Kristin Ross | Ortak Lüks



Kristin Ross

Ortak Lüks

Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi



metis

Kristin Ross

Ortak Lüks

Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi

1953 doğumlu. New York Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde profesör. Esasen 19 ve 20. yüzyıl Fransız edebiyatı ve kültürü; kent tarihi, teorisi ve siyaseti; edebiyat, kültür ve ideoloji; popüler kültür; tarih ve edebiyat alanlarında çalışıyor. Ross aynı zamanda *French Cultural Studies, Sites, and Parallax* dergisinin editörlerinden. Jacques Rancière'in *Cahil Hoca*'sı başta olmak üzere Fransızcadan İngilizceye yaptığı birçok önemli çeviri var. Başlıca kitapları ise şunlar: *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (Toplumsal Mekânın Ortaya Çıkışı: Rimbaud ve Paris Komünü, 1988), *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture* (Hızlı Arabalar, Temiz Bedenler: Sömürgecilikten Çıkış ve Fransız Kültürünün Yeniden Düzenlenmesi, 1995), *May '68 and Its Afterlives* (Mayıs 68 ve Sonraki Hayatları, 2002). Ayrıca yine Metis'ten çıkan *Demokrasi Ne Âlemde?* seçkisinden Ross'un "Satılık Demokrasi" başlıklı denemesini de okuyabilirsiniz.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Ortak Lüks
Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi
Kristin Ross

İngilizce Basımı:
Communal Luxury
The Political Imaginary of the Paris Commune
Verso, 2015

© Kristin Ross, 2015
© Metis Yayınları, 2015
Çeviri Eser © Tuncay Birkan, 2015

İlk Basım: Nisan 2016

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik
Kapak Kolajı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-046-5

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Kristin Ross

Ortak Lüks

PARİS KOMÜNÜ'NÜN SİYASİ MUHAYYİLESİ

Çeviren:
Tuncay Birkan

metis

İçindekiler

Teşekkür 9

Sunuş 11

1 "Milliyetin Hücre Rejimi"nin Ötesinde 21

2 Ortak Lüks 51

3 Kuzey Edebiyatı 81

4 Kar Altındaki Tohumlar 107

5 Dayanışma 135

Dizin 165

Teşekkür

Bu kitabın ilhamı Adrian Rifkin'den geldi, zaten bu kitap en yaratıcı anları bakımından onunla benim Paris Komünü hakkında yıllar önce başladığımız ve hâlâ devam edegelen bir sohbetin parçası sayılabilir. Onun verdiği cevaplar ve destek kitabın kompozisyonuna kılavuzluk etti. Don Reid, Jacques Rancière ve Geneviève Sellier ilk aşamalarda yardımcı oldular. Kitap üzerindeki çalışmam devam ederken belli kısımlarını okuyup düşünce ürünü yorumlar getiren Greg Grandin, Harry Harootunian, Fredric Jameson, Leigh Claire La Berge, Erag Ramizi, Ann Smock ve – özellikle de– Manu Goswami'ye teşekkür ederim. Kitap ilerlediği sıralarda hakkında tartışmayı mümkün kılan canlı mekânlar ve unutulmaz vesileler yaratan Neil Brenner ve Manu Goswami'ye; New York Üniversitesi, Minnesota Üniversitesi, Princeton ve Cornell'in Karşılaştırmalı Edebiyat bölümlerindeki lisansüstü öğrencilerime; UCLA'daki Deneysel Eleştirel Teori seminerine; Jason Smith, Karen Pinkus, Gary Wilder, Carla Freccero ve Asad Haider'a; Marco Abel ve Roland Végsö'ya; François Richard, Nicolas Vieillescazes ve Razmig Keucheyan'a ve Alberto Toscano'ya minnettarım. Kitap, Joan Scott ile Fransa'daki editörüm Eric Hazan'ın teşvikleri ve Dana Polan'ın bütün taslak metni dikkatli gözlerle okuması sayesinde tamamlandı. New York Üniversitesi'nde bölümü iyi bir çalışma ortamı haline getiren Jacques Lezra'ya, verdiği özenli destek için La Fabrique'ten Stella Magliani-Belkacem'e ve verdiği envai çeşit yoldaşça yardım için İngiltere'deki editörüm Sebastian Budgen'a da teşekkür ediyorum.

Bu kitap, ikisi de kendine özgü tarzlarda onu her bakımdan var etmeye yardım etmiş olan Harry ile Adrian'a adanmıştır.

Sunuş

Bu kitapta 1871 Paris Komünü diye bilinen olayı beslemiş ve o olaydan sonra da yaşamını sürdürmüş bir muhayyileyi –Komünarlar gibi ben de bu muhayyileye "ortak lüks" adını veriyorum– oluşturan unsurları bir araya getirmeye çalıştım. 1871 baharında yetmiş iki gün boyunca, önderliğini işçilerin yaptığı bir ayaklanma Paris şehrini özerk bir komüne dönüştürmüş ve şehrin toplumsal hayatını ortaklaşma (*association*) ve işbirliği ilkeleri uyarınca özgürce düzenleme yolunda doğaçlamalar yapmıştı. O zamandan beri, o bahar Paris'te olup biten her şey –büyük bir Avrupa başkentinde normalde yönetici bir elite ayrılmış olan güç ve yetkileri sıradan insanların kullanmasının yarattığı şoktan, devletin onlara karşı giriştiği misillemenin gaddarlığına varıncaya dek her şey– bir sürü ihtilaf ve analiz yaratmıştır. Benim burada eskizini sunduğum tarihsel komün manzarası aynı zamanda hem yaşantıya dayalı hem de kavramsal bir manzaradır. "Yaşantıya dayalı" derken bu manzarayı oluşturmak için kullandığım malzemelerin, asilerle bazı yol arkadaşlarının ve o zaman yakın çevreden onlara destek olanların söyledikleri gerçek sözler, takındıkları gerçek tavırlar ve gerçekleştirdikleri fiziksel eylemler olmasını kastediyorum. Bizatihi bu söz ve eylemlerin, ileriki sayfalarda kendimi takip etmek zorunda hissettiğim bir dizi mantığı üretmiş olmaları anlamında ise kavramsal bir manzaradır bu. Komün'ün daha merkezkaç diye nitelenebilecek etkilerine ancak aktörlerin söz ve icatlarının tam bağlam ve yapısı üzerinde ısrarla durarak ulaşabileceğimiz fikrini kalkış noktası olarak aldım. Komün'ün ilham verdiği siyasi analizlerin büyük bir hacme ulaşmasına rağmen, Komünar *fikriyatının* tarihsel olarak, olayın anısına siyaseten sempatiyle yaklaşan

yazar ve araştırmacılardan pek ilgi görmemiş olması çarpıcı bir gerçektir. Üstelik bu fikriyatın önemli bir kısmı –asilerin neler yaptıkları, neler düşündükleri ve kendi yaptıkları hakkında neler söyledikleri, eylemlerine verdikleri anlam, benimsedikleri, ithal veya itiraz ettikleri isim ve sözler– kolayca ulaşılabilir durumdadır; örneğin Komün'ün bir hayli görünürlük kazandığı son dönem olan 1960'lar ve 1970'lerde Fransa'da solcu yayıncı François Maspero tarafından yeniden yayınlanmıştır. Ben sonradan gelen o uzun – öven veya eleştiren– siyasi yorum veya analiz kervanından çok işte bu sesler ve eylemlerle ilgilenmeyi tercih ettim. Komün'ün başarı veya başarısızlıklarını tartmakla da, kendisinden sonra gelmiş hareket, ayaklanma ve devrimler için sunmuş olabileceği veya sunmaya devam edebileceği dersleri doğrudan doğruya tayin etmekle de ilgilenmedim. Geçmişin gerçekten ders filan verdiğinden pek de emin değilim. Ama tıpkı Walter Benjamin gibi, belli bir olay veya mücadelenin bugünün şekillendirilmesi çabasına canlı bir biçimde dahil olduğu anlar olduğuna inanıyorum ki bugün Komün'ün durumu da budur bana kalırsa.

2011'in dünya siyasi sahnesine kamplaşma (*encampment*) ya da işgal figürü ve fenomenolojisi damgasını vurmuştu ve beni Paris Komünü'nün siyasi kültürüne, 1980'lerde yazdığım Komün'ün tarihsel poetikası konulu çalışmadakinden[1] farklı bir dizi soruyla geri dönmeye zorlayan da işgale dayalı bir protesto biçiminin geri dönüşü oldu. Günümüzün siyasi gündemini belirleyen kaygılar –enternasyonalist bir konjonktürün nasıl oluşturulacağı meselesi, eğitimin geleceği, emek ve sanatın statüsü, komün biçimi ve bu biçimle ekolojik teori ve pratik arasındaki ilişki– kitaba yapı kazandıran temaları meydana getirdikleri için benim şu anda Komün kültürüne bakma tarzımı yönlendirmede şüphesiz bir rol oynadılar. Çoğunlukla Komün'ün günümüz siyasetindeki yankılarını belirginleştirmeye gerek duymadım – bu yankıların bazıları

1. Bkz. Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; Londra ve New York: Verso, 2008).

epey eğlencelidir, mesela *New York Times*'ın 2011 Kasımında California'nın Oakland şehrinin sokaklarında röportaj yaptığı genç aktivistin adını, farkında olmadan, Louise Michel olarak aktardığında olduğu gibi.[2] Bugün insanların kapitalizmin güncel biçimi altında –işgücü piyasası çökmüş, enformel ekonomi büyümüş ve aşırı-gelişmiş dünyanın dört bir yanında toplumsal dayanışma sistemleri aşınmışken– yaşama biçimlerinin, Komünü teşkil eden ve çoğu zamanlarının büyük kısmını çalışarak değil *çalışacak iş arayarak* geçiren on dokuzuncu yüzyıl emekçileri ile zanaatkârlarının çalışma koşullarına hiç de rastlantı denemeyecek ölçüde benzediğini ayrıntılı olarak anlatmaya gerek yok. Bazı fütürologların on yıl önce olacağımızı söyledikleri –ve bugün hâlâ da ümitsizce söylemeye çalıştıkları– gibi, eninde sonunda post-modern bir yaratıcı kapitalist tekno-ütopyada ikamet eden bedensiz işçiler haline gelmenin hiç de kaderimiz filan olmadığı, özellikle de Yunanistan ve İspanya gibi toplumlardaki çözülmeden sonra, gittikçe daha bariz bir biçimde ortaya çıktı. İnsanların şu anki yaşama tarzı –yarı-zamanlı çalışmaları, aynı anda hem okuyup hem çalışarak bu iki dünyaya birden veya yapma eğitimini aldıkları iş ile geçinmek için kendilerini yapar buldukları iş arasındaki uçuruma yerleşmeleri ya da işe gidip gelirken veya iş bulabilmek için hepten göç ederek uzun mesafeleri aşmak zorunda kalmaları– bana olduğu kadar başkalarına da, Komünarların dünyasının aslında bize ana babalarımızınkinden çok daha yakın olduğunu düşündürüyor. Bugün video oyunu tasarımcılığı, serbest yatırım fonu işletmeciliği ya da akıllı telefon bürokrasisi içinde geçen bir kariyer çizgisinden gözü korkup çeşitli enformel ekonomilerin kıyısında köşesinde kendilerine geçim yolları ve mekânları açmaya çalışan, serpilmekte olan –ama krizle malûl– bir küresel kapitalist ekonomi içinde *artık farklı biçimde yaşamanın* imkânlarını ve sınırlarını sınayan genç insanların, 1870'lerde Jura Dağları'nın eteklerinde

2. Malia Wollan, "Occupy Oakland Regroups, Calling for a Strike", *New York Times*, 1 Kasım 2011.

Komünar mültecilerle yol arkadaşlarının yaptığı ve sonradan "anarşist komünizm" diye bir şeyin kuramsallaştırılmasına yol açmış olan tartışmaları ilginç bulabilecek olması pekâlâ mantıklı geliyor bana. Ademi merkezi topluluklarla, bunların nasıl ortaya çıkıp serpilecekleriyle ve birbirleriyle dayanışma ilişkileri içinde nasıl "federe" hale gelebilecekleriyle ilgili tartışmaları kastediyorum.

Komün'ün yankılarını günümüzün olaylarına ve siyasi kültürüne daha doğrudan doğruya bağlamaktan geri durmamın bir nedeni de olayda beni en çok ilgilendiren şeyin, onun temsil edilip anlaşılma tarzına demir atmış olan iki egemen tarihyazımından (bir yandan resmi devlet komünizmi tarihi, öte yandan da ulusal Fransız cumhuriyet tarihinden) –özellikle de 1989'dan sonra, belki de Rimbaud'nun *Sarhoş Gemi*'si misali– fora etmiş olmasıdır. Bu iki dayatmacı şecere ve anlatı yapısından kurtulduktan sonra da onu hemen bir başka dayatmacı yapıya sokuşturmak gibi bir niyetim yok. Devlet komünizminin sona ermesi Komün'ü resmi komünist tarihyazımında oynadığı rolden kurtardı; 1989'dan sonra Lenin'in Rus Devrimi'nin yetmiş üçüncü gününde –yani Devrim'in Komün'ün süresini bir gün geçtiği ve böylece Komün'ü başarısız olmuş, yenisinin düzelteceği devrime dönüştüren gün– Kış Sarayı'nın önünde karda yaptığı rivayet edilen danstan koptu. Ayrıca bu sayfalarda geliştireceğim argümanın önemli bir kısmı da Komün'ün Fransız ulusal kurmacasına, güya on dokuzuncu yüzyıldaki son spazmı olduğu radikal Fransız cumhuriyetçiliği silsilesine hiçbir zaman tam anlamıyla ait olmadığını netleştirmeye yönelik olacak. Ünlü katılımcılarından biri olan Gustave Courbet'nin, Komün sırasında "Paris Fransa'nın başkenti olmayı bırakmıştı" yolundaki ifadesini[3] ciddiye aldığımızda, "Cumhuriyet'i kurtaranlar"ın Paris'te savaşıp çok fazla can kaybı veren asiler olduğu fikrini inanarak savunmak güçleşir.

3. Gustave Courbet, anne babasına yazdığı 30 Nisan 1871 tarihli mektup, *Correspondance de Courbet* içinde, haz. Petra Doesschate Chu (Paris: Flammarion, 1996), s. 366.

Paris Komünü'nün bize bıraktığı muhayyile ne ulusal bir cumhuriyetçi orta sınıfa ne de devlet güdümlü bir kolektivizme aittir. Ortak lüks, ne onun etrafını kuşatan (Fransız) burjuva lüksüdür ne de ondan sonra ortaya çıkıp yirminci yüzyılın ilk yarısına hâkim olan faydacı devletçi kolektivist deneylerdir. Başka bir katılımcısının, yıllar sonra ve Komün'ün siyasi yapısına yönelik eleştirel değerlendirmelerin iyice arttığı bir ortamda şu sonuca varmasının nedeni de budur belki:

> Komün geleceğe yüklü bir miras, kendisinden önceki bütün devrimlerden daha üstün bir ideal bıraktıysa yöneticileri sayesinde değil savunucuları sayesinde bıraktı ... Soyu, unvanı veya serveti sayesinde kimsenin efendi olmadığı, kökeni, kastı veya maaşı yüzünden kimsenin köle olmadığı yeni bir toplum. "Komün" sözü her yerde en geniş anlamda; eski sınırların varlığını umursamadan dünyanın bir ucundan öbürüne birbirlerine barış içinde yardım eden eşit ve özgür yoldaşlardan oluşan yeni bir insanlığa karşılık gelecek şekilde kavranıyordu.[4]

Komünarlar, burjuvazinin kendini ayrı tutmaya adadığı toplumsal formasyon alanlarını –başta kır ile şehri, ama aynı zamanda teori ile pratiği, kafa emeği ile kol emeğini de– birlikte düşünme yetenekleriyle Fransız tarihini bambaşka bir temel üzerinde yeniden başlatmaya çalışmışlardı. Ama bu temel ve bu tarih artık anahatları itibarıyla tam olarak "Fransız" veya ulusal bir şey olarak düşünülemezdi. Bundan aynı anda hem daha küçük hem de çok daha kapsamlıydı. Komün'ün muhayyilesi enternasyonalist bir ufku olan yerel özerk birim ölçeğine (bu özellikle tercih ediliyordu) dayalı olarak çalışıyordu. Ulusa ve tabii ki piyasa veya devlete ayırdığı pek bir yer yoktu. Bu da içinde yaratıldığı bağlamda son derece kuvvetli bir arzular kümesi doğurdu – zira böyle kapsamlı bir projeyi başlatmak için Fransız devleti ile desteklediği baskıcı burjuva toplumunun iyiden iyiye yenilgiye uğradığı bir zamandan daha iyisi bulunamazdı.

4. Élisée Reclus, *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune* [1897] içinde (Paris: Editions de l'amateur, 2011), s. 81-82. Burada ve bütün kitapta Fransızcadan yapılan çeviriler bana ait.

Bu sunuşun en başında Komün'ü, yetmiş iki gün süren ve Paris şehrini, toplumsal hayatı ortaklaşma ve işbirliği ilkeleri uyarınca yeniden düzenlenmiş özerk bir komüne dönüştürmüş olan, önderliğini işçilerin yaptığı bir ayaklanma olarak anmıştım. Ama olayı meydana getiren olgularla ilgili böyle basit bir temsil bile sorunun parçası haline gelebiliyor. "Ortak lüks"ten kastın ne olduğunu araştırabilmek için olayın kronolojik ve coğrafi çerçevesini, genelde içine sıkıştırıldığı yer ve zamanın ötesine, Paris'teki 18 Mart'ta topları ele geçirme girişiminden başlayıp Mayıs sonundaki katliamın kanlı günleriyle biten yetmiş iki günün ötesine genişletmek zorunda kaldım. Ben de Alain Dalotel ve başkalarını izleyerek, olayı İmparatorluğun son yıllarında işçi sınıfı toplantıları ve kulüplerinde patlak veren humma ile başlatıyorum. Ve başta Élisée Reclus, André Léo, Paul Lafargue ve Gustave Lefrançais olmak üzere İngiltere ve İsviçre'ye yerleşmiş Komünar mülteci ve sürgünlerin çeşitli destekçileri ve yol arkadaşlarıyla –Marx, Kropotkin ve William Morris gibi insanlarla– görüşüp birlikte çalıştıkları 1870'ler ve 1880'lerde üretilmiş olan düşüncelere dair kapsamlı bir incelemeyle bitiriyorum. Komün'ün çağdaşları arasındaki bu üç isim –tıpkı hakkında başka bir kitabımda yazdığım Arthur Rimbaud gibi– bahardaki ayaklanmaya coğrafi olarak uzak yerlerde bulunmalarına rağmen, Paris'te o birkaç haftada olup biten şeylerin hayatlarında ve düşünme tarzlarında bir dönüm noktası oluşturduğu çok sayıda insan arasında yer alıyorlardı.

Komün'ün mutat zamansal ve mekânsal sınırlarını bu ona bitişik ortamlara da girecek şekilde değiştirmemin iki net nedeni var. Zamansallığı genişletmek iç savaşın, genelde söylendiği gibi, başka bir ülkeyle yapılan savaşın ortaya çıkardığı yurtseverliğin ve dönemsel zorlukların uzantısı olmadığını göstermemi sağlıyor. Hatta bu sayede tam tersini, yabancı ülkeyle yapılan o savaşın sürmekte olan bir iç savaşın geçici bir veçhesi olduğunu gösterebiliyorum. İkincisi, Fransa dışında sürgünde bulunan hareketin eseri olan teorik üretimi (mesela olayın öncesinde yaşayan düşünürleri,

Proudhon'ları veya Blanqui'leri değil de bunu) öne çıkarmak, hayatta kalanların yer değiştirmelerinde, birbirleriyle kesişmelerinde ve yazılarında, tam olarak *olaydan sonra* gelmeyen, bence olayın kendisinin ayrılmaz bir parçası olan bir tür "ahiret"in (*afterlife*) izini sürmemi sağlıyor. Fransızcadaki *survie* sözcüğü bunu daha iyi anlatır: hayatın ötesindeki bir hayat. Olayın anısı veya mirası değil (gerçi elbette bunlar da bir biçimde oluşum halindeydi), olayın mantığı açısından şehrin sokaklarındaki ilk ayaklanma eylemleri kadar her bakımdan hayati bir önem taşıyan *uzatılması.* Çarpışmanın başka araçlarla sürdürülmesi. Yaşanan ile tasarlanan diyalektiğinde –tabir Henri Lefebvre'in– bir hareketin düşüncesi ancak onunla birlikte ve ondan sonra yaratılır: Hareketin kendisinin yaratıcı enerjileri ve aşırılığı tarafından açığa çıkarılır. Rüyaları ve fikirleri eylemler üretir, tersi değil.

Bir olayın aşırılığına sıkı sıkıya bağlı düşüncede, ister coğrafi mesafe olsun ister kronolojik, güvenli bir mesafeden üretilmiş olan teorinin ince ayarı ve hassasiyeti yoktur. Kendi ânının izlerini taşır – daha doğrusu, kendisinin o ânın fiili inşasının *halen bir parçası* olduğu fikrindedir, dolayısıyla da ince işçiliği yapılmamış, kurucu türden bir düşüncedir. Kelimenin bildik anlamında "yüksek teori"ye benzemez pek. *Fransa'da İç Savaş*, *Kapital*'le aynı türden bir kitap değildir. Mesela Reclus ve Morris bazen kafası karışık yahut sistematiklikten uzak düşünürler gibi görülmüşlerse bunun nedeni düşünme faaliyetine, fikirlerin kendi anları içinde hem verimli hem de dolaysız bir biçimde etkili olabilecekleri bir bağlam yaratmak ve kurmak olarak bakmakta ısrar etmeleridir.

