin, M., Einige Worte an meine jungen Brüder in Rußland, Berlin, S. 15-28
Nettlau, M. (o.J.) Geschichte der Anarchie Bd. 1-3
— (1980) Gesammelte Aufsätze Bd. I, Hannover

Oberländer, E. (Hg.) (1972) Der Anarchismus, Olten
Orwell, G. (1975) Mein Katolonien. Bericht über den Spanischen Bürgerkrieg, Zürich [Katalonya'ya Selam, Çev.: Jülide Ergüder, Alan Yay., 1985]
Ostermeyer, H. (1977) Das Kind im Recht, in: Braunmühl, E. v. u. a., Die Gleichberechtigung des Kindes, Frankfurt, S. 57-110
Owen, R. (1968) Das allgemeine Gesetzbuch, in: Ramm, T. (Hg.), Der Frühsozialismus, Stuttgart, S. 382-389

Passmore, J. (1980) Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur Ökologischen Mode, in: Birnbacher, D. (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, S. 207-246
Plate, R. (1978) Studie zur antiautoritären Arbeiterbewegung. Geschichte und Theorie des antiautoritären Sozialismus (Diss.) Bonn
Plechanow, G. (1894) Anarchismus und Sozialismus, o. O.
Prigogine, I./Stengers, I. (1981) Dialog mit der Natur. Neue Wege Naturwissenschaftlichen Denkens, München/Zürich
Prill, M. (1926) Die Theorie des kommunistichen Anarchismus nach Peter Kropotkin (Diss.) Berlin
Proudhon, P. J. (1963) Ausgewählte Texte, Ramm, T. (Hg.). Stuttgart
— (1966) Philisophie der Staatsökonomie oder Notwendigkeit des Elends, Bd. I und 2. Aalen
— (1968) System der ökonomischen Widersprüche usw. in: Diehl, K. (Hg.). P. J. Proudhon , Abteilung 2. Band 6. Heft 3. Aalen
— (1969) Bekenntnisse eines Revolutionärs, um zu einer Geschichtsschribung der Februarrevolotion beizutragen , Reinbek
Puder, M. (1981) Marx und Engels als konservative Denker, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 3, S. 171-185

Rammstedt, O. (1969) Einleitung zu: Ders. (Hg.), Anarchismus. Grundexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, Köln und Opladen, S. 7-28

Ramus, P. (1923) Die Neuschöpfung der Gesellschaft durch den kommunistischen Anarchismus, Wien
— (1927) Die Irrlehre des Marxismus im Bereich des Sozialismus und des Proletariats, Wien und Leipzig
Read, H. (1982) Philisophie des Anarchismus, Berlin
Reclus, E. (1972) Anarchismus und Moral, in: Oberländer, E. (Hg.), Der Anarchismus, Olten, S. 246-262
Reiche, J. (1984) Ökologie und Zivilisation. Der Mythos von den "Natürlichen Kreisläufen", in: Baier, L. u. a., Die Linke neu denken, Berlin, S. 40-67
Robertson, J. (1979) Die Lebenswerte Alternative. Wegweiser für eine andere Zukunft, Frankfurt
Rock, M. (1980) Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Birnbacher, D. (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart, S. 72-102
Rocker, R. (1949) Die Entscheidung des Abendlandes Bd. 1 und 2, Hamburg
— (1973) Prinzipienerklärung des Syndikalismus, in: Barwich, F. u. a., Arbeiterselbstverwaltung. Räte. Syndikalismus, Berlin, S. 5-42
— (1974) Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten (erheblich gekürzte Fassung), Frankfurt
— (1980) Aufsatzsammlung Bd. 1und 2, Frankfurt
Röhrich, W. (1977) Revolutionärer Syndikalismus. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Arbeiterbewegung, Darmstadt
Roemheld, L. (1977/78) Integraler Föderalismus. Ein Weg zur personalen Gruppengesellschaft Bd. 1 und 2, Frankfurt/Bern
Roller, A. (o.J.) Die direkte Aktion, Bremen
Rosanvallon, P. (1979) Für eine Wirtschaft der Autonomie, in: Huber, J. (Hg.), Anders arbetien - anders wirtschaften usw. Frankfurt, S. 213-229
Rossi, G. (1978) Utopie und Experiment, Berlin
Rothbard, M. N. (1985) Vom Recht gegen Erziehung, in: Baumann, u. a., Werkstattbericht Pädagogik. Geschichte und Perspektiven anarchististcher Pädagogik, Grafenau, S. 38-62
Rothe, V. (1978) Der russiche Anarchismus und die Rätebewegung 1905, Frankfurt
Rousseau, J.-J. (1978) Emile oder über die Erziehung, Paderborn
Russell, B. (1977) Wege zur Freiheit. Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus, Frankfurt