Yirmi beş yıl önce Komünar Élisée Reclus hakkında ilk kez yazdığım sıralarda, Béatrice Giblin ve Yves Lacoste gibi bir avuç öncü sömürgecilik-karşıtı coğrafyacının yaptığı çalışmalar dışında eserleri hiç tanınmıyordu. Bugünse Reclus, onun eserini *avant la lettre* türden bir ekolojizm olarak yeniden değerlendirmeye yönelik muazzam miktarda uluslararası dikkatin merkezinde yer alıyor. Anarşizm hakkındaki yazıları da, tıpkı Kropotkin'inkiler gibi,

yeni bir ilginin konusu haline gelmiş durumda. Aynı zamanda William Morris de birçok kişi tarafından "sosyalist ekoloji" söyleminin kurucularından biri olarak görülmeye başladı. Ama günümüz araştırmacılarının çalışmaları, benim düşüncelerimi toparlamam konusunda çok yardımcı olsalar da, Morris, Kropotkin ya da Reclus'nün siyasi düşüncelerinden herhangi birini, Morris'in tabiriyle, "1871 Paris Komünü adını verdiğimiz, toplumu emek özgürlüğü temelinde kurma girişimi"[5] ile arasındaki tarihsel bağlantı üzerinde temellendirmekten kaçınıyorlar veya bunu laf arasında yapıp geçiyorlar. Kitabın son bölümlerinin işlerinden biri işte bu bağlantıyı kurmak. Bir başkası da Reclus'nün dayanışma, Morris'in "kardeşlik" (*fellowship*), Kropotkin'in ise "yardımlaşma" adını verdikleri ve birbirleriyle ilinti içinde derinlemesine ele aldıkları şeyi, ahlaki veya etik bir duyarlılık olarak değil de siyasi strateji olarak yeni baştan kıyaslamalı olarak değerlendirmek olacak.

Hareketin dolaysız *survie*'sini –katılımcılarının sonraki ömürlerinde olup bitenleri– takip etmeye çalışırken, Reclus'nün kaleme aldığı birçok kitap arasında en sevdiği kitabı olan *Histoire d'un ruisseau*'dan (Bir Derenin Tarihi) alınan bir imge geldi aklıma. Okul çağındaki çocuklar için yazılan ve genellikle okullarda başarılı öğrencilere ödül olarak verilen bu küçük kitapta, Reclus "okyanus dalgaları geri çekildikten sonra kumsalda beliren minicik dere sistemi"nin[6] yılankavi biçiminden bahseder. Kendi amaçlarımıza uyarladığımızda dalga hem Komün'ün özlem ve kazanımlarının hem de onu ezen katliamın şiddetinin büyüklüğüne karşılık geliyorsa, devasa güçteki bu iki karşı-hareketin ardından ve ikisinin *tam ortasında*, görünmeyen bir dünyanın alameti olan minicik bir havadelikleri sistemi beliriyordur –çoktan belirmiştir– kumsalda. Simgesel dayanışma biçimleri ve dağınık, çoğun-

5. William Morris, "The Hopes of Civilization", *The Political Writings of William Morris* içinde, haz. A. L. Morton (Londra: Wishart, 1973), s. 175.

6. Élisée Reclus, *Histoire d'un ruisseau* (Paris: Actes Sud, 1995), s. 93.

lukla da gelip geçici karşılaşmalar arasındaki süratli değiş tokuşlar, kesişimler ve işbirliklerinden meydana gelen bu sistem geçici olmasına geçicidir ama aynı zamanda bir ivme de verir – kitabın son kısmında da işte bunu anlatmaya çalıştım. *Histoire d'un ruisseau* burada bizim işimize bir başka bakımdan daha yarayacak, zira Komün'ün nispeten küçük ölçekli olmasına rağmen olay olarak kazandığı orantısız tarihsel gücü nasıl anlayabileceğimizi de ima ediyor. Bu kitap Jules Verne, Proudhon ve Turgenyev'in de yayıncısı olan Jules Hetzel'in sipariş ettiği bir dizinin bir parçasıydı; Hetzel diziyi tam on dokuzuncu yüzyıl ortalarına özgü ansiklopedik bir hevesle tasarlamıştı: yetişmekte olan gençlere "tarihlerden oluşan bir literatür" sunmak istiyordu – genelde bir tarihi olduğu düşünülmeyen şeylerin ve öğelerin tarihi. Nitekim ünlü bir astronomdan gökyüzünün tarihini yazması istenmişti, Viollet-le-Duc bir belediye binası ile bir katedralin tarihini kaleme almıştı. Reclus'nün bir derenin tarihini yazmayı tercih etmesi, mesela tarlalara yahut köylere veya semtlere ayrıcalık tanıyan, patolojik olmayan türden bir coğrafi ölçeğe gösterdiği düşkünlüğün yansımasıydı. Diyebiliriz ki Komün en iyi, Reclus'nün bu kitabında dağdaki dereye atfettiği niteliklerle anlatılabilir. Derenin büyüklüğü ve coğrafyası yaşanabilir boyutlardadır, yüce falan değildir. Ona göre dere, seyrinin öngörülemezliği nedeniyle nehirden üstündür. Nehrin sel gibi akan suları, kendilerinden önceki binlerce galon suyun önceden oyduğu derin bir oluktan geçer; oysa dere kendi yolunu kendi açar. Ama tam da bu nedenle, dağdaki herhangi bir derenin gücü Amazon'unkinden kat kat fazladır.

1

"Milliyetin Hücre Rejimi"nin Ötesinde

Bayrağımız Evrensel Cumhuriyetin Bayrağıdır

Marx 1871 Paris Komünü'nün en önemli yanının gerçekleştirmeye çalıştığı herhangi bir ideal değil, kendi "işleyen varoluşu" olduğunu yazdığında, asilerin gelecek topluma dair herhangi bir ortak tasarımları olmadığını da vurgulamış oluyordu. Bu anlamda Komün hemen oracıkta doğaçlama uydurulan veya geçmiş senaryolar ve tabirlerden parça parça bir araya getirilip gerek duyuldukça değiştirilen ve İmparatorluğun son dönemlerindeki halk toplantılarının uyandırdığı arzularla beslenen siyasi icatların denendiği işlek bir laboratuvardı. Başkentte Evrensel Cumhuriyet bayrağı altında gerçekleşen bir ayaklanma olan Komün, olay olarak da siyasi kültür olarak da, ulusal anlatıyla dikiş izi bırakmaksızın bütünleştirilmeye her zaman direnmiştir. Eski üyelerinden birinin yıllar sonra yâd ettiği gibi, her şeyden önce "gözüpek bir enternasyonalizm eylemi"ydi Komün.[1] Komün sırasında Paris Fransa' nın başkenti değil, evrensel bir halklar federasyonu içindeki özerk bir kolektif olmak istiyordu. Bir devlet olmak değil, son kertede uluslararası ölçekli bir komünler federasyonu içerisindeki bir unsur, bir birim olmak istiyordu. Bütün bunlara rağmen tarihçilerin komünün yabancı üyelerinin önemli bir sayıda ve etkinlikte olduğunu her zaman ama pek de altını çizmeden onaylamaları sayılmazsa, Komün'ün milliyetçi olmamasından ge-

1. M. Chauvière, aktaran *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 51.

len özgünlüğü, onun hatırlanma tarzında hiçbir zaman merkezi yeri işgal etmemiştir. Komünün kendi müstakil siyasi muhayyilesinin bu veçhesinin üretilme ve uygulanma tarzının izleri, çoğunlukla askeri manevralarla ve Hôtel de Ville'deki yasama kavgaları ve bu kavgalar sonucunda elde edilen kazanımlarla ilgilenen standart Komün tarihlerinde pek görülmez.

Bu tür izleri görebilmek için yüzümüzü Louise Michel'in anılarındaki şu pasaj gibi yerlere çevirmemiz gerekir. Olay 1871 Nisanında geçer. Bir adamı "dişleri vahşi bir hayvanınki kadar sivri, karakehribar kadar kara bir siyah adam; çok iyi, çok zeki ve çok cesur, eskiden Papa'nın muhafızlığını yapan *zouave pontifical*'dan biriymiş, sonradan Komün'e katılmış" diye tarif ettikten sonra şunu anlatır Michel:

> Bir gece, nasıl oldu bilmem, istasyonun önündeki hendekte ikimiz yalnız kaldık: eski *zouave pontifical* ile ben, ellerimizde de iki dolu tüfek ... İstasyona o gece saldırmadıkları için çok şanslıymışız. Hendekte bir o yana bir bu yana gidip gelerek nöbet görevimizi yaparken karşılaştığımızda şunu sordu bana:
>
> – Bu yaşadığımız hayatın nasıl bir etkisi oluyor sende?
>
> – Valla, dedim, ulaşmak zorunda olduğumuz bir sahilin gözümüzün önünde belirmesi gibi bir etkisi var.
>
> – Bende, dedi, resimli bir kitap okuyormuşum gibi oluyor.
>
> Sonra Clamart'daki Versaylıların sessizliği içinde bir o yana bir bu yana gidip gelmeye devam ettik.[2]

Komün'ün faaliyetlerinin ne denli olmayacak ve önceden planlanmamış bir mahiyeti olduğunu buradan da çıkarabiliriz; Papa Muhafızları'ndan bir Afrikalı ile elbisesinin altına eski asker *godillot*'larını (botlarını) giymiş sabık öğretmen Louise Michel'i, gecenin geç vaktinde beraberce nöbet tutmak üzere bir araya getirebilen türden faaliyetlerdir bunlar. Papa Ordusu Fransa-Prusya savaşında Fransızlar safında savaşmış ama Prusyalılar Paris'e gir-

2. Louise Michel, *La Commune: Histoire et souvenirs* [1898] (Paris: La Découverte, 2005), s. 170; Türkçesi: *Komün: Tarih ve Anılar*, çev. Şule Çiltaş (İstanbul: Ayrıntı, 2015).

diğinde dağılmıştı; bu o Afrikalının o dönemde o bölgede bulunmasını açıklıyor ama Komün'e katılışını açıklamıyor. Ama bu iki bireyin bir anlatı ve bir hendek içinde oluşturdukları çarpıcı görsel dağılımın ötesinde, bu iki kişinin, kendilerinin tarih ve tarihin işleyişi içerisindeki, tam da her şey *daha olmaktaykenki* mevcudiyetlerini nasıl anlamak gerektiği konusunda yüksek sesle düşünmelerine de kulak misafiri olmuş oluyoruz burada. Bunlar epey esrarengiz, bilmeceyi andıran düşünceler, tamam, ama yine de şöyle yorumlayabiliriz sanki: Yeni bir yere mi gidiyoruz yoksa eski, resimli bir kitap, belki bir macera romanı veya Fransız Devrimi'yle ilgili bir hikâye mi okuyoruz? Yeni bir dünyaya mı ulaşacağız yoksa bir anlatı içindeki çoktan hazırlanmış yerimizden konuşan figürler miyiz? Yeni insanlar mıyız yoksa eski bir hikâyenin canlı renklerle bezeli imgeleri içine yerleştirilmiş karakterler miyiz? Bu iki Komünarın ifade ettiği deneyimler birbirinden farklı; kişinin kendi siyasi özneleşmesiyle ilişkisinin ne kadar farklı yollardan yaşanabileceğini gösteriyor. Ama birbirleriyle çelişmiyorlar ve Komün sırasında, Komün'ün toplumla kurduğu ilişki içerisinde (tarihsel belleğin yeni şekillere bürünmesiyle veya eski şekilleri yeni bir bağlamda seferber etmesiyle çok yakından bağlantılı bir ilişkidir bu) zaman deneyiminin nasıl bir dönüşümden geçtiğini bir anlığına da olsa görmemizi sağlıyorlar.

Bu sahnenin öntarihi, İmparatorluğun son iki yılında Paris'in dört bir yanındaki halk toplantılarını ve kulüp buluşmalarını ele geçiren hummada, buralardan kalkan toz ve coşku dalgalarında bulunabilir. Komünün duayenlerinden, aynı zamanda ilk ve en etkili Komün tarihçisi de olan Prosper Olivier Lissagaray, halk toplantılarına hiçbir zaman fazla kıymet vermemiş, bunlara Jakobenlerin poz kesip laf salatası yaptıkları, lafın çok işin az olduğu, eylemlerin değil sözlerin sahnede olduğu yerler gözüyle bakmıştır. Belki de bu yüzden Komün'le ilgili belli başlı bütün tarihsel açıklamalar, Komün'ün hikâyesini 18 Mart 1871'deki bir eylemle (daha doğrusu başarısız olmuş bir eylemle) başlatma, bu eylemde temellendirme konusunda Lissagaray'ın açtığı çığırı izlemiştir: Thi-

ers'nin Ulusal Muhafızlar'a ait olan ve parası bölge halkının bağışlarıyla ödenmiş Montmartre toplarına el koyma yolundaki, Marx'ın tabiriyle "soygunvari" girişimidir bu eylem. İşçi sınıfından kadınlar askerlerle dayanışmış, askerler de kalabalığa ateş açma emrine uymayı reddetmişlerdir. Frank Jellinek, Stewart Edwards, Henri Lefebvre, en son alarak da Alain Badiou, aslında neredeyse bütün Komün tarihleri ve analizleri "Martın 18'i" başlıklı bir bölümün öne çıkarılması üzerine kuruludur. Dolayısıyla Komün, devletin yaptığı beceriksizce bir hamle ve bunun tahrik ettiği tepki ile başlar; kökenleri hem kendiliğindendir hem de Fransa-Prusya savaşının özgül koşullarına bağlıdır ve Parislilerin güçlü ulusal savunma hisleri tarafından motive edilmiştir. Komün'den "yanlış yönlendirilmiş vatanseverlik" veya "çığrından çıkmış vatanseverlik" diye bahsedecek olan Thiers bile bu son tespitle hemfikirdir.[3]

Ama işe devletle başlarsak, devletle bitiririz. O yüzden gelin biz bunun yerine İmparatorluğun son dönemlerindeki halk toplantılarıyla, bunlardan üreyen çeşitli birlik ve komitelerle, Kuşatma döneminin "arı kovanı"nı andıran devrimci kulüpleriyle başlayalım. O zaman farklı bir tablo görürüz. Zira bir toplumsal komün fikrini –olaydan epey önce– o toplantılar ve kulüpler yaratmış ve aşılamıştı. Hainlerle beceriksizlerden meydana gelen bir hükümetin yerine komünal bir örgütlenmeyi, yani bütün enerji ve zekâlar arasındaki dolaysız işbirliğini geçirme arzusu toplantılarda gelişmişti. Dönemin polisleri, sayısız Komünar ve Komün'ün sonraki tarihçileri arasındaki bir azınlık bunu gayet iyi biliyordu. "Bütün maraza kulüplerle birliklerden çıktı ... Ben Paris'te olup biten bütün olayları kulüplerle toplantılara ... o insanların koşullarının izin verdiğinden daha iyi yaşama arzusuna bağlıyorum."[4]

3. Adolphe Thiers'nin Assemblée Nationale'deki konuşması, aktaran *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 43.

4. Milli Savunma Hükümeti'ne bağlı bir polis memurunun 1872'deki sözleri, aktaran Robert Wolfe, "The Origins of the Paris Commune: The Popular Organizations of 1868-71", doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Temmuz 1965, s. 162.

Komün karşıtı Chevalier d'Alix, kaleme aldığı Komün sözlüğünde, "kulüpler"le halk toplantılarını "ayaklanmanın Collège de France'ı" diye tanımlar.[5] Tarihçi Robert Wolfe ise şöyle yazar: "Komün'ün kökenlerini illaki tek bir başlangıç noktasına bağlamak gerekirse, İkinci İmparatorluk döneminde Paris'teki ilk izinsiz halk toplantısının tarihi olan 19 Haziran 1868'i seçmek pek de yanlış olmayacaktır."[6]

Ama ben birkaç ay sonrasından farklı bir başlangıç noktası seçerdim şahsen. Sahne aynı: Château-d'eau'daki Vaux-Hall balo salonunda yapılan akşam toplantısı. O zamana varıncaya dek Parisliler toplanma ve cemiyet kurma özgürlüklerini kazanmış, birkaç aydır toplantılar yapıyorlardı. İlk toplantılarda 1848'in yaşlı ve tecrübeli hatipler olan duayenleri, Uluslararası İşçiler Birliği'nin Paris şubesinden gelen genç işçilerle ve Londra, Brüksel ve Cenevre'den gelen mültecilerle buluşmuşlardı. Konuşanlar "edep, ortama göre davranma becerisi, genellikle de ciddi bir yetenek sergileyerek konuşuyor ve bahsettikleri meseleler hakkında gerçekten bilgi sahibi olduklarını gösteriyorlardı".[7] Haftalardır kadın emeği ve kadınların ücretlerinin arttırılması meselesi hakkında konuşuluyordu. Bu tür toplantılarla iki ay geçmişti: Kadınların aldıkları ücretlerle ilgili düzenli, istatistiksel serimlemeler yapılan bu toplantılara basın pek ilgi göstermediği gibi, hükümet bazen polis ajanlarını göndermeyi bile unutuyordu. Ama sonbahar aylarında bir akşam, *feuillagiste* (suni çiçek ve yaprak imalatçısı) olan kırk altı yaşındaki Louis Alfred Briosne diye biri, neredeyse

5. Chevalier d'Alix, *Dictionnaire de la Commune et des communeux* (La Rochelle: A. Thoreux, Mayıs 1871), s. 16.

6. Wolfe, "The Origins of the Paris Commune", s. 41. Halk toplantıları ile komitelerin önemini vurgulamış olan diğer tarihçiler arasında şunları sayabiliriz: Alain Dalotel, Alain Faure ve Jean-Claude Freiermuth, *Aux origines de la Commune* (Paris: Maspero, 1980); Jean Dautry ve Lucien Scheler, *Le Comité Central Républicain des vingt arrondissements de Paris* (Paris: Editions sociales, 1960) ve Martin Philip Johnson, *The Paradise of Association* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).

7. Gustave Lefrançais, *Etude sur le movement communaliste à Paris en 1871* (Neuchâtel: G. Guillaume Fils, 1871), s. 46.

genel bir sıkıntı atmosferi içerisinde podyuma çıktı. Ne boy pos züğürdü olması ne de kısa bir süre sonra yenik düşeceği veremin zayıf düşürdüğü vücudu salona bir bomba düşürmesine engel oldu:

Kürsüye kısa boylu bir adam geldi; birçok kişinin gözlemlediği gibi, sanki dinleyicilere doğru yüzmeye başlayacakmış gibi podyuma doğru eğiliyordu.

O zamana kadar konuşmacılar konuşmaya o bildik kutsal formülle başlamışlardı: "Mesdames et Messieurs..." Bu konuşmacı, net ve yeterince gür bir sesle çeyrek yüzyıldır tamamen unutulmuş bir hitapla başladı: "Citoyennes et citoyens!"

Salon alkışa boğuldu. Böylesine coşkuyla selamlanan adam, konuşmasında başkalarından daha ilginç bir şey söylememişti belki – ne fark ederdi ki? "Citoyens" lafını ortaya atarak –kasten mi değil mi kimbilir?– anı ve umutlardan meydana gelen koca bir dünyayı hatırlatmıştı. Salondaki herkes şöyle bir irkildi, titredi ... yarattığı etki muazzamdı ve yankıları hemen sokağa yayıldı.[8]

Bu hikâyeyi anlatan Komünar Gustave Lefrançais bu kelimelerin yarattığı yankıyı hemen en son çeyrek yüzyıl önce alenen kullanılmış olmalarına, önce 1789'da, sonra da 1848'de yaygın biçimde başvurulan devrimci söz dağarcığının kutsal kelimeleri olmalarına bağlar. "Citoyens" (Yurttaşlar) 1789'dan kalan ve gizli cemiyetlerle devrimci gelenekler sayesinde hayatta kalan hitaplardan biriydi – mesela, bu tür başka bir kelime olan "yurtseverler" (*patriots*) genç sosyalistlerden pek rağbet görmüyordu ve 1871'de hiç kullanılmıyordu. Ama Briosne'un Vaux-Hall toplantısında kullandığı bu kelimelerin gücü geçmişin sesine kulak vermekten ziyade "citoyen"in bu bağlamda bir ulusal topluluğa aidiyeti değil de buradaki bir yarılmayı, bir ülkenin yurttaşlar topluluğunun kalbinde var olduğu teyit edilen toplumsal bir mesafe veya ayrılığı, *citoyen*'in tam o anda zıtanlamlısı haline gelen şeyden, yani artık hayalet gibi terk edilmiş olan *mesdames* ve *messieurs*'den –bur-

8. Gustave Lefrançais, *Souvenirs d'un revolutionnaire* [1902] (Paris: La Fabrique, 2013), s. 266-67.

juvaziden, *les honnêtes gens*'dan, dürüst insanlardan– kopuşunu ifade etmesinden geliyordu. Belki de "ifade" demek yanlış, zira bu kelimeler cebri bir toplumsal ayrışmanın kaydını tutuyor; devletle, ulusla, orta sınıf Fransız toplumunu oluşturan bütün âdetlerle ve adabımuaşeretle özdeşleşmenin, aktif ve kendi kendine yetki verecek bir şekilde sona erdirilişini "icra" ediyordu. *Citoyen, citoyenne* kelimeleri artık ulusal aidiyeti işaret etmiyordu – kendilerini ulusal kolektiviteden ayırmış insanlara hitap ediyordu. Ve bu kelimeler bir çağrı, doğrudan ikinci kişiye yönelik bir hitap niteliğinde oldukları için söz konusu mesafe ve ayrılığı bir şimdi içerisinde, konuşma ediminin yarattığı güncel an içerisinde yaratırlar; bugün içinde yeni bir zamansallık ve esasen bir gündem yaratırlar – yani kadın emeği ile ilgili iyi niyetli istatistiksel veriler sunan bütün konuşmaların yaratmaya başlayamadığı bir şey. İçinde bulunulan ânı tam da devam ederken tarihsel bir şey, değişen bir şey olarak kavramayı sağlarlar. Söylendikleri ve tekrar edildiklerinde ulusun mekân/zamanını yaratan, o söylenmemiş "Mesdames, messieurs" kelimeleridir belki de paradoksal bir biçimde, *citoyen* değil. Çünkü o "kutsal formül"ün, "Mesdames, messieurs"ün yarattığı mükerrer zamansallık ulusun doymuş zamanıdır – hatta Ernst Bloch'un ulusal tarihte zaman değil, sadece mekân olduğu yolundaki gözlemine uygun olarak mekânsallaşmış bir zaman. "Nitekim, ulus-oluş," diye yazar Bloch, "zamanı, hatta tarihi *tarihin dışına* çıkarır: Mekân ve organik gıdadır o, başka bir şey değil; yeraltındaki unsurlarının günümüzün rahatsızlık verici sınıf mücadelesini yuttuğu farz edilen 'asıl kolektif'tir..."[9] Öte yandan "citoyen" ismi eski ve siyasi geçmişin bir başka ânında ortaya çıkmış bir isim olabilir olmasına ama bu örnekte yinelenmesi müşterek bir siyasi özneleşmenin şimdi'sini, "günümüzün rahatsızlık verici sınıf mücadelesini" yaratmaktadır. Dinleyicileri bu şimdi' nin parçası olmaya çağırmaktadır. O halde, *citoyen, ci-*

9. Ernst Bloch, *Heritage of Our Times* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 90.

toyenne bir dizi özdeşsizleşme/ kopuş –devletten, İmparatorluktan, polisten ve "honnêtes gens" denenlerin dünyasından kopuş– üzerine kurulu bir özneyi celp eder. Bu kelimelerle Fransız ulusunun yurttaşlarına hitap edilmiyordur. Bir *la femme libre, l'homme libre*, özgür kadınlar ve erkekler ideali, dış hudutları uluslarla çizilmeyen bir varlık ortaya çıkaran bu kelimeler tam da bu tür dinleyicilere hitap ediyor ve onlardan cevap alıyordur.

Bu toplantı mekânları ve kulüpler, pedagoji ile eğlencenin neredeyse Brechtçi bir biçimde kaynaşmasına sahne oluyordu denebilir. Herkesten ışıklandırma masrafını karşılamak için birkaç sent giriş ücreti alınıyordu. Kulüp toplantılarında, hangi pedagojik amaca yönelik olduğu tartışmaya açık da olsa, eğitim veriliyordu. "Halk okulları"ydı bunlar;[10] Komünar Elie Reclus'ye bakılırsa, müdavimleri de "o zamana kadar birbiriyle genellikle hiç konuşmamış yurttaşlar"dı;[11] o günlerde yaşayan bir başka gözlemci ise buraların "ahlaksızlık, kargaşa ve fesat okulları" olduğunu söylüyordu.[12] Aslında bu gece toplantıları aynı zamanda Kuşatma öncesinden beri hükümet tarafından kapatılmış olan tiyatroların da yerine geçiyordu; düzenli olarak söz alan hatiplerin bazıları da şaşaalı teatrallikleriyle nam salmışlardı. Maxime du Camp'a göre, ayakkabıcı Napoléon Gaillard 1868 Kasımı ile 1869 Kasımı arasında, çoğunlukla da başına kırmızı bir Frigya başlığı geçirmiş halde, kırk yedi konuşma yapmıştı.[13] 4 Eylül'den önce bazı konular sansürleniyor, her an yasak bölgeye girip protesto haykırışları arasında toplantının sona erdirilmesine yol açabilecek konuşmacılar ciddi bir gerginlik yaratıyorlardı.

Gerçi hükümetin siyaset ve dinle ilişkili konularda uyguladığı sansürün genellikle, daha geniş kapsamlı, daha uçuk spekülasyon-

10. Sébille, Club Folies-Belleville, 30 Ocak 1869, aktaran Dalotel vd., *Aux origines de la Commune*, s. 13.

11. Elie Reclus, *La Commune de Paris, au jour le jour, 1871, 19 mars-28 mai* (Paris: Schleicher frères, 1908), s. 46.

12. Ernest Merson, *Fermez les clubs!* (Paris, 1871), aktaran Wolfe, "The Origins of the Paris Commune", s. 163.

13. Dalotel vd., *Aux origines de la Commune*, s. 96.

ları teşvik etmek gibi paradoksal bir etkisi oluyordu. Mesela hükümetin yaptığı bazı kesintileri eleştirmek yasaktı ama her türlü miras bırakma işine nasıl son verileceği ile ilgili tartışmalar hiçbir denetim görmeksizin yapılabiliyordu. İmparatorluğun siyasetten anladığı şeyin dar parametrelerinin etrafından dolanmak daha esaslı bir toplumsal dönüşüm vizyonunun gündeme gelmesine izin veriyordu. İmparator veya çeşitli memurları aleyhine konuşulamıyordu ama özel mülkiyete son verilmesi savunulabiliyordu; konuşmacılardan biri "Toprağın bireylerin mülkü olması yeni toplumla bağdaşmaz"[14] diyebiliyordu sözgelimi. Kapitalizme duyulan nefret ve burjuva "vampirleri" veya "yamyamları"nın yerden yere vurulması en çok konuşulan konulardandı; özellikle de baba Gaillard bunlardan bahsetmeye bayılıyordu. "[Kulüplerdeki] asıl mesele ekmek, yani mülkiyet meselesiydi: Hangi konudan bahsediliyorsa bahsedilsin asıl konu buydu."[15] Herkesin konuşmakta özgür olduğu ama dinleyicilerin bezginlik verenleri yuhaladığı halka açık toplantılarda herhangi bir siyasi hizip veya kuşak hâkimiyet kurmuş değildi. 4 Eylül'den sonra bu toplantı mekânları daha belirgin ideolojik konumları olan kulüplere dönüşürken, bazı konuşmacılar bazı kulüplerle ilintili "düzenli konuşmacılar" haline geldiler. Ama her zaman "orateurs de hasard", yani ilk defa söz alan amatör konuşmacılar ile farklı söylemler arasında bir tür *colportage* işlevi, geliştirilen stratejileri kulüpten kulübe yayma işlevi gören, oğul Gaillard gibi "orateurs ambulant" (gezgin hatipler) çıkıyordu. Başkanlığını Blanqui'nin yaptığı Club de la Patrie en danger'nin kendisi seyyardı, her hafta şehrin herhangi bir yerinde alelacele kararlaştırılan bir mekânda toplanırdı.

1869'un ilk aylarından itibaren bütün toplantı mekânlarında Komün talepleri işitiliyordu; Paris'in kuzeyindeki (Batignolles, Charonne, Belleville, Villette) daha devrimci kulüplerde oturum-

14. *Les Orateurs des reunions publiques de Paris en 1869. Compte rendu des séances publiques* (Paris: Imprimerie Town et Vossen, 1869), s. 38.

15. Élisée Reclus, Pierre Faure'a 1869'da (tam tarihi bilinmiyor) yazdığı mektup, *Correspondances*, Cilt 3 içinde (Paris: Librairie Schleicher, 1914), s. 63.

lar "vive la Commune" (Yaşasın Komün!) nidasıyla başlatılıyor ve kapatılıyordu.[16] Kulüpçülerin kendi faaliyetlerini burjuvaların yanlış anlattığını düşünerek artık kendilerinin bastığı, kulüplerdeki oturumların tutanakları, "yakıcı Komün meselesi"[17] etrafındaki hummalı beklentinin bir tür kreşendoyla arttığını gösterir. Bir slogan olarak Komün sol hizipler arasındaki ayrımları önemsizleştirip dayanışmayı, ittifakı ve ortak bir proje uğruna çalışmayı teşvik ediyordu.

> Kuracağız onu, elbette, Komünümüzü, o büyük demokratik ve toplumsal Komünümüzü ... Belleville ve Ménilmontant tepelerinden inen ışık Hôtel de Ville'in karanlık gölgelerini dağıtacak. Kapıcı Cumartesileri apartmanı nasıl süpürüyorsa biz de gericiliği öyle süpürüp atacağız [uzun gülüşmeler ve alkışlar. Salonun gömme parke zeminini kirletirken yakalanan bir yurttaşın zor kullanarak dışarı atılması sırasında arka tarafta büyük bir arbede].[18]

Gezgin hatipler, kulüplerin birbirleriyle federasyon kurmalarına, Komün'ün öncesinde ortaya çıkan ama birçok bakımdan ondan ayırt edilmesi zor alan bütün rüşeym halindeki örgütlerin paylaştığı, artık herkesin aşina olduğu bir yapı kazanmalarına yardımcı olmuşlardır. Bu yapı, yani *arrondissement*'lar (mahalleler) etrafında örgütlenen yerel, bağımsız işçi-temelli komitelerin oluşturduğu bir tür ademi merkezi federasyon, 1870 baharında Enternasyonal'in elli bin üyeli Paris şubesi tarafından benimsenmişti. O sıralarda fiilen "kendini federasyon haline getirmiş" olan Ulusal Muhafızlar'ın yapısı da buydu. Enternasyonal mensupları ilk dönemin Teyakkuz Komiteleri'ni halk toplantılarından seçilen insanlardan örgütlemişlerdi; daha sonra bunlar da kendi delegelerini seçip Enternasyonal'in Place de la Corderie'de onlara verdiği

16. Dalotel vd., *Aux origines de la Commune*, s. 255-56. Sözgelimi, 1869'daki toplantıların tartışma konusu "Toplumsal Komünün Örgütlenmesi" ve "Toplumsal Komün: İfa Araçları ve Yolları" idi.

17. Gustave de Molinari, *Les Clubs rouges pendant le siège de Paris* (Paris: Garnier, 1871), s. 217.

18. *A.g.y.*, s. 68.

bir odaya yerleşmiş olan Yirmi Arrondissement Merkez Komitesi'ne gönderiyorlardı. Komünün bütün bu embriyonları yahut röntgen filmleri, *arrondissement*'lar etrafında örgütlenen güçlü bir ademi merkezi devrimci yapının varlığına tanıklık eder; bu yapı halkın yiyecek bulmak gibi, "luxe oriental"i ve kavganın dışında durması yüzünden kilise mensuplarına duyduğu nefret gibi ("Bunları [papaz ve ilahiyat öğrencilerini] don gömlek soyup siperlere sürelim!"[19]) dertlerine sıkı sıkıya bağlıydı.

Dikkatlerimizi 26 Mart tarihinin hem öncesinde hem de sonrasında Komün yönetiminin karargâhını kurduğu söylenebilecek Hôtel de Ville'den uzaklaştırarak, şehirdeki başka bir toplumsal ve siyasi coğrafyayı görünür kılmaya çalışıyorum; hem şehrin dört bir yanında toplanan kulüpleri hem de Enternasyonal, Yirmi Arrondissement Merkez Komitesi ve –mart ayı başlarından sonra– Ulusal Muhafızlar Merkez Komitesi üçlüsünü barındıran Place de la Corderie'yi içeren bir coğrafyaydı bu. Mesela, mobilyacı Jean-Louis Pindy 4 Eylül'de hapishaneden çıktığında gidecek bir evi olmadığı halde bir yatak bulabileceğini bildiği için buraya, Place de la Corderie'ye gelmişti. Marx'ın Enternasyonal'e Komün hakkında haber iletsin diye gönderdiği özel muhabir Elisabeth Dmitrieff 28 Mart'ta Londra'dan yola çıktıktan sonra soluğu yine burada almıştı. Hôtel de Ville'de olmasa da Place de Corderie'de, 1871'in ilk aylarının sorunları milli sorunlar değildi. Devlete karşı özerk kolektiflerin özgür birliği şekline bürünmüş bir mücadele, daha büyük Devrim mücadelesi söz konusuydu orada.

Komün hem bir şiar hem de peşine düşülen şeyin kendisiydi. Bu ikisini birbirinden ayırmaya veya birinin öbürüne dönüştüğü ânı saptamaya çalışmak anlamlı olmayabilir. Komünar Arthur Arnould'ya göre, bunun nedeni Komün'ün bir ayaklanmadan ziyade bir siyasetin zuhur edişi veya olumlanışı olmasıydı:

[Ocak 1871'den sonra] Paris'te hükümet yoktu – Bordeaux'ya gitmişti, ordunun ne itibarı ne de doğru dürüst silahı vardı, generaller ge-

19. *A.g.y.*, s. 113, 70.

nelde küçümseniyordu, sokaklarda polis de yoktu ... Bizim ise isimsiz bir iktidardan, Bay Bütün Dünya'nın temsilinden başka bir şeyimiz yoktu. İşte o anda –çok önemli olduğu halde pek anlaşılmış gibi görünmediği için ne kadar vurgulasam yeridir bunu– *aslında Komün çoktandır vardı.*[20]

Komün'ün ölümünden sonra İsviçre'de sürgünken tavuk satarak hayatta kalmaya çalışan Arnould, kırk elli yıl sonra Lenin'in de kullanacağı bir başlığı olan teorik bir Komün analizi yazmıştır: *Devlet ve Devrim.* Şöyle sürdürür sözlerini:

Paris hem fiziksel mesafe hem de duygusal mesafe açısından Bordeaux'daki hükümetten ayrılıp kendi başına bırakılmıştı. Kendi hayatını yaşıyor, kendi iradesini izliyordu ... Ülkemizde o zamana kadar var olmuş şu iki hükümet biçiminin ikisinden de mutlak bir biçimde nefret etmeyi öğrenmişti: monarşi ve oligarşik burjuva Cumhuriyeti...

Paris Komünü bir ayaklanmadan ÖTE bir şeydi, BAŞKA bir şey. Bir ilkenin zuhur edişi, bir siyasetin olumlanmasıydı. Özetle devrimler arasında bir diğer devrim değil, bayrağının kıvrımları içinde bütünüyle özgün ve karakteristik bir program taşıyan yeni bir devrimdi.[21]

Komünün bayrağı da Evrensel Cumhuriyet'in bayrağıydı.

İnsan cumhuriyetini evrensel bir cumhuriyet olarak tasavvur ettiğinde cumhuriyetçilik nasıl değişir? Komün'ün ilan edilişinden sonraki ikinci gün, "bayrağımız Evrensel Cumhuriyet'in bayrağı" dendiği için bütün yabancılar Komün saflarına kabul edildi.[22] Komün üyeliğine alınan Leo Frankel 30 Mart'ta Marx'a şöyle yazar:

Enternasyonal'in başka bazı üyeleriyle birlikte Emek ve Mübadele Komisyonu'na seçildim, size de bu notu bu yüzden gönderiyorum. Se-

---

20. Arthur Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris* (Brüksel: Librairie socialiste de Henri Kistemaeckers, 1878), s. 80. Vurgu Arnould'nun kendisine ait.

21. *A.g.y.*, s. 80, 92, 163.

22. *Journal Officiel de la république française sous la commune* [1871] (Paris: Editions Ressouvenances, 1995), s. 103.

çilmem bugünkü toplantıda onaylandı; bunun beni ne kadar çok sevindirdiğini ve bu eylemi kişisel bir açıdan değil sadece ve sadece enternasyonal karakteri açısından takdir ettiğimi söylememe gerek yoktur herhalde.[23]

"Evrensel cumhuriyet" tabiri Kuşatma sırasında, bu sözü *République des travailleurs* (İşçi Cumhuriyeti) ile değişimli olarak kullanan kulüplerde, komite hareketlerinde ve Enternasyonal üyeleri arasında öne çıktı.[24] Bu tabir, devletin toprakları tarafından içerilemeyen ve tanımlanamayan ya da ulusun kuşatamadığı, dolayısıyla da söz konusu tabiri kullananları toplumsal düzenin garantörü olarak güçlü, merkezi bir devlet otoritesinin korunması gerektiğine inanan parlamenter veya liberal cumhuriyetçilerden belirgin bir biçimde ayıran bir dizi arzu, özdeşleşme ve pratiğe karşılık geliyordu. Evrensel Cumhuriyet, İmparatorluk bürokrasisinin, öncelikle de düzenli ordusu ile polis kuvvetlerinin lağvedilmesi anlamına geliyordu. "Her ülkeyi kralın pençesinden kurtarmak yetmez," diye yazıyordu Élisée Reclus. "Diğer ülkelerin hâkimiyetinden de kurtarılmalı, birbirlerine sempatiyle bakan halklardan düşman yaratan sınırlar ortadan kaldırılmalıdır ... Şiarımız artık 'Yaşasın Cumhuriyet' değil 'Yaşasın Evrensel Cumhuriyet'tir."[25]

Ama bu terim Komün'de doğmuş değildir. Ayaklanma sırasında ve ondan önceki yıllarda sürekli tekrar edilen evrensel cumhuriyet sözü varlığını 1789 devrimi sırasında yaşanan kısa bir enternasyonalizm ânına borçluydu.[26] Bu sözün yaratıcısı olan Prusya

23. Frankel'in Marx'a yazdığı, 30 Mart 1871 tarihli mektuptan aktaran Sylvie Braibant, *Elisabeth Dmitrieff, aristocrate et pétroleuse* (Paris: Editions Belfond, 1993), s. 122.

24. Mesela Aralık 1870'te Montmartre'da toplanan Club de la Révolution, üyeleri şu üç ilkeye bağlılıklarına göre belirliyordu: "1. Siyasi hedef: evrensel cumhuriyetin kurulması. 2. Toplumsal ve ekonomik hedefler: işlevde eşdeğerlik ve kolektivizm. 3. Araçlar: devrim ve Komün." De Molinari, *Les Clubs rouges pendant le siege de Paris*, s. 166.

25. Élisée Reclus [1851], aktaran *Le Libertaire*, 28 Ağustos - 1 Ekim 1925.

26. Bkz. Sophie Wahnich, *L'Impossible citoyen* (Paris: Albin Michel, 1997); ayrıca bkz. Bilal Hashmi, "Worlding the Universal" (yayımlanmamış yazı).

doğumlu Anacharsis Cloots, Fransız Devrimi'ni Tom Paine gibi enternasyonalist gerekçelerle desteklemişti, ama bu Cloots'u giyotinden kurtarmamıştı. Ancak evrensel cumhuriyet sloganı, Komünarlar tarafından söylendiğinde 1789 burjuva devriminin ilkelerine dönmeyi filan ima etmek şöyle dursun, Fransız Devrimi'nin mirasından gerçek bir işçi sınıfı enternasyonalizmi yönünde kopmalarına karşılık gelir. Komünarlar bu sloganı kendi amaçlarına göre ne ölçüde yeniden işlediklerini üç önemli eylemle gösterecekleri: 10 Nisan'da Voltaire Meydanı'nda bir giyotinin yakılması; 16 Mayıs'ta Napoléon'un emperyalist fetihlerini yüceltmek amacıyla dikilmiş Vendôme Sütunu'nun tahrip edilmesi ve 11 Nisan'da Kadınlar Birliği'nin kurulması.

Çoğunlukla kadınlardan oluşan bir grubun bir giyotini Voltaire heykelinin altına taşıyıp ateşe vererek, devrim ile darağacı arasında kurulabilecek her türlü eşdeğerliliği veya eşitliği yıkmaya çalıştıkları anlaşılıyor. Vendôme Sütunu'nun tahribi ise, Komünar Benoît Malon'a göre, halklar arasındaki savaşların mahkûm edilmesi ve enternasyonal dayanışmanın teşviki amacıyla gerçekleştirilmişti. Sütunun devrilmesi Komünarların en bilinen eylemlerindendir (bunun bir nedeni de bu sütunun, yıkılmasından sorumlu tutulan Gustave Courbet'nin başına hayatı boyunca bela olmuş olmasıdır), o yüzden burada onunla ilgilenmeyeceğiz. (Gelgelelim Komünarların sütunu yıktıktan sonra gerçekleştirdikleri yeniden adlandırma işi o kadar bilinmez. "Vendôme Meydanı'na şu andan itibaren Enternasyonal Meydanı denecektir."[27]) Biz bunun yerine Kadınlar Birliği'ne ve kurucusu, yirmi bir yaşındaki Rus Elisabeth Dmitrieff'e dönelim.

Elisabeth Dmitrieff hayret verici ölçüde sıkışık bir zaman dilimi içerisinde, dönemin en önemli iki siyasi düşünürü olan Marx ile Çernişevski arasında bir hat çekmeye veya bağlantı kurmaya girişmiş ve bunu iki şekilde, hem teoride hem de eylemde yap-

27. Georges Jeanneret, *Paris pendant la commune révolutionnaire de '71* [1872] (Paris: Editions d'histoire sociale, 1968), s. 140.

mıştı. Dmitrieff Komün'den önceki üç ayı Londra'da, Marx'ın çalışma odasında neredeyse her gün kırdaki geleneksel Rus örgütlenmeleri *obşina* ve *artel* hakkında ve bunların başta Çernişevski olmak üzere Rus popülistleri tarafından kuramsallaştırılma tarzları hakkında tartışarak geçirmişti. Marx'ın Rusçası o sıralarda özgün metinlere bakabilecek ölçüde ilerlemişti; Dmitrieff'in editörlerinden biri olduğu *Narodnoe Delo* dergisinin nüshalarını okuyabiliyordu; Enternasyonal'in yeni oluşturulan Rus şubesi bu nüshaları Cenevre'den Dmitrieff'e, Marx'a ulaştırması için gönderiyordu.

Dmitrieff'i Saint Petersburg'dan Cenevre'ye, oradan Marx'la buluşmalarına, oradan da Komün faaliyetlerine taşıyan yola düşmeye iten belki de tek etken, küçüklüğünde Çernişevski'nin Petropavlovsk kalesinde devlet aleyhtarı faaliyetleri yüzünden hapsedildiği sıralarda dört ayda yazdığı bir romanı okumuş olmasıydı. *Ne Yapmalı?* (1863) adlı bu roman veya anti-roman –ileride Lenin bu başlığı da ödünç alacaktı– Dmitrieff'e takip edilecek bir senaryo vermişti. Onu ailesinden kurtaran anlaşmalı evliliğin ilhamını bu kitaptan almış, bu sayede aldığı mirası *Narodnoe Delo*'yu kurmak için kullanmış ve Enternasyonal'in Rus şubesinin kurucu üyelerini listeleyen belgede imzasının göründüğü Cenevre'ye yine bu sayede gidebilmişti.