Sachsse, H. (1984) Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft, Darmstadt
Salomon, G. (1920) Einleitung zu: Ders. (Hg.), Proudhon und der Sozialismus, Berlin, S. 7-44
Saornil, L. S. (1979) Die Frauenfrage in unseren Reihen, in: Nash, M., mujures libres. Die freien Frauen in Spanien 1936-1978 (Frauen in der Revolution Bd. 4) Berlin, S. 45-57
Savinkov, B. (1985) Erinnerungen eines Terroristen, Nördlingen
Scherer, K.-J./Vilmar, F. (Hg.), Projektgruppe: Ein alternatives Sozialismuskonzept: Perspektiven des Ökosozialismus, Berlin
Schibel, K. -L (1985) Das alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter, Frankfurt
Schickel, J. (1969) Wu cheng-fu oder Anarchismus in China, in: *Kursbuch* 19 (1969), S. 151-162

Schumacher, E. F. (1980) Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik, Reinbek
Schuwal, M. (1927) Zur Theorie des Anarchismus (Diss.), Königsberg
Schwendter, R. (1979) Ja Schnecke, besteige nur den Futschi... Zur Zukunft der alternativen Ökonomie, *in: Huber*, J. (Hg.), Anders arbetien - anders wirtschaften usw., *Frankfurt*, S. 122-130
Shell, K. L. (1973) Anarchismus, in: Görlitz, A. (Hg.), Handlexikon zur Politikwissenschaft Bd. 1, Reinbek S. 15-18
Souchy, A. (1978) Vorsicht: Anarchist! Ein Leben für die Freiheit. Politische Erinnerungen, *Darmstadt und Neuwied*
— (1979) Nacht über Spanien. Bürgerkrieg und Revolotion in Spanien, Frankfurt
— (1980) Zur revolutionären Ungeduld der Anarchisten, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 1, S. 110-112
— (o.J.) Schreckensherrschaft *in Amerika, Bremen*
Spaemann, R. (1980) Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Birnbacher, D. (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart, S. 180-206
Stadler, K. P. (1977) Einleitung: Anarchismus und Arbeiterbewegung, in:Botz, G. u. a., Im Schatten der Arbeiterbewegung zur Geschichte der Arbeiterbewegung in Österreich und Deutschland, Wien, S. 11-28
Stalin, J. V. (1969) Anarchismus oder Sozialismus?, in: *Kursbuch* 19 (1969), S. 58-70
Stirner, M. (1914) Das unwahre Prinzip der Erziehung oder Der Humanismus und der Realismus, in: Mackay, J. H. (Hg.), Max Stirners Kleinere Schriften, Teptow bei Berlin, S. 237-257
— (1979) Der Einzige und sein Eigentum, *Stuttgart*
Stopczyk, A. (Hg.) (1980) Was Philosophen über Frauen denken; München
— (1982) *Geschlecht* und Gewalt, in: Maren-Griesebach, M./Menzer, M.. Philosophinen Jahrbuch 1, S. 102-109, Mainz
— (1983) Zum Begriff Autonomie und seinem Gebrauch in den antipädagogischen Schriften (unveröffentlichte *Magisterarbeit im* Fach Philosophie an der FU Berlin)
Stowasser, H. (1982) *Machnotschina*, Wetzlar
Strasser, J. (1983) Grenzen des Sozialstaats. Soziale Sicherung in der Wachstumskrise, Köln
Strasser, J./Traube, K. (1981) Die Zukunft des *Fortschritts. Der Sozialismus* und die Krise des Industrialismus. Bonn

Thoreau, H. D. (1973) Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat, Zürich
Timm, U. (1980) Ökologie und Freiheit. Umweltproblem und Anarchismus, *Freiburg*
Tönnies, F. (1926) Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Soziologie, Berlin
— (1959) Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Vierkandt, A. (Hg.) Wörterbuch der Soziologie, *S. 180-191*
Tolstoi, L. (1920) Aufruf an die Menschheit, Berlin
— (1960) Erziehung und Bildung, in: Rutt, T. (Hg.), Leo N. Tolstoi. Ausgewählte pädagogische Schriften, Paderborn, S. 28-63
— (1980) Die Schule von *Jasnaja Poljana*, Wetzlar
— (o.J.) Die Skalaverei unserer Zeit, Berlin
Traube, K. (1978) Müssen wir umschalten? Von den politischen Grenzen der Technik, Reinbek

Tribe, L. H. (1980) Was spricht gegen Plastikbäume, in: Birnbacher, D. (Hg.) Ökologie und Ethik, Stuttgart, S. 20-71
Trotzkij, L. (1972) Literatur und Revolution, München [Edebiyat ve Devrim, Çev.: Hüsen Portakal, Kabalcı Y., 1983]