Giriş bölümünde aktardığımız, Louise Michel'in nöbet göreviyle ilgili anısına dönerek, Elisabeth Dmitrieff'in *aynı anda* hem resimli bir kitap okuduğunu hem de yeni bir kıyıya ulaşmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Çernişevski, Dmitrieff'in dahil olduğu eğitimli genç Ruslar kuşağı tarafından tekrar tekrar okunan bu romanında Vera Pavlovna'nın tam da böyle bir özgürlük hamlesinde bulunmasını anlatır; Vera Pavlovna kazandığı özgürlüğü kendisi gibi düşünen başka genç insanlarla birlikte komün kurarak yaşamak ve toplumu kurdukları üretim kooperatifleri yoluyla dönüştürmeye çalışmak için kullanır. Vera romanda önce bir kadın dikiş kooperatifi kurarak özel girişimi bir üretim kooperatifi haline getirir, sonra da bir tüketici kooperatifi kurup günlük hayatın bütün

veçhelerini kuşatmış olur. Kişinin kolektife katılımını bireysel özgürlüğü belirler; zaten Vera Pavlovna'nın kendisi de herhangi bir otorite rolüne bürünmeyi reddeder: "Kendi koyduğu kurallara uyuyordu: Asla emir vermiyor, bunun yerine danışıyor, izah ediyor, yardım sunuyor, grubun kararlarının uygulanmasına katkıda bulunuyordu."[28] Çernişevski'nin, bir tür kent *obşina*'sı olduğu söylenebilecek kurmaca dikiş kolektifi, gerçek hayatta Rusya'nın dört bir yanında kurulan sayısız benzer inisiyatife model oldu. *Ne Yapmalı?* Rusya'nın dört bir yanına orman yangını gibi yayıldı. Kitabın en büyük başarısı okurları uzak hayallerden gündelik gerçeklikle doğrudan yüzleşmeye yönelten bir sosyalizm yolu sunmasıydı. Mesajı da –tam manasıyla mesajlı bir kitaptı– hayalleri yaratanın eylemler olduğuydu ve bunun tersi doğru değildi.

Dmitrieff 1869'da Cenevre'ye geldiğinde, o sıralarda Rusya'da neredeyse hiç bilinmeyen Marx'ın yazılarına aşinaydı, hatta Marx'ın iktisat teorileri ile Çernişevski'nin geleneksel köylü komününün özgürleştirici potansiyeline duyduğu inancı teorik olarak birleştirmenin bir yolunu bulmayı amaçlıyordu. Bakunin'in de ikamet ettiği, daha sonraları Komün'den canını kurtaran çok sayıda kişinin de sürgün yıllarını geçireceği Cenevre, böylece Rus devrimcilerinin uluslararası sosyalist hareketle ilk temaslarının sahnesi haline geldi; Dmitrieff burada iki yıl sonra Paris sokaklarında birlikte çalışacağı Eugène Varlin ve Benoît Malon gibi müstakbel Komünarlarla da tanıştı. Dmitrieff, Nicholas ve Natalie Utin ve *Narodnoe Delo*'ya yazan başkaları gibi Ruslar için, Enternasyonal'in doğmasını sağlamış olan olayın Rusya'nın 1863'teki Polonya isyanını bastırması olması, bu örgütü desteklemelerinin önemli bir nedeniydi: "Enternasyonal'in önemi çok büyük ölçüde ... bütün ülkelerin bütün işçilerinin dayanışması adına bütün

28. Nikolay Çernişevski, *What Is to Be Done?* (Ann Arbor: Ardis, 1986), s. 178; Türkçesi: *Nasıl Yapmalı*, çev. Güneş Bozkaya (İstanbul: Yar, 1972). Çernişevski'nin romanının dönemin okurları üzerinde yarattığı etkileri anlayabilmek için bkz. Sonia Werner, "The Reality Effect and Real Effects of Chernyshevsky's *What Is to Be Done?*", *Novel* 47:3 (2014).

Avrupa ülkelerini ve ABD'yi içine alan hareketin ifadesi rolünü oynamasından geliyor."[29]

Enternasyonal'in Cenevre'deki küçük ve kısa ömürlü Rus şubesinin teorik projesinin amacı, Rusya'daki mücadelenin biçimi –çarizme karşı köylülük– Marx'ın ele aldığı mücadeleninkinden farklı olsa bile yine de aynı mücadele olduğunu göstermekti. *Narodnoe Delo*'nun yazarları, Marx'ı benimseseler de yüzlerini köylülükle ilgili meselelere dönmüşlerdi; tıpkı Enternasyonal'in toprağın kolektifleştirilmesi davasını da gütmesinde olduğu gibi, köylü komününün işleyişinin teorik olarak da pratik olarak da Marx'la ve batıyla uyuşabileceğini göstermek istiyorlardı. Derginin, sonradan Benoît Malon ve André Léo'nun etrafı kuşatılmış bir Komün'de Fransız köylülerine okuyacakları metinde de yankılanacak olan programı şöyleydi: "Ekonomik adaletin temeli olarak iki temel tezi savunuyoruz: Toprak onu kendi elleriyle işleyenlere, tarım komünlerine aittir. Sermaye ve bütün çalışma araçları da işçilere, işçi birliklerine [aittir]."[30]

Bu teorik çapraz döllemenin sonucu, "komünün yeniden canlanması" gibi bir şey oldu. Çernişevski'nin, Rusya'daki diğer popülistlere kıyasla, geleneksel ve modern yapılar arasındaki olası bileşimleri çoktan daha yüksek bir teorik dereceye çıkardığını hatırlamak önemlidir. Rusya'da kapitalist gelişme aşamasının atlanabileceği –yani Rusya'nın halihazırdaki yarı-feodalizmden doğrudan sosyalizme geçebileceği– yolundaki teorisi, Slavofillerin pek sevdikleri her türlü "Rus ulusal ruhu" veya "Slav ruhu" anlayışının prangasından kurtarılmış bir *obşina*, yani kadim komünal yapı kavrayışına dayalıydı. "Bu komün ruhunu hiçbir surette, münhasıran Slavların veya Büyük Rus mizacının sahip olduğu bir tür gizli özellik gibi görmüyoruz."[31] Zaten bu kadim zanaatkâr lo-

29. *Narodnoe Delo*, no. 4-6'dan (Mayıs 1869) aktaran Woodford McClellan, *Revolutionary Exiles: The Russians in the First International and the Paris Commune* (Londra: Frank Cass, 1979), s. 58.

30. *Narodnoe Delo*, no. 1'den (1 Eylül 1868) aktaran McClellan, *Revolutionary Exiles*, s. 15.

calarının Ortaçağ'dan beri büründükleri katı korporatizmle devam etmesine de izin verilemezdi. En önemlisi, bunların baskıcı ve ataerkil yanlarından arındırılmaları gerekiyordu. Tekrar canlandırılıp geleceğe aktarılabilmelerinin yolu Fourier'nin falansteri gibi sosyalist tasarımlarla yeniden işlenmeleriydi; bu eski yapılar ancak bu tür tahayyüllerle bütünleştirilerek köylüyü özgürleştirmenin aracı haline getirilebilirlerdi.

Dmitrieff'le görüşmelerinin ve Çernişevski'nin tarım komünü hakkındaki yazılarına gömülmesinin, Marx üzerinde, 3. Bölüm' de daha ayrıntılı olarak ele alacağım geniş kapsamlı etkileri olacaktı. Düşünme tarzı, sosyalizme birden çok yoldan varılabilmesi olasılığına yönelecek, bu yönelim tam meyvesini ancak yıllar sonra bir başka genç Rus kadını Vera Zasulich'le yapacağı yazışmalar sırasında verecekti.

Dmitrieff'in Cenevre'deki hayatını anlatırken sürgündeki Rus devrimciler hakkındaki kitabından yararlandığım Woodford McClellan, laf arasında, Enternasyonal'in Rusya şubesinin üyelerinin teorilerini pratikte asla gerçekleştirememiş olduklarını belirtir. Halbuki Dmitrieff'in Komün sırasındaki örgütsel kazanımı olan Kadınlar Birliği, Marx ile Çernişevski'nin teorilerinin eylemde birleştirilmesi değil de neydi ki? Sonraları Engels Dmitrieff'i "Enternasyonal'in manevi kızı" olarak adlandırmış, Dmitrieff de kendi yaptığı işi Enternasyonal adına örgütlenme olarak görmüştür, kabul.[32] Hatta Kadınlar Birliği, fiilen, Enternasyonal'in ilk kadın şubesi olarak görülegelmiştir. Ama Dmitrieff *Ne Yapmalı?*'yı okumayı bırakmış değildi henüz. Daha on altı yaşındayken St. Petersburg'da mülk sahiplerinin tahıllarını öğütmek için köylülerden aldığı fahiş ücretlerin farkına varıp, *artel* ilkesine dayalı, ko-

31. Çernişevski'den aktaran *Narodnoe Delo*, no. 7-10 (Kasım 1869), s. 137.

32. Dmitrieff, 24 Nisan'da Marx'a iletilmek üzere Hermann Jung'a yazdığı mektup: "Benim burada Almanya dahil bütün ülkelerin kendilerini toplumsal devrimin arifesinde bulduğunu göstermek üzere yaptığım enternasyonalist propaganda, genelde, kadınların kulağına çok hoş geliyor." Aktaran Yvonne Singer-Lecocq, *Rouge Elisabeth* (Paris: Pascal Galodé, 2011), s. 130.

müne ait bir kooperatif değirmeni tasarlayıp işletmeye çalışmıştı. Gelgelelim, romandaki Vera Pavlovna'nın atölye-falansteri ancak Paris'te ve Komün sırasında, Kadınlar Birliği biçimine bürünerek gerçekten hayata geçebilmişti.

Komün'ün en civcivli zamanlarında, 11 Nisan'da kurulan *Paris'in Savunulması ve Yaralılara Yardım için Kadınlar Birliği* hızla büyüyerek Paris'in neredeyse bütün *arrondissement*'larında her gün toplanan komiteler kurdu. Komünün en büyük ve en etkili örgütü haline geldi. Geçici konseyi Dmitrieff ile yedi kadın işçiden meydana geliyordu; farklı kesimlere ait üyeleri arasında ağırlık tekstil işlerinde çalışan kadınlardaydı: dikişçiler, çamaşırcılar, terziler, kumaşçılar. Kadınlar Birliği, bazı açılardan, kadın emeği hakkındaki, 1868'deki ilk halk toplantılarında tartışma konusu edilmiş birçok soru ve soruna verilen pratik cevap olarak görülebilir. Nasıl söz konusu toplantılarda özel mülkiyete son vermek gibi geniş erimli teorik hedefler ile kömür veya odun bulmak gibi dolaysız kaygılar arasında gidip gelinmişse, Birlik de, bir yandan kendini doğrudan mücadelenin gereklerine göre ayarlayıp ambulans hizmeti verme, barikatlar için kum torbası hazırlama ve barikatlarda çalışma gibi ihtiyaçları karşılarken, bir yandan da kadın emeğini bütünüyle yeniden düzenleme ve toplumsal cinsiyete dayalı ekonomik eşitsizliğe son verme tasavvurları geliştiriyordu. "Bizler iş istiyoruz, ama ürününü elimizde tutacağız. Artık sömürücülere yer yok, efendilere yer yok. Herkese iş, herkese refah."[33]

Birlik parlamenter veya haklara dayalı taleplere herhangi bir ilgi emaresi göstermiyordu. Birliğin üyeleri, tıpkı Louise Michel, Paule Minck ve Komün'deki diğer kadınlar gibi, oy hakkına (1848'in en önemli hedeflerinden biriydi) ve genelde cumhuriyetçi siyasetin geleneksel biçimlerine karşı kayıtsızdılar. Başka bir deyişle, kamu hayatına katılım, onlara göre, hiçbir şekilde oy hakkına bağlı değildi. Kadınlara hemen ücretli iş bulmak çok daha

33. Elisabeth Dmitrieff, "Appel aux citoyennes de Paris", *Journal Officiel*, 11 Nisan 1871, s. 225.

önemli bir meseleydi.[34] Birlik Frankel'e ve Emek Komisyonu'na her *arrondisment*'da Ulusal Muhafızlar'ın giyim ihtiyaçlarını karşılayacak özgür üretim birlikleri mahiyetinde dikiş atölyeleri oluşturmayı önerdi; Komisyon, diyorlardı, "sahici ve homojen grupların büyümesini" teşvik etmeli, bunu da "bu grupların oluşumlarını yönlendirip federal bir ruhla geliştirerek ve bütün bu müddet boyunca da onları özgür ve özerk bırakarak" yapmalıydı.[35] Vakit olursa üreticilerin sahip olduğu bu kooperatiflerin şehir surları dışına çıkarılıp "ürünlerin ihracını ve mübadelesini kolaylaştırabilmek için Fransa ve başka ülkelerdeki benzer kuruluşlarla temasa geçirilmesi" amaçlanıyordu.[36] Son kertede de Komün'ün kendisinin bir uzantısı gibi, bağımsız kooperatiflerin oluşturduğu uluslararası bir federasyonun parçası olarak işlev görecekti.

Nitekim "gözüpek bir enternasyonalizm eylemi" olarak Komün'ün büyüklüğü sadece bayrağı altındaki Polonyalıların veya İtalyanların sayısıyla değil, teori ile pratik arasında ülke sınırlarını aşarak kurulmasını teşvik ettiği bağlarla ölçülebilir: Slavofil köklerinden koparılan *obşina* günün şartlarına uydurulmuş, Komün'ün Kadınlar Birliği biçimine bürünerek Avrupa'nın büyük bir başkentinde serpilmekteydi. Komün'ün Marx'ı çok etkileyen işleyen varoluş tarzı, bu anlamda, çok sıkı bir *ithal* pratiğinden başka bir şey değildi: Uzak diyarlardan ve uzak zamanlardan ithal edilen modeller ve fikirler, tabirler ve sloganlar, kulüplerin ve Komün'ün ateşli atmosferi içerisinde yeniden işleniyordu. Geçmişten –en başta da *komünün* kendisinin geçmişinden– gelen figür ve tabirleri seferber etmenin mümkün kıldığı bir varlık tarzı, yoğun bir biçimde bugünün içinde olma tarzıydı; komünün kapitalizm-

34. Bkz. Kathleen Jones ve Françoise Vergès, "'Aux citoyennes!': Women, Politics and the Paris Commune of 1871", *History of European Ideas*, 13:6 (1991), s. 711-32; Carolyn Eichner, *Surmounting the Barricades* (Bloomington: University of Indiana Press, 2004).

35. Aktaran Stewart Edwards, *The Paris Commune: 1871* (Chicago: Quadrangle, 1971), s. 266.

36. Kadınlar Birliği'nin Genel Yasaları'ndan aktaran Eichner, *Surmounting the Barricades*, s. 86.

öncesi ve ulus-öncesi veya ulus-dışı arzulardan, aynı oranda toplumsal devrimden, yerel özerklikten ve 1792'de Paris'i devrimin başkenti yapmış isyan Komünü'nün anısından meydana gelen duygulanımsal yükü, her türlü açık seçik semantik içeriği gölgede bırakıyordu. O noktada, *komün*, adlandırdığı varsayılan her şeyi aşan bir isimdi. *Citoyen*, *evrensel cumhuriyet* ve *komün* terimleri, ulusal geçmişten ödünç alınmış olsalar da, tıpkı *obşina* gibi, komün laboratuvarının enternasyonalist amaçları ve kültürünün imbiğinden damıtılıp derhal devlet bürokrasisini çözme amacıyla kullanılıyorlardı.

Cumhuriyetçi Evrenselciliğe Karşı Evrensel Cumhuriyet

Kadınlar Birliği'nin Genel Kurulu 15 Nisan'da toplanıp "Madame Elisabeth Dmitrieff'in yaşının ötesinde bir şevk ve enerjiyle yaptığı çalışmaları dikkate alarak", ona "Paris yurttaşlığı-hemşeriliği" unvanını verdi; "bir yandan da Evrensel Cumhuriyet'ten onu uyarılığa geçirip insanlığın yurttaşı yapacak belgeleri vermesini beklediğini" beyan etti.[37] Kadınlar Birliği *citoyennes*'e yönelik bir çağrıyla doğmuştu ve bu çağrı kadınlara gerçek düşmanın kim olduğunu hatırlatarak başlıyordu: "Fransa'yı işgal etmek üzere geri dönen yabancılar mı [düşman]? ... Hayır, halkı ve özgürlükleri katleden bu düşmanlar Fransız!"[38] Bu düşman, yani Versay ise Komün'deki yabancıların farkındaydı, "farkında" ne kelime, kafasını tam anlamıyla onlara takmış durumdaydı.

Komünar karşıtı söylemde Polonyalılar, Prusyalılar ve İtalyanlardan oluşan bir Komün imgesi ikide bir başvurulan ve kısmen Komün'ün Enternasyonal'e asimile olmasından kaynaklanan bir karalamaydı. Göçmenlerle yabancıları sayarken çoğunlukla olduğu gibi, sayıları fena halde şişiriliyordu. "Komün," diye yazıyordu

37. Kadınlar Birliği Genel Kurulu'ndan aktaran Braibant, *Elisabeth Dmitrieff*, s. 108.

38. Dmitrieff, "Appel aux Citoyennes de Paris", *Journal Officiel*, s. 225.

P. de Saint-Victor, "Avrupa'nın her yerinden paralı askerlerle çapulcuları kendi bayrağı altında topladı".[39] Komünar karşıtı sözlüğünden demin alıntı yaptığım Chevalier d'Alix "Parisli asilerin çoğunluğunu" *étranger* (yabancı) diye tanımlıyor ve "envai çeşit milliyetten asilerin sayısı otuz bin olarak hesaplanıyor" diyordu.[40] Keza Hippolyte Taine de 1871 Mayısında yazdığı bir mektupta "halen elli bini yabancı yüz bin asi" olduğundan bahsediyordu.[41] Bu tür gözlemciler için mesele, Paris'in dünyanın dört bir yanından gelen ziyaretçiler için kozmopolit bir merkez olarak her zamanki rolünü oynaması değildi elbette; Paris sokaklarında o sıralarda tam olarak ne türlü ziyaretçiler bulunduğuydu. Marx bunu canlı bir üslupla şöyle anlatır: "Paris İngiliz toprak sahiplerinin, İrlandalı bakaya kaçaklarının, Amerikalı sabık köle-sahipleri ve züppeler, Rus sabık serf-sahipleri ve Eflâklı boyarların buluşma yeri değildi artık."[42]

Versay söylemindeki bu aşırı yabancı unsuru bir semptom mudur yoksa bir taktik mi? Versay, Komünarları sahiden yabancı olarak mı algılıyordu yoksa Komünarları bildik "dış mihrak" mecazına dönüştürerek belagat icabı kötülüğü ulusal sınırların dışına mı yerleştiriyordu? Muhafazakâr paranoyanın incelikleri –hem genel olarak hem de Enternasyonal'in muhafazakâr tahayyülde epey büyük bir yer işgal edip sürekli olarak Prusyalıların eline oynamakla suçlandığı bir anda– bu soruya cevap vermeyi güçleştirir. Ayrıca Dmitrieff, Dombrowski, Frankel ve Wroblewski gibi yabancılar Komün'ün, özellikle de silahlı kuvvetlerinin yönetiminde gayet görünür bir rol oynamışlardı. Daha geniş bağlamı hatırlamak da önemlidir: 1870'te Fransız ulusu yerleşik bir varlık olmak-

39. P. de Saint-Victor, "L'Orgie rouge", aktaran Paul Lidsky, *Les Ecrivains contre la Commune* (Paris: Maspero, 1982), s. 66.

40. Chevalier d'Alix, *Dictionnaire de la Commune et des Communeux*, Paris, Mayıs 1871, s. 25.

41. Hippolyte Taine, 20 Mayıs tarihli mektup, 1871, aktaran Lidsky, *Les Ecrivains contre la Commune*, s. 68.

42. Karl Marx, *The Civil War in France* (New York: International Publishers, 1976), s. 67; Türkçesi: *Fransa'da İç Savaş*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 1977).

tan çok sürmekte-olan-bir-çalışma mahiyetindeydi. Mesela o yıl, Fransa'daki iki kişiden sadece biri Fransızca diline vakıftı ki dil kimin kimden daha Fransız veya daha az Fransız olduğunun belirlenmesinde tabii ki en önemli etkenlerden biriydi. Aslına bakılırsa, Komünarların katledilmesi sadece Üçüncü Cumhuriyet dönemini başlatmakla kalmamış, aynı zamanda Fransız ulusunun kendisini de pekiştirmeye yardımcı olmuştu. Versaylıların yaptığı "ötekileştirme", Komünarları "daha az Fransız" (dolayısıyla öldürülmesi daha kolay) kişiler olarak algılamaları, daha doğrusu algılama ihtiyacında olmaları, bu bakımdan, egemen sınıfların sınıf ırkçılığı sergileme, işçileri gerçekten de ulusa yabancı olarak görme yolundaki tarihsel eğilimlerinin bir parçasıydı: "On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve hatta yirminci yüzyılın başlarında nüfusun, önce köylülerden, sonra da esasen sanayi işçileri kitlesinden başlayarak koca bir bölümü, hâkim burjuvazi ve soylu sınıfları tarafından 'biz ulusun yurttaşları' tanımının dışında bırakılıyordu."[43]

Versay'ın Enternasyonal'e okült yabancı güç atfetmesini kolaylaştıran bir başka etken de bu örgütün bir başka enternasyonalist örgüt olan –ve Komün'ü de güçlü bir biçimde desteklemiş olan– Serbest Masonlar etrafında zaten mevcut olan mitoloji içine dahil edilebilmesiydi. Komünarlarla müstakbel Komünarların enternasyonalizm yönündeki ilk jestleri gerçekten de büyük oranda, Enternasyonal üyesi olan Frankel gibi şahıslardan gelmiştir. Prusyalılar Paris'e girdiği zaman içeride kalıp siyah bayraklar asma kararının alındığı 1871 Şubatında, Frankel Evrensel Cumhuriyet adına siyah bayraklar arasına, üzerine Liebneck ve Jacobi gibi Alman Enternasyonalistlerinin adı işlenmiş kırmızı bayrakların da katılmasını önermişti. Savaş arifesinde, Enternasyonal marşının yazarı Eugène Pottier, bir şiirinde "milliyetin hücre rejimi" adını verdiği[44] şeye karşı Almanya ve İspanya'dan gelen kardeşleriyle

43. Norbert Elias, *La Société des individus* (Paris: Fayard, 1991), s. 269.

44. Eugène Pottier, "La Guerre", *Chants révolutionnaires* (Paris: Comité Pottier, 1908), s. 35.

birlikte Paris Enternasyonali'nin manifestosuna imza veren beş yüz dekorasyon sanatçısından oluşan Enternasyonal'e bağlı bir sendikayı daha yeni kurmuştu. 1870 Temmuzunda Prusya'ya savaş ilan edildiğinde, Enternasyonal üyeleri gerçekten de, sosyalist bir muhitte ilk kez olmak üzere, anti-şovenist bir tutum benimseyerek bütün işçilere yönelik şu mesajı yayınlamışlardı: "Dünya barışı, Avrupa'daki denge ve ulusun şerefi bahanesiyle bir kez daha, siyasi ihtiraslar tarafından tehdit ediliyor; Biz Fransız, Alman ve İspanyol işçileri tek ses olarak bu savaşı kınıyoruz ... işçilerin gözünde suç derecesine çıkmış bir saçmalıktır bu savaş."[45] Kulüplerin ilk toplantılarının çoğunu Enternasyonal üyeleri düzenliyor, bu toplantılarda belirgin bir sömürgecilik karşıtı tınısı olan bir enternasyonalizm sık sık tartışma konusu ediliyordu. Isak Dinesen'in, 1871 baharında Paris'te Komün'e sempatiyle bakan bir gözlemci olarak bulunan ve kendisini son derece iyi ve nazik muamele gören bir yabancı konumunda bulan babası Wilhelm bu tür bir toplantıdan şu konuşmayı aktarıyor: "Bizler bugün Prusyalılar tarafından işgal edilip yağmalanmaktan şikâyet ediyoruz ve haklıyız ... ama şu anda bize yapılan şeyi bizim de başkalarına yaptığımızı unutmamamız lazım. Kırım'a, Çin'e, Roma'ya, Meksika'ya gidip bizlerle barış içinde yaşamaktan başka bir şey istemeyen insanlarla savaştık."[46] Kulüplerdeki tartışmalara damgasını vuran şey ulusal şovenizmin neredeyse hiç bulunmamasıydı. Özellikle sömürgelerdeki baskılar kınanıyordu. Kuyum işçisi ve Enternasyonal üyesi Tolain sürekli Cezayir meselesini gündeme getiriyordu: "Fransızlar bu ülkeye medeniyet değil sefalet ve kölelik götürdüler." Bir başka konuşmacı da şöyle diyordu: "Afrika ancak kendi kendini yönettiği zaman kalkınacak."[47] Konuşmacıların

45. Enternasyonal'in Paris Şubesi'nin Manifestosu; *Le Reveil*'de12 Temmuz1870'te yayımlanmıştır.

46. Wilhelm Dinesen, *Paris sous la Commune*, Fr. çev. Denise Bernard-Folliot (Paris: Editions Michel de Maule, 2003), s. 106.

47. Tolain ve Paulet'den aktaran Dalotel vd., *Aux origines de la Commune*, s. 253.

onayladığı sosyalizmin hiçbir milli yanı yoktu; sosyalizmle burjuva parlamentarizmini karıştırmak mümkün değildi: "Sosyalizm bütün halkların kurtuluşu, herkesin selametidir."[48] Fransa ile Prusya arasındaki savaşa, sözgelimi Eugène Varlin "prensler arasındaki harap edici bir oyun" gözüyle bakıyordu.[49]

Benoît Malon'a göre, Komün Fransız ulusal tarihindeki bir olay olarak değil, Britanya kapitalizmine karşı Hintlilerin ayaklanmasını, Kuzey Amerika'da kölelerin özgürleşmesini, İrlanda, Macaristan ve Polonya'daki isyanları ve Rusya'da liberal kanaatlerin serfler için özgürlük umudunun ufukta belirdiğinin işareti olarak gittikçe daha çok rağbet görmesini içeren dünya çapında devasa bir tablonun bir parçası olarak önemliydi. Komün'ün gaddarca bastırılması da keza, ona göre, ordunun yurtdışında öğrendiği bir dersin ürünüydü:

> Fransa'nın askeri liderleri, o güzel ve mutsuz Arap ırkını en iğrenç zulümlere ve mide bulandırıcı katliamlara mahkûm eden, halkların cellatlarının "nizamın yeniden tesis edilmesi" dedikleri şeyi sağlamak için gereken gaddarlığı Fransız askerlerine kırk yıl boyunca işlediler. Aslında, askerler yıllardır Cezayir sokaklarını yakıp yıkarken ve kabileleri katlederken, kendi şehirlerimizin sokaklarını kirletiyorlar ... Bütün Versay generalleri bu okula gitmiştir.[50]

Yeni Kaledonya'ya sürülen Komünarlar Malon'un bahsettiği emperyalizm bağlamını doğrudan deneyimleyeceklerdi; pek çoğu Thiers'nin ve Versaylıların, 1871 baharında aslında iki cephede, hem başkentte (ve kısa bir süre Fransa'daki başka birkaç şehirde) hem de doğu Cezayir'deki geniş kapsamlı Kabylie ayaklanmasında savaşmış olduğunun farkına ancak o zaman ve orada varmışlardı. Komünarlar kısmen Cezayir ayaklanması yüzünden kısmen de Kuzey Afrika rahat kaçılacak kadar yakın görüldüğü için 1848'

48. Vertut, Ekim 1869, aktaran Dalotel vd., *a.g.y.,* s. 254.

49. Eugène Varlin, *Pratique militante et écrits d'un ouvrier communard* (Paris: Maspero, 1977), s.. 127.

50. Benoît Malon, *La Troisième Defaite du prolétariat français* (Neuchâtel: G. Guillaume Fils, 1871), s. 485-86.

in sürgün edilen asilerine yapıldığı gibi Cezayir'e değil de Yeni Kaledonya'ya, yani mümkün olduğunca uzağa sürülmüşlerdi. Komünar Jean Allemane, Yeni Kaledonya'daki hapis yıllarına dair hatıratında, bir akşam Cezayirli tutsaklardan oluşan bir konvoyun gelmesini anlatır: "Gece yaklaşıyordu: Cezayir'in mağlupları ile Komün'ün mağlupları, kederli ve sessiz bir halde yan yana oturup sevdiklerini, hayatlarının seyrini ve özgürlük hayallerinin yıkılışını düşünüyorlardı."[51]

Komün, sonraları Engels'in iddia edeceği gibi, Enternasyonal'in eşanlamlısı değildi. Ama bütün isyanı kat eden o gayet kalın enternasyonalizm damarı ondan önce başlayıp Komün'den sağ kurtulanların deneyimlerinde devam eden kültüre de damgasını vurmuştur; bu insanlardan bazıları Yeni Kaledonya'daki Kanuck isyanını yaşamış, bazıları Cenevre, Lozan, Londra ya da Eugène Pottier misali Boston, Massachusetts ve New York gibi daha beklenmedik sürgün yerlerinde hayatta kalmaya çabalamışlardı. Bu tür sürgünlerden biri 1882'de şöyle yazıyordu: "Komün'ün çöküşüyle medeni dünyanın dört bir yanına dağılan binlerce sürgün, Fransa'yı büyük enternasyonal harekete bağlaması kaçınılmaz çok sayıda halka konumundaydılar."[52] Komün'ün ardından gerici güçlerin Enternasyonal'i ne ölçüde Komün'le eşanlamlı gördükleri, örgütü inatla yasadışı ilan edip hayatta kalabilmiş Komünarları tek tek avlayarak ülkelerine iade etme gayretlerinden de anlaşılabilir. Jules Favre'ın 1871 Temmuzunda ilan ettiği gibi: "Bunların cemiyetleri [Enternasyonal], dev bir Mason teşkilatı gibi Avrupa'nın tamamını kapsıyor ... onlardan nefret etmek ... onları cezalandırmak yetmez. Tohumlarını arayıp bularak yok etmek lazımdır."[53] Birinci Enternasyonal'i mahveden şeyin Marksistler ile

51. Jean Allemane, *Mémoires d'un communard* (Paris: Maspero, 1981), s. 218-19.

52. M. Melliet, *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 119.

53. Jules Favre, 6 Haziran 1871, aktaran McClellan, *Revolutionary Exiles*, s. 180. Favre'ın genelgesinin tıpkıbasımı şurada bulunabilir: Georges Bourgin, "La lutte du gouvernement français contre la première Internationale", *International Review for Social History*, 4 (1939), s. 50-56.

anarşistler arasındaki çatışma olduğu yolundaki yaygın varsayım, McClellan'a bakılacak olursa, ancak kısmen doğrudur: Enternasyonal'in ölümünün gerçek nedeni, Komün'ün ardından gelen reaksiyon dalgasıdır. Dahası, en azından 1880'lerle 1890'lara kadar yayılan kıta çapındaki bir karşı-devrimdir. Ülkeler Avrupa'nın her yerinde sömürge yarışına katılıyorlardı – "milliyetin hücre rejimi" ni pekiştirmeye devam etmek için canalıcı önemde bir girişimdi bu. Ama daha genel af zamanında bile, Komün'ün anısını, hatta Evrensel Cumhuriyet fikrini bile medenileştirme misyonu sabanına koşmaya çalışan, "cumhuriyetçi bir sosyalist"in kaleme aldığı aşağıdaki metin gibi metinler bulunabiliyordu:

> Fransız dehasını ancak sömürgeler kurtarabilir ... Monarşistler gayri medeni, bakir ırklardaki her türlü özgürlük özlemini söndürmek için sömürgeleri fethetmek isterken ... biz sosyalistler sömürgeleri o ırkları içine gömüldükleri istibdattan ve Cizvitlikten kurtarmak için istiyoruz ... Onlara ilmihal yerine insan haklarının alfabesini vereceğiz. Cumhuriyeti bütün yeryüzüne yaymak bize düşen ciddi bir görev. Sömürgelerin feci terk edilmişlik halini devam ettirecek olursak, Evrensel Cumhuriyet'e çıkan merdivenin ilk basamağını yok etmiş oluruz. Cumhuriyet'i elli bin kişinin öldüğü Komün kurtardı: Tonkin, Madagaskar, Tunus, Cezayir de onu büyüttü ... Fransa dünyanın dört bir yanına bir hazine götürüyor: Cumhuriyet.[54]

"Bütün yerel inisiyatiflerin oluşturduğu gönüllü birlik",[55] "özerk kolektiflerin özgür birliği" veya bir "özgür halklar konfederasyonu" (Reclus) olarak tasavvur edilen Evrensel Cumhuriyet'e, zafer kazanacak olan Cumhuriyetçi Evrenselcilik kadar uzak bir şey olamazdı. Komünar ve coğrafyacı Élisée Reclus gibi bir figürün takip ettiği siyasi gelişme, Evrensel Cumhuriyet'i Cumhuriyetçi

54. Louis Riel, "Socialisrne et colonies" (1886), aktaran Philippe Venault (haz.), *Souvenirs amers: mémoires de François Camille Cron (1836-1902), déporté de la Commune en Nouvelle Calédonie* (Paris: Mercure de France, 1989), s. 349.

55. "Déclaration au peuple français", 19 Nisan 1871, *The Communards of Paris, 1871* içinde, haz. Stewart Edwards (Ithaca: Cornell University Press, 1973), s. 83.

Evrenselcilikten ayıran mesafeyi iyi gösterir. Reclus 1868 Haziranında Malon'la buluşup onun o sıralar Batignolles'de kurduğu Enternasyonal şubesine katıldı. Fransa-Prusya Savaşı sırasında, kendi yaptığı işi, yeni kurulan Üçüncü Cumhuriyet'i güclendirmek ve böylece evrensel toplumsal cumhuriyetin gelişimine elverişli bir atmosfer yaratmak olarak görüyordu. O sıralar modüler biçimde düşündüğü –Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*'de yaptığı ulus biçimi tasvirine benzer bir şekilde cumhuriyeti taşınabilir bir biçim olarak gördüğü– anlaşılıyor. Savaş sırasındaki siyasi hedefini, Fransa'nın, Fransızlığın veya Fransız toprağının değil cumhuriyet *biçiminin* savunulması olarak tanımlayabiliriz.

Ama Komün deneyimi Reclus'nün siyasetinde, en başlarda savunmak için mücadele ettiği Üçüncü Cumhuriyet'i, belki de pek şaşırtıcı denemeyecek bir biçimde, şiddetle reddetmeye kadar varan çarpıcı bir değişim yaratmıştır. Sürgünde ve hayatının geri kalanı boyunca cumhuriyet ona salt oportünistçe, ümitsiz bir serap, "tetikçi Baylar"ın[56] oluşturduğu bir meclis gibi görünmüştür. Sonraları kendinden anarşist komünist diye bahsedecek olan Reclus için, bütün bunların sonucu Fransız milliyetçiliğinin temelden reddi, genelde bütün devletlerden kopuş ve sırf onları yok etmek için bile olsa mevcut devletler içinde iş görme zorunluluğunun etrafından bir şekilde dolanacak bir teori oluşturmaya yönelik bir girişim olmuştur. 1860'larda belli bir tür milliyetçiliğin veya milli kimliğin özgürleştirici bir güç olduğunu düşünebildiyse de Komün'den sonra milli kimliğe, halkı komşularına karşı toplanmaya çağırmak için kullanılan suni bir kurgudan, sadece krallarla sermayenin işine yarayan bir kurgudan öte bir şey olarak bakmamıştır. Başka bir deyişle, derin anti-militarizmi devlete karşı savaş şevkiyle hiçbir şekilde çatışmamıştır. Anarşist Jean Grave bir keresinde Reclus'nün Paris halkına nefret gibi bir şey hissettiğini söylemişti; Reclus'nün 1879'da çıkan aftan yararlanabileceği hal-

56. Élisée Reclus, Mme Elie Reclus'ye mektup, Haziran 1872, *Correspondances*, Cilt 2 içinde (Paris: Librairie Schleicher, 1914), s. 109.

de İsviçre'den Fransa'ya 1890'a kadar dönmemiş olması ve döndüğünde de pek uzun süre kalmaması çarpıcıdır. 1882'de şöyle yazmıştı Reclus: "Paris'i çok seviyorum ve tam da bu kadar sevdiğim içindir ki kendimi orada bildiğim [Komün'ün ilk günlerindeki] koşullarda görmek istiyorum."[57]

Komün'den sağ kalanların oluşturduğu kuşağa damgasını vuran hissin oportünist burjuva cumhuriyeti karşısında duyulan dehşet olduğunu gösterecek daha birçok örnek verilebilir. Genellikle tek başlarına ve hep beş parasız döndükleri sürgün döneminin ardından Gustave Lefrançais ve başka sürgünlerle arkadaşlık kuran romancı Lucien Descaves, bu insanların eserlerine yazdığı önsözlerde tam da bunu belgeler. 1913 tarihli *Philémon, vieux de la vieille* (Philemon: Yaşlı Kadının Yaşlı Kocası) romanını bu arkadaşlarının hikâyelerinden oluşturacaktır. Komün sırasında hayal edilen ve bir ölçüde de yaşanan Evrensel Cumhuriyet, sonradan ortaya çıkan Cumhuriyet'ten çok farklı olmakla kalmıyordu; 1870'te korka korka doğurulan Fransız Cumhuriyeti'nin, hele istikrarını Komünarların cesetleri üzerinde kazanan cumhuriyetin tam karşıtı olarak tasarlanmıştı. Çünkü Üçüncü Cumhuriyet gerçekten de Komün'deki katliamla –sınıf düşmanlarını teker teker ve blok halinde bertaraf etme yönündeki olağanüstü girişimle– kurulmuştur. Bugünlerde Komün'ü yeniden canlandırıp sonraları Üçüncü Cumhuriyet tarafından bir şekilde benimsenen bazı toplumsal kazanımlarına –mesela kreşlere ya da özgür, laik, zorunlu halk eğitimi kurumuna– işaret ederek, Komünü milli tarihle ve milli kurguyla bütünleştirmeye ("kurtarmaya"), onu milli cumhuriyet tarihi içine dahil etmeye yönelik ümitsiz bir girişim belli ölçüde moda olup çıktı. Böylece Komün ya vatanseverce bir harekete ya da cumhuriyetçi özgürlükleri elde etmek için verilen bir mücadeleye asimile ediliyor; bu sayede de Cumhuriyet'i "kurtardığından" dem vu-

57. Élisée Reclus, Richard Heath'e mektup, Şubat 1882, *Correspondances*, Cilt 2 içinde, s. 242. Reclus'nün izlediği düşünsel ve siyasal çizgiye dair en iyi anlatım için bkz. Marie Fleming, *The Geography of Freedom* (Montreal: Black Rose Books, 1988).

rulabiliyor. 1989'dan sonra Komün'ün komünist devletlerin resmi tarihyazımını oluşturan uzun olaylar zincirinde, bir noktadan diğerine ne sihirdir ne keramet geçerek oynadığı başrolden kopması da, olayı tekrar milli tarihle bütünleştirme girişimine de yardımcı oldu. O tarihyazımındaki rolünden kurtulunca, bir kez daha liberal Cumhuriyetçi milli hikâyede rol oynamaya müsait hale geldi.

Oysa Komün aslında tam olarak bu iki kurguya da ait değil, Arlette Farge'ın bir başka bağlamda "zamandışı, ironik, düzensiz, düzen bozucu" diye tanımladığı[58] başka tür bir tarihe aittir. Komün'ün sağ kalan birçok mensubunun eylemlerinin amacını "Cumhuriyet'i kurtarmak" olarak gösteren görüşe ne kadar sert bir biçimde karşı çıktıklarını hatırlamak önemlidir. "Bizim hayallerimizin cumhuriyeti şu an sahip olduğumuz cumhuriyet değildi. Biz onun plutokratik değil demokratik, toplumsal ve evrensel bir cumhuriyet olmasını istiyorduk."[59] Lefrançais ise her zamanki açıksözlülüğüyle şöyle der: "Proletarya, otoriter yönetimlerin son biçimi olan –habisliği azalmış filan da olmayan– Cumhuriyet'ten kurtulmadıkça asla gerçekten özgürleşemeyecektir."[60]

58. Arlette Farge'dan aktaran Eric Fournier, *La Commune n'est pas morte* (Paris: Libertalia, 1913), s. 142. Fournier'nin kitabı Komün'ün hatırasının Fransa'da ne şekillerde kullanıldığına dair değerli bir inceleme de içeriyor.

59. Grousset, *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 123.

60. Lefrançais, *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 105.

2
Ortak Lüks

Yenilenebilmek için, ortak lüksün doğması için, gelecekteki ihtişama ve Evrensel Cumhuriyet'e kavuşmak için işbirliği içinde çalışacağız.

Sanatçılar Federasyonu Manifestosu, Nisan 1871

Bir "eylemde eşitlik" yaşantısı olan Komün, öncelikle devlet bürokrasisine yönelik, sıradan erkeklerle kadınların icra ettiği bir dizi sökme eylemiydi. Bu sökme eylemlerinin çoğunun bürokrasinin merkezini oluşturan okullara yönelik olması şaşırtıcı değildi. Aynı anda sanatçılar ve sanat işçileri de sanatsal üretimi devlet kontrolünden kurtarma işini üstlendiler. Bu bölümde Komün'de eğitim ve sanat ile ilgili olarak dolaşıma giren fikirleri ve Komünarların bu iki alanda icra ettikleri eylemleri ele alacağım. Öncelikle "politeknik", yani "bütünsel" (*integral*) eğitim talepleri üzerinde duracağım. İşçi sınıfının daha kapsamlı talepler kümesinin uzun süredir bir parçası olan, kafayla el arasındaki ayrımı aşacak "bütünsel" bir eğitim fikri Komün'den sonra da ayakta kalmış ve göreceğimiz gibi, Élisée Reclus ve Pyotr Kropotkin gibi eski Komün mensuplarının fikriyatı üzerinde güçlü bir yankı yaratmıştır. Daha sonra da özel olarak Komün döneminde sanatçının konumunda yaşanan altüst oluşlara döneceğim. Hayatının çeşitli noktalarında hem öğretmenlik hem de sanatçılık yapmış olan Eugène Pottier bu iki dönüştürücü faaliyet alanında da kilit rol oynamıştır.

Bütün okullara dini eğitimi dayatan Falloux yasalarının geçtiği 1850'lerden beri ilköğretim, Auguste Blanqui'ye göre, "kara or-

1. Auguste Blanqui, *Critique sociale*, Cilt 1 (Paris: 1885), s. 181-82.

du"nun verdiği ilmihal derslerinden ibaret hale gelmişti.[1] Eğitimi dönüştürme işine girişen Komünarların attığı ilk adım, öğrencilerin üçte birinin dini okullara gittiği, üçte birinin de hiçbir okula gitmediği bir şehirde Katolik Kilisesi'nin okullar üzerindeki boğucu baskısını kırmak oldu. Komün'ün varlığını sürdürdüğü kısa zaman dilimi boyunca bütün çocuklara serbest, zorunlu, laik kamu eğitimi verilmeye başladı. Komünarların katledilmesinden on yıl sonra yeniden benimsenip Üçüncü Cumhuriyet eğitiminin omurgası haline getirilecek olan eğitim politikasının aynısıydı bu esasen. Gelgelelim birçok insanın Üçüncü Cumhuriyet'le birlikte andığı serbest kamusal eğitim aslında on yıl önce Komün sırasında icat edilmiş olsa da, Komünarların okul eğitimi hakkındaki fikirlerinin –en başta da entemasyonalistliklerinin– Cumhuriyet rejiminde yürürlüğe konan fikirlere göre son derece sıradışı olduğunu hatırlamak önemlidir. Mesela, insanın uğruna eğitim gördüğü topluluk ulus değil de Evrensel Cumhuriyet veya İşçiler Cumhuriyeti olduğunda eğitim nasıl değişiyordu?