Vilmar, F. (1973) Strategien der Demokratisierung Bd. 1, Theorie der Praxis, Bd. II, Modelle und Kämpfe der Praxis, Darmstadt und Neuwied
— (1986) Grüne Wirtschaftspolitik ohne Rot, in: *Kommune* 3/86, S. 63-64
Vilmar, F./Runge, B. (1986) Auf dem Weg zur Selbsthilfegesellschaft? Essen
Vilmar, F./Sattler, K. O. (1979) Wirtschaftsdemokratie und Humanisierung der Arbeit, Köln
Vogel, A. (1977) Der Deutsche Anarcho-Syndikalismus. Genese und Theorie einer vergessenen Bewegung, Berlin
Volin (1975, 1976, 1977) Die unbekannte Revolution Bd. 1-3, Hamburg
Vonderach, G. (1979) Pierre Joseph Proudhon und die "alternative" Denktradition, in: mehrwert 19 (1979), S. 91-114
Vollmar, K.-B. (1975) Landkommunen in Nordamerika, Berlin
Vosskuehler, F. (1986) Natur an sich und Natur für uns. Gedanken bei der Lektüre von Werner Butzingers Alpenbuch, in: *Kommune* 1/2 (1986) S. 57-64
Voyenne, B. (1982) Der Föderalismus Pierre-Josephs Proudhons, Frankfurt, Bern
Walter, N. (1978) Betrifft: Anarchismus, Berlin
Ward, C. (1981) Harmonie durch Vielfalt, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 3. Berlin. S.83-98
— (o.J.) Anarchismus in Aktion, Bremen
Weber, M. (1921) Politik als Beruf, in: Gesammellte politische Schriften. München. S. 396-450
— (1972) Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen
— (1975) Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hamburg
Weichold, J. (1980) Anarchismus heute. Sein Platz im Klassenkampf der Gegenwart, Berlin (DDR)
Weseloh, E. (1968) Anarchismus. Eine Bewußtseinshaltung (Diss.) Münster
Wicht, C. (1980) Der ökologische Anarchismus Murray Bookchins. Ein Einführungstext, Frankfurt
Wienand, P. (1981) Der "geborene" Rebell. Rudolf Rocker. Leben und Werk, Berlin
Wittkop, J. F. (1973) Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus, Frankfurt

Zellentin, G. (1979) Abschied vom Leviathan. Ökologische Aufklärung über politische Alternativen, Hamburg
Zenker, E. v. (1979) Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie, Berlin
Zoccoli, H. (1980) Die Anarchie und die Anarchisten. Über Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Stirner, Proudhon, Tucker, Grave, Berlin

Kapitalizm insanı ve doğayı yağmalamayı, insanı insan kılan değerleri ekonomiye tabi kılmayı sürdürüyor. Dahası, kapitalizmin ideologları tarihin, ideolojilerin, siyasetin sonunun geldiğini ilan edip her türlü alternatif siyaseti değerden düşürmeye çalışırken yeni teknokrasilerde yöneten-yönetilen ayrımı daha da keskinleşiyor. Solun tarihinde hüküm sürmüş merkeziyetçi, otoriter, determinist, sanayileşmeci, devletçi gelenek ise alternatif olmak şöyle dursun kapitalizmin insanlara sunduğu özgürlük yanılsamasını bile gerçekleştiremedi. Bir özgürlük geleneği olarak solun yeniden içeriklendirilmesi ve somut, uygulanabilir projeler üretmesi artık kaçınılmaz hale geldi...

Cantzen, ülkemizde hiç bilinmeyen ve haksız yere 'terörizm' ve 'kargaşa' ile özdeşleştirilen anarşizm hareketinin Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Landauer ve Malatesta gibi klasik savunucularının düşüncelerini güncel uygulanabilirlikleri açısından değerlendirdiği bu kitapta, anarşizmin söz konusu 'proje üretme' sürecine canalıcı katkılar sağlayabileceğini gösteriyor. Sosyal demokrasinin tıkandığı, işçi sınıfına dayalı geleneksel marksist çizginin etkisizleştiği bir ortamda, anti-otoriter, şiddet karşıtı, özyönetimci, ödünsüz özgürlükten ve karşılıklı yardımlaşmadan, ademimerkeziyetçi federatif yapılardan yana bir anarşizmin gündeme geldiğini söylüyor. Önüne asıl hedef olarak, "*devletin toplumsallaştırılması*" ve "*toplumun devletsizleştirilmesi*" süreçleriyle insanın her türlü tahakkümcü yapıdan kurtulup özgürleşmesini koyuyor. Bunun mücadelesinin de bir değil birçok cepheden sürdürülmesi gerektiğini, bu sürecin kargaşaya değil zenginleşmeye yol açacağını ileri sürüyor.

Ekolojiye özel bir önem atfeden Cantzen, insanmerkezci ve sanayileşmeci zihniyetin doğayı nasıl tahrip ettiğini anlatırken kimi çevrecilerin "doğanın kendi içinde bir anlam ve değer kaynağı olduğu ve insanın ona ayak uydurması gerektiği" yolundaki düşüncelerinin içerdiği tehlikelere dikkat çekiyor. Doğaya anlamını eninde sonunda insanın kendisinin verdiğini vurgulayıp, doğayı insanın emrindeki sınırsız bir yağma alanı olmaktan çıkartmak gerektiğini belirtiyor.

Gelecek kuşaklar için değil kendimiz için özgürlük talep etmekten ve bunu hemen hayata geçirmekten yana olan bir kitap *Daha Az Devlet, Daha Çok Toplum*. Hayatı ertelemekten bıkanlar ve sahici alternatifler arayanlar için.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-061-8
9 789755 390611

150000