Nisan ayının başlarında başkanlığını Edouard Vaillant'ın yaptığı, "Le Temps des cerises"in (Kiraz Vakti) bestecisi Jean-Baptiste Clément, romancı Jules Vallès, ressam Gustave Courbet ve öğretmen Auguste Verdure'den meydana gelen bir komisyon bütün Kilise okullarını kapatıp okul mahallerinden bütün haçları, heykelleri ve dini ikonları kaldırttı. Enternasyonal daha 1867'deki Lozan Kongresi sırasında laik eğitim çağrısında bulunmuştu ve Komün sırasında şehrin her kesiminde kamusal eğitim işini örgütleme konusunda başlıca rolü Enternasyonal üyeleri oynadı. Komün'ün kamusal eğitimi "olabilecek en geniş temelde"[2] yeniden düzenleme girişimine bütün *arrondissement*'larda çılgınca hareketli ve denetimsiz bir faaliyet dalgası eşlik etti. Benoît Malon kendi *arrondissement*'ında öksüzler ve firariler için temel eğitim alabilecekleri bir barınma evi örgütlenmesine yardımcı oldu. Paule Minck Saint-Pierre de Montmartre'da kızlar için ilk yeni

2. *Journal Officiel*, 12 Mayıs 1871, s. 536.

okullardan birini açtı. 6 Mayıs'ta şehrin duvarları beşinci *arrondissement*'da o zamana kadar Cizvitlerin işgal ettiği bir tesisin on iki yaşından büyük erkek çocuklara yönelik ilk meslek okulu olacağı yolundaki bir duyuruyla kaplandı. (Cizvit kurumları laboratuvarlarıyla astronomi gereçlerinin iyi olması nedeniyle özellikle tercih edilen kamulaştırma ve işgal hedefleriydi.) Edouard Vaillant 12 Mayıs'ta el konmuş ve işgal edilmiş Ecole des Beaux Arts' da kız sanat okulu açıldığını ilan etti. Önce edebiyat ve fen eğitimini tamamlayacak olan öğrenciler sonra çizim, (ahşap, kil ve fildişi) heykel ve sanatla çizimin sanayiye uygulanmasıyla ilgili genel dersler alacaklardı. Bu okulla ilgili çarpıcı bir ayrıntı öğretmenlerinin bileşimiydi; iş çağrısı sadece bu alanda uzmanlaşan öğretmenlere değil, aynı zamanda öğretmen olmak isteyen, kırk yaş üzerindeki her türlü vasıflı işçiye açıktı. 15 Mayıs'ta tam olarak iki kadından, Marie Verdure ve Elie Decoudray'den oluşan bir dernek olan "Eğitim Dostları Derneği", kreş örgütlenmesine yönelik projelerini sundu – bugün Fransa'da hâlâ yürürlükte olan çocuk bakım kurumunun modeli ve ilk ilham kaynağı bu projedir. En azından Komün döneminde, kreşler basit gündelik bakımın ötesinde Fourier'nin falansterlerinden devralınmış ilkelerle yönlendiriliyordu: Asla siyah ve koyu renkli elbiseler giymemeleri gereken bakıcılar, tek bir işle uzun süre uğraşmaktan bıkmasınlar veya yorgun düşmesinler diye, "çocuklara mümkün olduğunca sadece neşeli ve genç kadınların bakması önemli olduğu için"[3] dönüşümlü olarak çalışacaklardı. İşçi sınıfı mahallerinde, fabrikaların yakınlarında dört bir yana kreşler yapılacaktı; dinle ilgili her şey çıkarılıp yerlerine hayvanlar ve ağaçların resim ve heykelleri, hatta küçük çocukların "en büyük illeti" olan sıkıntıyla baş etmeye yönelik "kuşlarla dolu bir kuşhane" konacaktı. İmparatorluk döneminde istedikleri cildi istedikleri zaman ödünç alıp asla iade etmeyen elitler tarafından düzenli olarak yağmalanmış olan halk

3. *Journal Officiel*, 15, 17 Mayıs 1871, aktaran Edwards, *The Paris Commune: 1871*, s. 271.

kütüphaneleri, her türlü ödünç alma ayrıcalığına son verecek şekilde yeniden düzenlenecekti. 21 Mayıs'ta erkek ve kadın öğretmenlerin ücret eşitliği sağlandı.

Komün eğitiminin hedeflerinin en genel formülü, dördüncü *arrondissement*'ın duvarlarına yapıştırılan ve Gustave Lefrançais ve Arthur Arnould gibi isimlerin imza attığı bir posterde bulunabilir. "Çocuğa başkalarını sevmeyi ve onlara saygı duymayı öğretmek; çocukta adalet sevgisi uyandırmak; kendisine verilen eğitimin herkesin çıkarları düşünülerek verilmekte olduğunu öğretmek: Komün eğitimi bundan böyle bu ahlaki ilkelere dayalı olacaktır."[4] Fakat Komün'ün okul eğitimi ile ilgili fikirlerinin önemli bir bölümünün temelinde, hem teorik hem de daha pragmatik bir düzeyde, "bütünsel eğitim" kavramı vardı – erkek ya da kız bütün çocukların hem kafalarını çalıştırabilecekleri hem de geçimlerini sağlayabilecekleri meslek okulları. Eğitim, Fourier'nin sözleriyle "unitaire et intégrale-composée" (birleştirici ve bütünsel olarak oluşturulmuş) olmalıydı; burada bir yandan zihinle bedenin aynı anda geliştirilmesine işaret ediliyor, bir yandan da bireyin uyumlu gelişimini sağlamak amacıyla zihinle beden arasındaki ilişkiyi zenginleştiren her şey öne çıkarılmış oluyordu.[5] Bu uyumlu gelişme çağrısı da düşünce hayatı üzerinde hak iddia etme tavrı da Birinci Enternasyonal'in bütün belgelerinde görülür. Sınıfı veya cinsiyeti ne olursa olsun bütün çocuklara, kol ve kafa emeği arasında ayrımı aşacak şekilde tasarlanan bir tür *politeknik* formasyon kazandırılması öngörülüyordu. Aynı anda münavebeli olarak hem pratik çalışmalar, hem bilimsel teorilerin ve zanaatların tetkiki hem de beden eğitimi yapılacaktır – Eugène Pottier'nin de yazarları arasında bulunduğu *L'Atelier* gibi işçi sınıfı dergileri bu tür bir karma veya bütünsel eğitimi uzun zamandır talep ediyorlardı. Bu tür dergilerden birinde şöyle deniyordu: "Çocuk küçük yaştan itibaren okul ile atölye arasında gidip gelebilmelidir ... Bir

4. *Journal Officiel*, 12 Mayıs 1871, s. 537.
5. Charles Fourier, *Oeuvres complètes*, Cilt V (Paris, 1845), s. 2.

aleti ustaca kullanan biri kitap da yazabilmeli, hem de tutkuyla, bütün yeteneğini sergileyerek yazabilmelidir ... Zanaatkâr gündelik işlerine mola verip sanatsal, edebi veya bilimsel kültürle ilgilenebilmeli, bu yüzden üretici olmayı bırakmak zorunda kalmamalıdır."[6] Buradaki fikir, "eksiksiz insanlar olabilsinler, yani sadece elleriyle değil kafalarıyla da üretebilmek için bütün yetilerini kullanabilsinler"[7] diye çocukların bütün yeteneklerini aynı anda geliştirmekti.

"Bütünsel" yahut politeknik eğitim, aynı anda hem işe yarar bir meslek öğrenme hem de işbölümünün neden olduğu ve eğitimliler-eğitimsizler ayrımına yol açmış olan uzmanlaşma zorlamasından kaçma arzusuna verilen bir cevaptı. Bu bakımdan da çocuğun ya da ergenin erkenden ve sonradan değiştirilemeyecek şekilde belli bir mesleğe yöneltilmesinin aleyhindeydi. Ama bunun da ötesinde mesele, bir uzmanlık alanını veya *métier*'yi (mesleği) genel eğitimle bütünleştirme meselesinden çok hangi sınıftan geliyor olurlarsa olsunlar bütün çocuklara verilen genel eğitimi mesleki bir yönelimle bütünleştirme meselesiydi. Politeknik eğitimin en önde gelen savunucularından biri de, Fourier'nin "cazip çalışma" kavramının izinde giden kumaş tasarımcısı, Enternasyonal üyesi ve 1885 yılında ilhamını Fourier'den alan bir tür okul eğitimine yönelik şu kasideyi kaleme alan Eugène Pottier idi:

Okulda her şey saçma ve sıkıcı
Fourier isterdi ki olsun şen.
Okuma pratiğiyle hazzı
Birleştirir zeki öğretmen.
Tohumunu eğlenceli emeğin
Sema o mübarek eliyle atacak.
Eğlenceli okula gelin,
Geleceğin çocukları tek tek.[8]

6. Henri Bellenger, *Le Vengeur*, 10, 8 Nisan 1871, s. 1-2.

7. *Le Père Duchène*, Komün döneminde ilk meslek okulunun açılması sırasında söylediklerinden aktaran Solomon Froumov, *La Commune de Paris et la democratization de l'école* (Moskova: Editions de Progrès, 1958), s. 194.

Mayıs başlarında ikinci *arrondissement*'ın duvarlarına asılan bir posterin başında Pottier'nin adı görünüyordu:

> Kız olsun erkek olsun her çocuk ilkokul seviyesindeki eğitimi tamamladıktan sonra okuldan bir veya iki mesleğe ciddi ölçüde vakıf olarak ayrılabilmelidir: Gayemiz budur. Bütün gayretlerimiz bu sonucu elde etmeye yöneliktir çünkü o basit *Herkes çalışsın, herkes için çalışsın* tabiri insan ilerlemesindeki son sözü bütünüyle özetlemektedir. İnsanlık, ilkel toplumlar kadar eski ve her türlü eşitliğin temeli olan bu kaideyi tam manasıyla gerçekleştirmelidir.[9]

Bir kutu imalatçısının oğlu olan ve babasının atölyesinde çıraklık yapmış olan Eugène Pottier bugün en çok, yenilgiye uğramış Komünarların vahşice idam edilmeleri sürerken, 1871 Haziranında yazdığı Enternasyonal marşı ile hatırlanır. Pottier'nin Komün'den arkadaşı ve yoldaşı Gustave Lefrançais'ye adadığı bu marş 1888' de, yani yazarı ABD'deki sürgününden döndükten bir süre sonra Pierre De Geyter tarafından bestelenene kadar pek geniş bir çevreye yayılmış değildi. Pottier'nin Komün'deki faaliyetleri ilköğretimi dönüştürme çabalarıyla sınırlı değildi. Sanatçılar Federasyonu'nun kurucularından biri ve bu federasyonunun manifestosunun başlıca yazarıydı da.

Pottier'nin Sanatçılar Federasyonu bağlamında sanat ve sanat eğitimi meselesinde geliştirdiği perspektifler ve yürüttüğü faaliyetler, Komün literatürünün önemli bir kısmında akademik ilginin Federasyonun çok daha iyi tanınan Başkanı, Gustave Courbet üzerinde yoğunlaşması yüzünden gölgede kalmıştır. Corot, Manet, Daumier gibi başka tanınmış ressamlarla birlikte Federasyon'a seçilen Courbet, bu gruptaki –Komün'den önce ve Komün sırasındaki Prusya Kuşatması boyunca Cézanne, Pissarro ve Degas gibi

---

8. Eugène Pottier, "L'Ecole Professionelle" (bir başka adı da "L'Ecole attrayante"tır), *Oeuvres complètes*, Cilt 3 (Paris: Maspero, 1966), s. 158-9 [Metindeki Fransızca bölümlerin çevirileri için Savaş Kılıç'a teşekkür ederiz – *ç.n.*].

9. Posterin tıpkıbasımı için bkz. Jean Bruhat, Jean Dautry ve Emile Tersen, *La Commune de 1871* (Paris: Editions sociales, 1960), s. 202.

ünlü ressamlar Paris'ten apar topar kaçarlarken– orada kalıp federasyonda çalışan tek kişidir. Courbet'nin Sanatçılar Federasyonu Başkanı olarak yaşadığı ve esasen Vendôme Kulesi'nin yıkılmasından mali olarak sorumlu tutulup İsviçre'ye sürgüne gitmesinden ibaret olan dramı, birçok belgeyle anlatılmıştır. Courbet, Komün sırasında, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde sanatçı olmaya verdiği anlamda –yani başka işler yaparken resim de yapan biri anlamında– bir sanatçı olmuştu. Bu yüzden de Alexandre Dumas'nın "Bay Gustave Courbet dediğimiz şey" diye bahsettiği adama, birçok burjuva sanatçı ve yazar kamu mevkilerini gaspetmiş ve Komün'deki siyasi münazaralara ve kamusal tartışmalara katılarak ait olduğu varsayılan uzmanlık alanının dışına çıkmış biri gözüyle bakıyordu.[10] Emile Zola'nın şu ifadeleri bunun tipik bir örneğidir:

> Gülünecek zamanda değiliz elbette, ama öyle haller var ki insan gülmeden edemiyor ... Courbet, o büyük Courbet Paris Komünü'ne katılmış! Yasalar çıkaracakmış! Kendisine verilen sanatçıların başkanı vazifesini kabul etmiş! Dahası, Allah yardımcımız olsun, Halk Eğitimi komisyonuna delege olarak seçilmiş! Yüz yıl sonra bile bütün atölyeler ve stüdyolar buna hâlâ gülüyor olacak.[11]

Sanatçılar Federasyonu'na bakışımızı, Courbet'nin geriye çekilip odağa Pottier'nin geleceği şekilde yeniden çerçevelememiz gerek artık. Böyle yaparsak, Pottier'nin "ortak lüks" adını verdiği şeyin, yani federasyonun tasarlayıp hayata geçirdiği özgürleşmenin tam nasıl bir şey olduğuna dair daha keskin bir kavrayışın ortaya çıkmasını sağlamış oluruz gibi geliyor bana.

Pottier tam Komün'den önce "toutes productions artistiques" (envai çeşit sanatsal üretim) yapan –kumaş tasarımları, duvar kâğıtları, danteller, boyalı seramikler, kumaş desenleri üreten– büyük bir atölye işletiyordu. Farklı kökenlerden, hatta çoğunlukla

10. Alexandre Dumas fils, *Lettre sur les choses du jour*, aktaran Georges Coulonges, *La Commune en chantant* (Paris: Les Editeurs français réunis, 1970), s. 159.

11. Emile Zola, 28 Mayıs 1871, aktaran Rodolphe Walter, "Un Dossier delicat: Courbet et la colonne Vendôme", *Gazette des Beaux-Arts*, Mart 1973, s. 176.

farklı milliyetlerden gelen vasıflı zanaatkâr-tasarımcıların birbirini tamamlayan işlerde birlikte çalıştıkları Pottier'ninki gibi bir atölyenin *avant la lettre* enternasyonalizmi, kısmen, bu *métiers* grubunun hareketliliğinden kaynaklanıyordu – sanat işçileri atölyeden atölyeye, şehirden şehre, hatta ülkeden ülkeye serbestçe geçebiliyorlardı. Pottier'nin, Courbet'ninkinin tersine politeknik bir mahiyeti olan kariyeri, Jacques Rancière'in işçi şairlere ilişkin incelemesi *La Nuit des prolétaires*'in (Proleterlerin Gecesi) sayfalarında da yer alabilirdi pekâlâ. Pottier Komün'den arkadaşı Paul Lafargue'a 1884'te yazdığı bir mektupta, on üç yaşında babasının yanında bir kutu imalatçısı olmak üzere çıraklık ettiği ilk yıllarını kendi kendini yetiştirmiş birinin hikâyesi gibi anlatır: "Paketçinin tezgâhı başında / Hantal, uykulu, hülyalı, sakar / Ham ve değersiz bir can gibi."[12] Onun özgürleşme yoluna çıkış noktası, ince tesviyesini yaptığı sahipsiz bir gardırobun arkasında bulduğu eski bir gramer kitabı ve bir suretini çıkarıp ezberleyene kadar tekrar tekrar yüksek sesle okuduğu bir Béranger şiiri olabilir pekâlâ. Ergen Pottier geceyarısı kendi şiirlerini yazmaya başlamış; patron babası olsa bile sabahın beşinde atölyede olması gerektiği için bunun da zahmetli ve yorucu bir meşgale olduğu açık. İlk şiirini işçi-şairlerin öncüsü Pierre-Jan de Béranger'ye göndermiş ve ondan şu cevabı almış:

Bana gönderdiğin güzel marşa teşekkür ederim. Daha on beş yaşındaysan sahiden kayda değer bir eser yazmışsın; beni bu şiirle onurlandırdığına çok memnun oldum. Yazdığın dizeler sana en mütevazı zanaatkârın bile ülkesine şiir yazanların çoğundan daha faydalı olduğunu unutturmadığı sürece, çıraklıktan artakalan boş zamanını böyle bir işe ayırmakla iyi edersin.[13]

12. Paul Lafargue'a mektup, Lucien Descaves, Önsöz, *Eugène Pottier. Chants Révolutionnaires* içinde, haz. Alexandre Zévaès (Paris: Editions Sociales Internationales, 1937).

13. Béranger, Eugène Pottier'ye mektup, 1 Kasım 1831, aktaran Maurice Dommanget, *Eugène Pottier, membre de la commune et chanteur de l'Internationale* (Paris: EDI, 1971), s. 18.

Pottier'nin edebiyat âlemine girmesi ile Rancière'in *La Nuit des prolétaires*'de anlattığı zihinsel özgürleşme hikâyeleri arasındaki benzerlik, çocukluğunda kendi kendini yetiştirmesiyle (ki aslı olmayan bir rivayet de olabilir), şairlerin dilini kendine mal etmesi ve bir ergen olarak elmecbur yerleşik bir yazardan onay almak için mektup yazmasıyla (Louise Michel de gençliğinde şiirlerini Victor Hugo'ya göndermiştir) sınırlı değildir. Komün sırasında elli beş yaşında olan Pottier, Rancière'in kitabında incelediği 1830'lar ve 1840'ların zanaatkârlarına çok daha yakın bir kuşaktandı – mesela zaten yetenekli bir teknik ressam olan oğul Gaillard gibi daha genç bir işçi-sanatçı için özgürleşmede estetik yeteneğin oynadığı rol belki de bu kadar çarpıcı olmamıştır. Rancière'in kitabında anlattığı birçok zanaatkâr gibi, Pottier de büyük *illuminé* Joseph Jacotot'nun pedagoji yöntemleriyle karşılaşacak bir dönemde yaşamıştı ki Pottier yayımlanmamış bir metninde kendi çocuklarına ve "ABD'de yetişmiş küçük Fransız çocuklarına" okuma-yazmayı öğretmek için kırk yıl boyunca Jacotot'nun yöntemlerini kullandığını anlatır sahiden de.[14] 1856'da şöyle yazmıştır: "Jacotot'nun evrensel öğretim yöntemiyle ilgili bir kitap sayesinde belli belirsiz bir senteze ulaştım. 'Her şey her şeydedir' sözü düsturum haline geldi. Canla başla savunmaya başladığım ilk hakikatti bu."[15]

Pottier'nin kendi izlediği yol da Jacotot'nunkine ilginç bir biçimde benzeyecekti: Her ikisi de devrimin ardından siyasi sürgünü ve yol açtığı altüst oluşu yaşamışlar; Pottier Komün'ün ardından Boston'a, Jacotot ise Bourbonların dönüşünün ardından Louven'a sürgün edilmişti. Her ikisi de sürgünlerinde geçimlerini Fransızca öğreterek kazanmışlardı. Jacotot Evrensel Eğitim kavrayışını Louven'da iken geliştirmiş ve bu sayede halk eğitimi meselesine daha keskin bir sorunsal kazandırmıştı. Jacotot'nun "yön-

14. Pottier, "Les crimes de l'alphabet", akt. Pierre Brochon, *Eugène Pottier, Naissance de l'Internationale* (St. Cyr-sur-Loire: Christian Pirot, 1997), s. 22.

15. Pottier, Adrien Lelioux'ya mektup, 1856, akt. Brochon, *Eugène Pottier*, s. 22.

tem"inin tamamı birkaç temel ilkeden kaynaklanır ki Pottier bunların en basitini kendi düsturu haline getirmiştir: "Her şey, her şeydedir." Jacotot'nun diğer ilkeleri de –doğal olarak– bu ilk ilkenin sonucudur: "Yeni bir bilgiyi zaten sahip olduğu bilgiye bağlamaya herkes muktedirdir." "Herkesin zekâsı eşittir." "Zekâ bakımından cinsiyetler arasında tam bir eşitlik vardır." "Öğrendiğin şeyle başka her şey arasında ilişki kur."[16] Düşünce, Jacotot'ya göre, uzmanlara yönelik özgül bileşenlere ve alanlara ayrılmaz – bütün uygulamaları birbirine benzer ve herkes tarafından paylaşılabilir. İnsanın öğrenip de başka her şeyle arasında ilişki kurduğu şey, çok basit bir şey de olabilir pekâlâ. Bu *leçon de choses* Jacotot'nun hitap ettiği Pottier gibi vasıflı işçi ve zanaatkârların zihninde derin yankılar uyandırmıştır muhtemelen. Kalkış noktasının ne olduğu önemli değildir; bir mektup da, bir şiir de, bir ahşap oyma da, annenizin söylediği bir şarkı da olabilir. Ele geçirilebilecek her şey özgürleşmenin başlangıç noktası olabilir. Her yerden başlayabilirsiniz; baştan başlamak zorunda değilsinizdir. Döşemeci Gabriel Gauny için bu yer bir mercimek çuvalının kendine özgü ansiklopediler şeklinde düzenleyebildiği yırtık parçalarıydı. Jacotot'nun sunduğu tek model, anadili ve çocuğun onu hiçbir açıklama olmadan öğrenebilme yeteneğiydi. Anadilinden bahsederek sözelliğe ayrıcalık tanıyor değildi – başlangıç noktası olan şey, öğrenilen herhangi "bir şey", bir yazı olarak inşa edilebilecek her şeydir, yazı seviyesine çıkarılmış bir şey, çevrilebilen bir şey. Özgürleşme, gündelik deneyim evreninin yazıya çevrilebilir hale geldiği, maddi bir şeyin iki zihin arasındaki çeviri köprüsü haline geldiği zaman gerçekleşir.

Jacotot'nun yöntemlerinin eksantrikliğini ve Pottier gibi birine neden cazip geldiğini daha iyi anlayabilmek için, bunları on dokuzuncu yüzyılın kitleleri eğitme takıntısının genelde büründüğü

16. Bkz. Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster*, İng. çev.. Kristin Ross (Stanford: Stanford University Press, 1991); Türkçesi: *Cahil Hoca*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis, 2014). Ayrıca aynı yazarın şu eserine bkz. *The Nights of Labor*, İng. çev. John Drury (Philadelphia: Temple University Press, 1981).

biçim bağlamına yerleştirmek önemlidir. Çünkü Jacotot'nun Evrensel Eğitim kavrayışını geliştirdiği on dokuzuncu yüzyıl kitleleri eğitmeye yönelik muazzam seferberliklerin, Fransa'da Bretagne'daki her bir köylüyü, her bir gezgin zanaatkârı, yoldan çıkmış her serseriyi ulusal projenin hizmetine koşmak üzere tasarlanmış uzatmalı "iç" kültürel sömürgeleştirme programlarının doğduğu dönemdir. Yönetici elitler, sırf toplumsal gerilimleri azaltmak için bile olsa, barbarlara –ister kapılarına dayanmış olanlara, ister işliklerdekilere ya da tarlaları sürenlere– biraz eğitim vermek gerektiğini işte bu dönemde düşünmeye başlamışlardı. Eğitim hem halk aydınlatmak *hem de* onları yerli yerinde tutmak işlevini görmeliydi. Kendi *terroir*'larına kapanmış ve farklı farklı bölgesel ve kültürel *habitus*'ları içinde iş gören barbarlar, köylüler ve emekçilere ortak bir bilgi, ortak bir kültür kazandırılmalıydı. Ama bu ortak kültür de her çocuğa kendisine ait belli bilgi ve becerilerin öğretileceği ekonomik bir modele göre bölümlere ayrılmalıydı: Bütün bu ayrı beceriler bir araya gelince farklı çıkarlar arasında bir uyum yaratabilirdi ama her çıkar ve ehliyet alanının diğerlerinden dikkatle ayrılması şartıyla. Jacotot'nun yöntemleri işte işbölümünün bu şekilde yeniden güçlü ve kurumsal bir biçimde devreye sokulmasına karşıydı.

Bu yöntemler Fransız cumhuriyetçiliğinin o sıralarda konsolide edilmekte olan temel ilkelerine saldırıyordu. On sekizinci yüzyıl sonlarından Üçüncü Cumhuriyet döneminde Komün'ün imhasından sonraki pekişmiş haline, hatta yakın tarihlerde korkutucu türbanlara bürünmüş okullu kızlar karşısında kapılınan panikle tekrar devreye sokulan versiyonlarına kadar Fransız cumhuriyetçiliğinin tamamının altında *pedagojik bir siyaset vizyonu* vardır. Pedagojik siyaset vizyonu da kabaca iki şekilde işler: İlk olarak, öğretimi geleceğin toplumunu yaratan şey olarak tasarlar. İkincisi, siyaseti dünyayı eğitmenin yolu olarak görür (bize tekrar tekrar, bu dünyanın bazı parçalarının "henüz demokrasiye hazır olmadıkları" söylenir). Eğitim hakkı baştan sona siyasi muhakemenin oluşmasının *koşulu* olarak kavranır. Kişi yurttaş olmayı *öğ-*

renir. Başlıca görevi bilgi yoluyla seviye yükseltmek ve bütünleştirmek olan bir eğitim sistemi kurulmalıdır: İşçi veya köylü egemen bir yurttaş statüsüne çıkarılır – yani gerçekte değil hukuk icabı sahip olduğu bir haysiyet düzeyine çıkarılır. Köylünün köklerini oluşturan taşra toprağından sökülmesi gerekir; tıpkı zamanımızda aramıza yeni katılanların, mültecilerin veya yeni yoksulların, onlara ülkenin anahtarları (yani *eğitim yoluyla siyasete erişim imkânı*) sunularak, kendi toplumsal ve kültürel farklarından ayrılmalarının gerekmesi gibi. Modern toplum, eşitsizliklerin biraz azaltılmasını ve en tepedekiler ile en alttakiler arasında asgari bir ortaklık olmasını talep eder. Eğitim, asgari bir ortak bilgi ortaklığının var olmasını emniyete alarak herkesi yerli yerine oturtur. Eşitsizlik yavaş, gecikmiş bir başlangıç noktasıdır ama kişi biraz gayret ve doğru eğitim sayesinde başkalarına kesinlikle yetişebilecektir.

Ama Jacotot'ya göre eşitlik soyut bir şey, bir tartışma konusu veya sınıfta iyi performans göstermenin ödülü filan değildi. Jacotot'nun büyük başarısı, Rancière'in açıkça gösterdiği gibi, özgürleşme mantığını kurum mantığından ayırmasıydı. Kişinin kendini özgürleştirmesi bireysel bir meseleydi; Jacotot'nun metodunun kitlesel, kurumsal bir uygulaması olamazdı. Özgürleşme mantığı bireyler arasındaki somut ilişkilerle ilgiliydi. Kurum mantığı ise her zaman, kendi kendini süresiz olarak yeniden üretmekten başka bir şey değildir. Özgürleşme eğitimin sonucu değil *koşuludur*.

Rancière ilk yazılarından birinde, Pottier gibi işçilerin mesai saatlerinin izin verdiği geceyarılarından zaman çalarak yazdıkları şiirlerin bir kendini-haklı-çıkarma aracı olmadığını söyler – önemli olan, şiirlerin biçimi de tematik içeriği de değildir. "İşçilerin şiiri betimsel içerikleri veya içerdiği haklı çıkarma edimleri sayesinde değil salt var olma edimi sayesinde *toplumsal* bir eser haline gelir."[17] Şiir ne işçilerin içinde bulundukları durumun sefa-

17. Jacques Rancière, "Ronds de fumé (Les poètes ouvriers dans la France de Louis-Philippe)", *Revue des sciences humaines*, 41:190 (Nisan-Haziran 1983), s. 46. Vurgu yazarın kendisine ait.

letini örnekler ne de verdiği mücadelenin kahramanlığını – daha ziyade estetik bir yetiyi, bazılarına kol işi bazılarına da düşünme işi atfeden işbölümünün ihlal edilişini anlatır. Kişinin bir başka hayata iştirakinin kanıtıdır. Marx Paris Komünü'nün en büyük başarısının "kendi işleyen varoluşu" olduğunu söylediğinde hemen hemen aynı şeyi söylemektedir. Komünarların gündelik çalışmalarının kökleşmiş hiyerarşi ve ayrımları –öncelikle de kol emeği ile sanatsal veya zihinsel emek arasındaki ayrımı– altüst etme tarzları, uygulamaya koyabildikleri bütün yasalardan daha önemliydi. Dünya kelimeler veya imgelerle oynama lüksüne sahip olanlarla olmayanlar arasında bölünmüştür. Bu ayrım, Komün sırasında olduğu ve "ortak lüks" tabiriyle anlatıldığı gibi aşıldığında, harekete geçirilen kabiliyetler aktarılan bütün imgelerden, geçirilen bütün yasalardan ya da kurulan bütün kurumlardan daha önemli hale gelir. Baştan başlamak gerekmez – her yerden başlanabilir.

Olayı, 6 Nisan'da sanatçıları sonraki hafta yapılacak siyasi bir toplantıya davet eden bir açık "Sanatçılara Çağrı" metni yayımlayarak Courbet başlattı. Toplantının yapıldığı Sorbonne Tıp Fakültesi Amfiteatrında –fakültenin bütün öğretim üyeleri Versay'a kaçmıştı– Eugène Pottier kendisinin yazıp bir hazırlık komitesinin geliştirdiği Sanatçılar Federasyonu Manifestosu'nu yüksek sesle okudu. Courbet'nin manifestoya katkısı, sanatları sanatçıların kendilerinin yönetmesine izin verilmesi, müzelerin ve sanat koleksiyonlarının denetiminin sanatçıların elinde olması gerektiği yolundaki, esasen korporatist ısrardan ibaretmiş gibi görünüyor. Kendi çıkarlarını yönetme işi sanatçılara emanet edilmeliydi. Federasyonun varlığının ilk gerekçesi, "her türlü hükümet denetiminden ve her türlü ayrıcalıktan kurtulmuş sanatın serbest ifadesi" idi.[18] Federasyon sanatların özgürlüğünü, sanat ve sanatçıların devlet iktidarı karşısındaki özerkliği olarak tasavvur ediyordu: İkinci İmparatorluk dönemi boyunca belli bir sanatçı veya tiyat-

18. Paris Sanatçılar Federasyonu Manifestosu, 15 Nisan 1871, *Journal Officiel*, Cilt 2, s. 273-74.

royu bir başkasına karşı öne çıkarma aracı olarak kullanılmış olan devlet sübvansiyonundan tam anlamıyla kurtulmak olarak ortaya koyuyordu. Komün her türlü sübvansiyonu bir köleleştirme biçimi, burjuvazinin desteklediğini iddia ettiği halde aslında baltaladığı "birey özgürlüğünü" kısıtlama aracı olarak görüyordu. Esasen devletin sanatçılara verdiği bir nevi rüşvet denebilecek sübvansiyonun ortadan kaldırılması, "resmi" bir üslup fikrini ve devletin akademik, yani "emniyetli" ressamlara onay vermesi fikrini sona erdiriyordu. Federasyon devlet sübvansiyonları yerine sanatçıların kendileri arasındaki işbirliğinden medet umuyor; bu işbirliğini her bir sanatçının haysiyetinin bütün diğer sanatçılar tarafından korunduğu bir sendika gibi kavrıyordu: "Komün Cumhuriyetine bağlı bütün sanatçıların kurduğu Federasyonun üyeleri arasındaki eşitlik ... her bir sanatçının bağımsızlığı ve haysiyeti herkese emanet edilmiştir." Ortaklaşma, ittifakların yeniden şekillendirilmesi demekti: Sanatçılar devletten tam manasıyla bağımsız olarak birbirlerine ve birlikte oluşturacakları özyönetime bağlanıyorlardı. Komünün talepleri ve yüklediği gündelik görevler herkes tarafından eşit olarak paylaşılacaktı. Federasyonun kendine biçtiği eğitim misyonunda Fourier'nin izleri görülebilir. Komite üyeleri "eğitim yoluyla geleceği yeniden kazanmak" için okullarda çizim öğretimi işini başlatıp bu öğretimi denetleyecek, "cazip ve mantıklı yöntemlere başvurarak eğitim vermeyi tercih" edeceklerdi. Federasyon ayrıca herkese açık, isteyen herkesin estetik meseleleri ya da sanatçı ile halk arasındaki ilişkiyle ilgili meseleleri tartışabileceği bir kürsü niteliğindeki *L'Officiel des Arts*'ı kurmuştu: "Komite bütün yurttaşları, sanatsal ilerlemeyi, sanatçıların ahlaki veya düşünsel özgürleşmesini ya da sanatçıların koşullarının maddi bakımdan iyileştirilmesini amaçlayan her türlü öneri, tasarı veya fikri iletmeye davet eder."

Nitekim sanatın özgürlüğü kısmen, müze yönetimleri, küratörler ve Paris'te açılan yerel, ulusal ve uluslararası sergiler –bu arada, Federasyonun manifestosu bu tür etkinliklerde herhangi bir ödül verilmeyeceğini de söylüyordu– üzerinde sanatçıların dene-

tim kurmasıydı. Ama aynı zamanda İkinci İmparatorluk döneminde genelde hüküm süren son derece baskıcı kültürel üretim koşullarına verilen bir tepkiydi de; bu dönemde edebiyat ürünlerinin satışı ve bu eserlere uygulanacak sansürle ilgili ama bütün kültür üretim ve dağıtım alanlarını da etkileyen son derece sıkı yasalar karmaşık bir gözetim ve bastırma sistemi altında çeşitli devlet komisyonları, bakanlıklar, polis ve polis ajanları katmanları tarafından uygulamaya konuyordu. Ama Adrian Rifkin İmparatorluk döneminde sanatı kapsayan devlet sansürü sistemi içinde ressam ve heykeltıraşın statüsü ile ilgili şu önemli ayrıma dikkat çeker:

> Basılı her türlü malzeme sansüre tabi iken, resim ve heykel daha ayrıcalıklı bir konumdaydı. Bir ressam ya da heykeltıraşın eser sahipliğini "dépôt legal" sistemiyle tescil ettirmesi gerekmiyordu, yarattığı eserin tam sahipliğini otomatik olarak kazanıyordu. Bir ressamın siyasi veya "ahlakdışı" bir eseri salonlara sokması güçtü; Manet'nin "İmparator Maximilian'ın İdamı" tablosu gibi istisnai durumlarda da ressam resmi sergiden kaldırmaya zorlanabiliyordu. Gelgelelim sanatçının karşı karşıya olduğu başlıca sorun kendi eserinin dağıtılması üzerindeki denetimi mutlak olarak kaybetmesi değil, piyasaya ulaşabilme sorunuydu. Manet'nin "Olympia"sının 1865 salonunda sergilenirken bol küfür yemiş olması ahlaksızlık suçlamasıyla yargılanmasına yol açmadığı gibi Manet'nin kariyerini de sona erdirmedi. Ressamın sansür karşısındaki nispi muafiyeti, ne baskı resim üretende vardı ne şarkı yazarında ne de sahne sanatçısında.[19]

Kimin sanatçı sayıldığının yasal olarak belirlenmesi bir statü farkı anlamına gelmekle kalmıyordu, bunun ekonomik yansımaları da vardı. "'Heykeltıraşlar'ın yasal olarak eserlerini imzalama, çoğaltma ve onlardan istedikleri şekilde yararlanma (dolayısıyla elde edeceği kârı cebine atma) hakkı varken, ondan fazla işçi istihdam eden tunç veya demir dökümhanelerinden biri için heykeller tasarlayan birinin böyle bir hakkı yoktu."[20]

19. Adrian Rifkin, "Cultural Movement and the Paris Commune", *Art History*, 2 (1979), s. 206.

20. Gonzalo J. Sanchez, *Organizing Independence* (Lincoln: University of

"Sanatçılara Çağrı" metnine cevap veren dört yüzü aşkın kişi –*Komün'ün Resmi Dergisi*'ne bakılırsa bir "kapalı gişe" vaziyeti söz konusuydu– 14 Nisan'daki toplantıya katılarak Pottier'nin yüksek sesle okuduğu manifestoyu dinledi. Gelenler sadece ressamlarla heykeltıraşlar değildi. Toplantıya katılanlar, manifestoda ilan edildiği üzere *toutes les intelligences artistiques* (bütün sanatsal zekâlar), bir bütün olarak kavranan farklı türden sanatsal zekâlardı. Toplantıya katılıp kırk yedi temsilci seçenler arasında ressam ve heykeltıraşlardan mimarlara, taşbaskıcılara ve sanayi tasarımcılarına bütün plastik sanatçıların yanı sıra sanat dünyasındaki marjinal aktörler, özellikle eleştirmenler de vardı. *Komün'ün Resmi Dergisi* "birçok mimar ve tezyin sanatçısı"nın toplantıya katıldığını bildiriyor. Bu son grubun adlandırılması –tezyin sanatçıları, tasarımcılar, endüstriyel sanatçılar–, Pottier'nin yüksek sesle okuduğu metinde vurgulandığı gibi, tartışma konusu olmuştu: "Yanlış bir biçimde endüstriyel sanatlar adı verilen dekoratif sanatlar alanından gelen on kişinin de bulunduğu kırk yedi temsilci [Bütün Komün temsilcileri gibi bunlar da her an görevden alınabiliyorlardı] seçildi."

Pottier burada Courbet'nin kullandığı "endüstriyel sanatlar" tabirini altını çizerek düzeltirken bu gruba ve bu grubun üyelerinin "sanatçı" adı altında, yani Rifkin'in yaptığı ayrıma dönerek söylersek, bir ressam veya heykeltıraş gibi eserine imza atabilen biri adı altında zikredilmesine verilen önemi de vurgulamış oluyordu. Aslında manifestonun söz dağarcığı, sanatsal maliklik meselesine yönelik güçlü bir ilgi sergiler; zaten grubun, daha önceleri eserlerine imza atma ve böylece dağıtımı üzerinde denetim sağlama hakkı kendilerinden esirgenmiş olan ve şimdi sanatçı ismi altında bu hakkı talep eden üyelerinin en önemli takıntılarından biriydi bu şüphesiz.

Nebraska Press, 1997), s. 64. Sanchez'in kitabı, Sanatçılar Manifestosu'nu Fransa'da daha sonradan kurulan Sanatçı Örgütleri hakkındaki bir inceleme bağlamında ele alan son derece kapsamlı bir analize yer verir.

[Federasyon] ister özgün eserler olsun ister bir resmin gravüre aktarılması gibi bir sanatın başka bir sanata çevrilmesi niteliğinde olsun ancak müellifleri tarafından imzalanan eserleri kabul edecektir. Gerçek yaratıcısı yerine bir yayıncının veya imalatçının adını koyma eğiliminde olan her türlü ticari teşhir ürününü kesinlikle reddedecektir.

On dokuzuncu yüzyıl ortaları ve Komün'den önceki yıllar, sanatçıların gittikçe daha çok gecim korkusu yaşadıkları günümüzü andırıyordu. 1800 ila 1860 arası dönemde Ecole des Beaux Arts'a kabul edilen öğrenci sayısı sabit kalmıştı, ama mezunlarının üçte ikisinden fazlası sanat alanında kariyer yapma konusunda başarısız olmuşlardı; büyüyen dekoratif sanat endüstrilerini besleyen etkenlerden biri de işte bu fazlalık olmuştu.[21] Diğer dekoratif sanatçılar ise, Pottier gibi vasıflı zanaatkârlar safları arasından çıkıyordu. Birçok mobilyacı ve başka alanlardan zanaatkârlar vasıflı işçi olarak sahip oldukları konumla olduğu kadar sanatçı olarak sahip oldukları konumla da ilgiliydiler.[22] Nitekim vasıflı zanaatkâr-tasarımcılar alanı "başarısız olmuş" ve proleterleşmiş sanatçılar ile hevesli zanaatkârların oluşturduğu belirgin biçimde "karışık" bir nüfus tarafından işgal ediliyordu. Başarılı olamamış sanatçılar sanat endüstrilerinin yeni işçileri haline geldiler. "Form" ve "tasarım" güzel sanatlarla dekoratif sanatlar, sanat ile endüstri arasında birer köprü, hatta kaynaştırma aracı işlevi gördüler. Konumlarının netameliliğinden muzdarip sanatçıların pekâlâ statülerini koruma girişiminde bulunabilecekleri bir anda, Federasyon bunu yapmak yerine meseleyle doğrudan yüzleşip sanat ile endüstri arasındaki hiyerarşik ilişkiyi yıkmayı, Pottier ile çalışma arkadaşlarını kendi saflarına buyur etmeyi tercih etmiş ve bu saflarda, devletten bütünüyle bağımsız bir konumda durarak bütün sanatçılar, tek bir grup halinde "toutes les intelligiences artistiques"

21. *A.g.y.*, s. 65.

22. Bkz. Lee Shai Weissbach, "Artisanal Responses to Artistic Decline: The Cabinetmakers of Paris in the Era of Industrialization", *Journal of Social History*, 16:2 (Kış 1982): "On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde mobilyacılık alanında çalışan çok sayıda işçi sanatçı-zanaatkâr olarak sahip oldukları statüyü kaybetmişlerdi" (s. 72).

adına taleplerde bulunmaya başlamıştır. Federasyona katılan bir heykeltıraşın yirmi yıl sonra o günleri anarken söylediği gibi, "manifestonun önermelerinin muazzam sonuçları oldu, sanat düzeyini yükselttikleri için değil ... sanatı her yere yaydıkları için."[23]

Bir sanatçı olarak ya da yaratımına "imza atan" biri olarak tanınmak: Adrian Rifkin'in ileri sürdüğü gibi, ayakkabıcı Napoléon Gaillard, Place de la Concorde'da tasarladığı barikatın önünde kendi fotoğrafını çektirip kendi yaratısına fiilen "imzasını atar", kendisi için müellif ya da sanatçı statüsünü sahiplenirken tam da bunu talep ediyordu. Komün karşıtlarından biri Komün dönemindeki barikat kurma işini yöneten Gaillard'ı şöyle hatırlıyor:

> Barikat inşaatı işinin başkanı baba Gaillard yaptığı işten o kadar gurur duyuyordu ki 20 Mayıs sabahı onu tam bir komutan üniformasına bürünmüş vaziyette gördük: Kolunda ve kepinde dört sırma kordon, ceketinde kızıl klapalar vardı, muhteşem bir süvari çizmesi giymiş, uzun saçlarını tamamen salmış, sabit bir bakışla etrafa bakıyordu. Ulusal muhafızlar halkın meydanın bir köşesine yürümesini engellerken barikat imalatçısı yaratımının beş-altı metre önünde gururla poz veriyor, elini kalçasına koymuş fotoğraf çektiriyordu.[24]

Gaillard'ın inşa ettiği, rue de Rivoli'nin girişini kapatan ve birçok kişinin "Château Gaillard" lakabıyla andığı barikat iki kat yükseklikteydi ve burçları, merdivenli pencere-kapı kalkanları ve iki yandan çadır şeklinde büyük yapılarla desteklenen bir bina yüzü bile vardı. Gaillard'dan aşağılayarak "kendini beğenmiş bir ayakkabıcı" diye, "père des barricades" diye bahseden bir başka Komün karşıtı, onun sanatçı olma iddiasını alay ederek hatırlar: "Place Vendôme'da, place de la Concorde'da vs. vs. kurduğu dev barikatları hem sanat eseri olarak hem de birer lüks göstergesi olarak görüyor; onlardan sadece sevgi ve hayranlıkla bahsedip bu sevgi

23. M. Marquet de Vasselot, aktaran *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 144.

24. Le Comte d'Hérisson, *Nouveau journal d'un officier d'ordonnance: La Commune* (Paris: Ollendorff, 1889), s. 295-96. Ayrıca şu kitabıma bkz. *Emergence of Social Space*, s. 17-19.

ve hayranlığı bariz biçimde kendi şahsına aktarıveriyor."[25] Enternasyonal üyesi, ayaklar hakkında felsefi bir risalenin müellifi, lastik galoşların mucidi ve meşhur ayakkabı imalatçısı Gaillard Komün'den sonra hayatta kaldı ve bir süre sonra Cenevre'de ortaya çıkıp oğlu işçi-ressam Gaillard fils'le birlikte sürgün Komünarların devam ettiği bir taverna işletmeye başladı.[26] "Ayakkabı Sanatı," diye yazıyordu sürgünde, "kim ne derse desin, bütün sanatlar arasında en zoru, en faydalısı, ama en önemlisi de en az anlaşılanıdır".[27] Gaillard, daha Komün'den önce editöre yazdığı mektuplarda, toplumun iyileşmesinin öncelikle isimler üzerinde verilen bir savaş olduğunu ve Gaillard'ın kendisi için kullanılmasını istediği ismin, "işçi"nin yanı sıra "sanatçı-ayakkabıcı" ismi olduğunu açıkça belirtmişti: "Ben kendimi bir işçi, bir 'sanatçı-ayakkabıcı' olarak görüyorum ve ayakkabı imal etsem de insanlardan kalem kullanarak işçi olduklarını düşünenler kadar saygı görmeye hakkım var."[28] Burada söz konusu olan, faydalı olan ile güzel olan arasındaki bildik karşıtlıktı elbette. Gaillard'ın "Ayakkabı Sanatı" metni, ayakkabıcılık mesleğinin bu tür karşıtlıkları aştığı ve bu yüzden de hak ettiği saygınlık ve itibarı görmesi gerektiği tezini savunmak üzere yazılmıştır. İlhamını metnini resimlemek için kullandığı antik dönem heykellerinden alan Gaillard, uzun zamandır dar, sivri uçlu, deforme edici bir işkence aletine, yani modern ayakkabıya hapsedildiği için kaybedilmiş olan, klasik sanatın "doğru orantılı" ayaklarının güzelliğini yeniden canlandırmayı

25. Anonim, *Sous la Commune: Récits et souvenirs d'un Parisien* (Paris: E. Dentu, 1873), s. 60.

26. Yenilgiden sonra sınırdışı edilenlerin arasında en çok "tabii ki, her zamanki gibi, ayakkabıcılar" vardı. Jacques Rougerie, *Paris libre 1871* (Paris: Seuil, 1971), s. 263. Komün'ün ölüleri, sınırdışı edilenleri ve sürgünleri arasında ayakkabıcıların oranının yüksekliğine dikkat çeken Frank Jellinek "İlginç bir biçimde bir ayakkabı tamircisi devrimiydi bu" diye yazar. Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871* (New York: Oxford University Press, 1937), s.. 381.

27. Gaillard père (Napoléon Gaillaid), *L'Art de la Chaussure ou Moyen Pratique de chausser le pied humain d'après les règles de l'hygiène et de l'anatomie* (Cenevre: Imprimerie Ziegler et Compagnie, 1876).

28. Gaillard, Vermorel'e mektup, *Le Réveil*, 20 Ocak 1869.

hayal ediyordu. Ona göre, halk en nihayet "mevcut haliyle değil olması gereken haliyle ayaklara" uygun ayakkabılar yapılmasını talep etmekte öncülük yapmalıydı. Daha önce yazdığı bir risalede de ayakkabı imalatçılarına kendisinin ham kauçuktan (lateks) ya da *gutta-percha*'dan çizme yapmak için geliştirdiği yöntemleri tavsiye ediyordu; bu şekilde alışılmış ayakkabı-imal yöntemlerinin verdiği zihinsel ve fiziksel yorgunluktan kurtulabilir, zekâlarını geliştirebilir ve "bir heykeltıraş mevkii edinebilir"lerdi.[29] Ayrıca, diyordu Gaillard, ham kauçuğun geri dönüştürülebilme gibi bir avantajı vardı; aşınan deri ayakkabılardan farklı olarak, kauçuk ayakkabılar eritilip yenileri yapılabiliyordu. Lucien Descaves'ın sürgün Komünarlarla ilgili 1913 tarihli tarihsel romanı *Philémon, vieux de la vieille*'de, Gaillard père'i sevgiyle anan başkarakter, kuyumcu işçisi Colome, yirmi yıl sonra bile Gaillard'ın ayak felsefesine göre tasarlanmış ayakkabılar dışında ayakkabı giymeyi reddeder:

> Arkadaşım her türlü kısıtlamaya duyduğu tiksintiyi ayakkabılara da genişletmişti. Nasıl kafasının ya da bedeninin kısıtlanmasına izin vermiyorsa ayaklarının kısıtlanmasına da izin vermezmiş ... Ayaklarını içine soktuğu olağanüstü dubalar gibi şeyleri daha önce hiç görmemiştim. Colome ayakkabılarının uçlarının biraz olsun yuvarlatılmasına izin vermiyordu – ayakkabıdan çok içinde taşındıkları kutuya benzeyecek ölçüde dümdüz kesilmeliydiler ... "Ben bunları" diye cevap verdi, "benim için père Gaillard'ın tasarladığı modelleri verdiğim bir ayakkabıcıya yaptırıyorum ... Sanatında muhafazakâr ve klasik bir çizgiyi izleyen yetenekli bir ayakkabıcıydı kendisi, daha doğrusu "sanatçı-ayakkabıcı" idi; hep böyle hitap edilmeyi ister, sanatını, bir ara uzaklaştığı anatomi ilkelerine ve hijyen kurallarına geri götüren kişinin kendisi olduğunu düşünürdü haklı olarak. Ayakkabının rasyonel olmasını, yani o barbarca ayağı ayakkabıya uydurma modasının zıddına ayağa göre yapılmasını isterdi..."[30]

29. Gaillard père, *Mémoire descriptive de la chaussure française en gutta-percha* (Neuilly: A. Poilleux, 1858), s. 57.

30. Lucien Descaves, *Philémon, vieux de la vieille* (Paris: Editions G. Cres et Compagnie, 1922), s. 45.

Komünün güzel sanatlar ile dekoratif sanatlar arasındaki ayrımı aşması da –devrimci sanat programının en önde gelen boyutlarından biriydi bu– ayaklanmanın kendisi gibi kısa ömürlü oldu. Bu dönemin ardından profesyonel sanatçılarla zanaat işçileri bir kez daha birbirlerinden ayrıldılar. Ama Komün sırasında bu iki kesim arasındaki yakınlaşmanın toplumsal ve iktisadi hayattaki nesnel temeli gayet iyi kavranmış ve aralarındaki eşitlik ulaşılacak bir hedef olarak görülmek yerine daha en baştan ve Komünün kısa hayatı boyunca tekrar tekrar, var farz edilmişti. Federasyon üyelerinin neyin sanat eseri sayılacağına veya bir zanaat ürününün değerini yargılamaya yönelik herhangi bir estetik ölçüte hiç ama hiç ilgi göstermemiş olmalarını dikkate almakta fayda var. Sanatsal bir bakış açısını benimseyen bir yargıç veya değerlendirmeci gibi değil, daha ziyade herkesin özgürlüğünü emniyete alabilecek bir mekanizmanın itici gücü gibi davranıyorlardı. Değeri piyasa değerlendirmesinden, hatta sanat nesnesinin kendisinden bile uzaklaştırıp sanat yapma sürecine ve emeğiyle değer yaratan sanatçıya odakladıkları için bu özellikle önemlidir. Onlara göre her türlü sanat, üretimi ve yaratıcılarının toplumsallaşması açısından vasıflı bir zanaat-ürünüydü. Bu bakımdan, sanat yapmak Jacotot'nun anlattığı şekliyle düşünmek gibiydi: Bütün uygulamaları birbirine benzeyen bir dizi jestti. Federasyon daha önceki sanat komisyonlarının asli görevi olagelmiş şeye, yani sanatsal mirasa karşı büyük ölçüde kayıtsızdı – üyeleri daha çok, kendi deyimleriyle, "bugünün unsurlarını gün ışığına çıkartmak ve hayata geçirmek" üzerine yoğunlaşmışlardı. Kendilerini bir sanatsal yenilenme kaynağı olarak görmelerine rağmen, sonraki avangard sanatsal manifestolardan yola çıkarak beklenebileceğinin tersine, herhangi belli bir estetik yönelimi, atlımı veya hareketi savunmuyorlardı. Sadece sanatçı sayılanların sayısını arttırmakla ilgileniyorlardı.

Manifesto bu bölümün epigrafı işlevini gören ve bu kitabın başlığını veren şu cümleyle biter: "Yenilenebilmek için, ortak lüksün doğması için, gelecekteki ihtişama ve Evrensel Cumhuriyet'e

kavuşmak için işbirliği içinde çalışacağız." Komitenin yaratmaya çalıştığı "ortak lüks" en geniş haliyle, bütün toplumun estetik koordinatlarının dönüştürülmesini beraberinde getirir. Ama, daha düz bir anlamda bakıldığında Pottier ve Federasyon üyeleri belediye düzeyinde "kamu sanatı" gibi bir şey talep ediyorlardı: Fransa'nın dört bir yanındaki bütün *mairie*'lerde kamu binalarının dekorasyonu ve sanatsal olarak geliştirilmesi. Ama bu projeyi sadece sınırlı veya tali bir talebin ifadesi olarak anlamak son derece demokratikleştirici ve kapsamlı bir menzili olduğunu gözden kaçırmak olur. Sadece özel hayat alanlarında değil müşterek alanlarda da güzelliğin serpilmesi talebi, sanatın Élisée Reclus'nün deyimiyle "'güzel sanatlar' denen şeyin geçici olarak kapatıldığı bildik müzeler"e yapılan özel gezilerin bitim noktası olmaktan çıkarılarak[31] gündelik hayata bütünüyle entegre edilecek şekilde yeniden biçimlendirilmesi anlamına geliyordu. "Birkaç istisnai insan arasındaki bu zavallı zayıf hayatı"[32] artık yaşamayacak bir sanat anlamına geliyordu. Reclus'nün "Sanat ve Halk" başlıklı kısa metninde, sanatı *yaşanmış* kılma –fuzuli ve keyfekeder değil, hayati ve toplum için vazgeçilmez kılma– projesinin canlılığını görmek mümkün:

> Ah, ressamlarla heykeltıraşlar bir özgür olabilseler, kendilerini Salon'lara kapatmalarına gerek kalmazdı. Sadece şehirlerimizi yeniden kurar, öncelikle de zengini fakiri, dilencisi gösterişli milyoneri, açı fakiri, kurbanı celladı bütün insanların üst üste yığıldığı şu rezil taş blokları yıkarlardı. Muazzam bir şenlik ateşiyle sefalet zamanının bütün eski barakalarını yakarlardı; korunacak eserlerin kalacağı müzelerde de zamanımızın sözde sanatsal çalışmalarından geriye pek bir şey bırakmazlardı herhalde.[33]

31. Élisée Reclus, "Art and the People", *Élisée and Elie Reclus: In Memoriam* içinde, haz. Joseph Ishill (Berkeley Heights, New Jersey: Oriole Press, 1927), s. 325. Çeviri değiştirildi.

32. William Morris, "The Lesser Arts", *Political Writings* içinde, haz. Morton, s. 54.

33. Reclus, "Art and the People", s. 326-27.

Reclus'nün muazzam şenlik ateşi akla kaçınılmaz olarak Komün'ün en civcivli zamanında Vendôme Sütunu 'nun yıkılmasını ve bu eylemin yarattığı güçlü duyguları –Komünarlarda büyük bir sevinç, elitler arasında ise aynı oranda büyük bir panik– getirmemesi mümkün değil. Zira hem sütunun yıkılması hem de manifestonun yaratıcılık inisiyatifini yalıtılmış bir elit kesimden bir bütün olarak halka aktaran kamusal, komünal sanat çağrısı ulus mekânının etrafından dolanmayı başarmıştı. Komün bereketi, özerk belediyeler düzeyinde yaşantıya dayalı sanat eserleri yaratarak, anıtsal (milliyetçi) mekânın merkezileştirici örgütlenmesinin aleyhine, genelde anıtsal mekân yaratmanın aleyhine işler. Ama ulusun etrafından dolanmak komünarlar için belediyenin dar sınırlarını kucaklamak anlamına gelmiyordu: Federasyon, manifestosunun son sözlerinde de tekrar edildiği gibi, kendini aynı zamanda hem ortak lüks *hem de* Evrensel Cumhuriyet uğruna çalışıyor gibi görüyordu.

Aslında sütunun yıkılmasını ortak lüks için alan açmaya yönelik bir ilk temizlik hareketi olarak görebiliriz. Daha önceki bir çalışmamda, Komünarların Napoléon ve emperyalist fetihlerini yüceltmek amacıyla inşa edilen bu anıtı yıkma isteklerinin, çeşitli yorumcularca sürekli, bir başka dayatmacı yapı olan Fransa Bankasını yıkma konusunda sergiledikleri tereddüt ve ihtiyat tavrıyla karşılaştırılmasını tartışmıştım.[34] Burada küçümseyici bir ima vardı elbette: "Gerçek mesele" –bankada kamulaştırılmayı bekleyen para– ihmal edilirken simgesel bir oyun kabilinden bir eylemle zaman harcanmıştı. Ama böyle bir kıyaslama yapmak demek, Komünarların kendilerinin, Victor Hugo'nun bile uğruna bir mersiye yazmasını sağlayacak ölçüde milli tahayyüle yerleşmiş bir anıtın yıkılmasına ve bu anıtın andığı maceralara yüklediği anlamı görmezden gelmek demektir. Reclus'nün bu yıkımla ilgili değerlendirmesini hatırlamakta fayda var: "Bu yüzyıla damgasını vurmuş olaylar arasında imparatorluk sütununun yıkılıp bir enkaz

34. Bkz. Ross, *The Emergence of Social Space*, s. 5-8, 38-39.

yığınına çevrilmesi kadar etkileyici bir anlamı olan yoktur."[35]

Reclus'nün bu değerlendirmesi William Morris'e abartılı gelmezdi:

> Vendôme Sütunu'nun yıkılması kendi içinde küçük bir şey gibi görünse de, bu tür simgelere genelde, özellikle de Fransa'da verilen önem düşünüldüğünde Napolyon döşemeciliğinin bu aşağılık parçasının parçalanması eski şoven efsanelerle hiçbir şekilde ülfet kurmama kararlılığının bir başka göstergesiydi.[36]

Emperyalizmin ölü mefruşatının yaşayanların zihinleri üzerinde ne kadar ağırlık yaptığını, küçük sanatlar savunucusu ve "şair-döşemeci" (sosyalist olduktan sonra düşmanları ona böyle hitap ediyorlardı) William Morris kadar iyi değerlendiremezdi. 1890 tarihli *Hiçbir Yerden Haberler* romanıyla da bunu kanıtlayacaktı. Burada Komünarların o simgesel gösterişli imha eylemi Trafalgar Meydanı'nın kendi anıtsallığından, Amiral Nelson heykelinden arındırılarak bir kayısı bahçesine dönüştürülmesiyle spekülatif bir yankı bulur. Morris aslında Paris'te bin bir zahmetle yeniden inşa edilen Vendôme Sütunu'nu bir kez daha yıkmış olur. Ama Komünarların kazandığı boş potansiyellik alanını salt yinelemenin ötesine geçip, bir adım daha atarak mevsimsel ritimlere ve doğanın şatafatlı cömertliğine dayalı yeni bir mekân/zaman yaratır. Meyve bahçesi gelecektir, ama ritimlerini doğadan alan ve içerdiği süreçlerin döngüsel bir yapısı olan basit bir yeniden üretim toplumunun kronotopuna kulak veren bir gelecek. Bu aynı zamanda hem Komünarların "ortak lüks" adını verdikleri dönemin pratiklerini ve düşüncelerini simgeleyen etkileyici bir başat figürdür, hem Morris'in kendi düşünme tarzının alacağı ekolojik doğrultunun ön habercisidir, hem de Owen Holland'ın iddia ettiği gibi, bu "salt simgesel" ilişkisellik ve mütekabiliyet jestleri olmadığında yakın gelecekte herhangi bir anda enternasyonalist bir konjonk-

35. Élisée Reclus, "Öndeyiş", Lucien Descaves, *La Colonne* (Paris: Stock, 1901) içinde.

36. Ernest Belfort Bax ve William Morris, "Socialism from the Root Up", *Commonweal*, 2 Ekim 1886, s. 210.

türü yeniden oluşturma imkânının, dayanışma imkânının gittikçe daha çok uzaklaşacağının kanıtıdır.[37]

Bugün Morris belki de en çok tasarladığı duvar kâğıdı desenleriyle tanınıyor; bu desenlerin Britanya'daki Ulusal Miras sanayisinin bir parçası haline gelmesi tasarımcılarını da tam bir "Küçük İngiliz" gibi gösterme sonucuna yol açtı. Ama 1880'lerde, bir sonraki bölümde tartışacağımız gibi, Morris Paris Komünü'nün anısının başlıca Britanyalı destekçisi olarak öne çıkıyordu. Bu bizi şaşırtmamalı belki de; ne de olsa Komün, Lissagaray'ın komünün sona erişinden yıllar sonra laf arasında söylediği gibi, saflarında muazzam sayıda sanat ve zanaat işçisi olan bir ayaklanmaydı.[38] Bu işçi-sanatçı cemaatinin radikal yönelimi Komün'le başlamış değildi. Mesela, Enternasyonal'in Paris şubesinin kurucu metni olan 1864 tarihli *Manifeste des soixante*'ın (Altmışlık Manifesto) imzacılarının üçte birinden fazlası sanat endüstrilerinde çalışan işçilerdi: bronz işçileri, gravürcüler, dantelciler, ahşap işçileri. Komün, Jellinek'in dediği üzere, "bir ayakkabıcı devrimi" olduğu gibi, aynı zamanda vasıflı zanaatkârlarla tasarım işçilerinin (on bin kadarı mahkûm olmuştu) önemli bir rol oynadığı bir devrimdi de.[39] Tıpkı Komünarlar gibi, Morris de sanattan çok, sanat yapılabilmesinin koşullarını yaratmak ve genişletmekle ilgileniyordu. Ve tıpkı Napoléon Gaillard gibi, kendi deyimiyle "ayağa iyi oturan bir çizme" yapmayı bilmeye çok değer veriyordu.[40] Ama bu denli önemli bir beceri başlı başına endüstriyalizm yüzünden değil kapitalizmin nakde ve özçıkara dayalı bir toplum yaratması yüzünden imkânsızlaşıyordu ona göre. Morris'in "bu sözde toplum" dediği şey onun kanaatine göre, bir toplum filan değil bir savaş haliydi: Ticaret savaşı.

37. İlk kitabımdaki toplumsal mekân tartışmamı genişleten Owen Holland, Morris ile Komün arasındaki bu son derece ufuk açıcı entemasyonalist çapraz hattı, 2011'de Londra'da yaptığı bir konuşmada geliştirdi.

38. Lissagaray, *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 67.

39. Jellinek, *Paris Commune*, s. 381.

40. Morris'ten aktaran E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary* (Oakland: PM Press, 2011), s. 251.

Pottier gibi Morris de "küçük" sanatlar meselesini takıntı haline getirmişti – hem bu sanatların niteliğini hem de toplum içindeki mevkilerini. Ona bakılırsa on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki ticarilik ve kâr peşinde koşmaya dayalı sistem dekoratif sanatları ziyan zebil etmişti. Viktorya toplumunu kuşatan uzun korkunçluklar listesi içinde son derece ufak bir dert gibi görünebilirdi bu. Ama Morris siyasi analizinin tamamını, bu bozulmanın kardeşlik, yaratıcılık ve insan mutluluğu imkânı üzerinde yol açtığı etkiler ve bunların nedenleri hakkındaki kavrayışının derinliklerinden çıkartacaktı. Bütün sistemi sosyalist bir dönüşüme uğratma arzusunu ve sınıflı topluma son vermek için çalışma kararını ateşleyen şey sanatın durumundan duyduğu umutsuzluktu. Jacotot'nun diyeceği gibi, her şey her şeydedir: Morris kendi sanatsal pratiğinden bir şey öğrenmişti ve artık diğer her şeyle onun arasında ilişki kuracaktı. Küçük sanatlar, diye yazmıştı 1870'lerin sonlarında dekoratif sanatların statüsü konulu birçok metninden birinde, daha yüksek görülen muadillerinden daha yenilerde koparılmış; bu da her ikisini de geri dönüşsüz biçimde yoksullaştırmış, dekoratif sanatları "abes, mekanik ve zekâsız" bir hale getirirken, yüksek sanatları da "birkaç aylak zenginin usta işi oyuncağı, anlamsız bir gösterişin sıkıcı eklentileri" derekesine düşürmüştü.[41] Sanatın bölünmüş vaziyeti, kâr amacıyla aşırı miktarda mal üretimine dayalı bir sistemin dayatmasıyla, zenginler için üretilen faydasız lüks mallar ile "aklı başında hiç kimsenin arzulamayacağı eşya yığınıyla", yani geri kalanlarımız için aşırı miktarda üretilen tapon, ucuz, üstünkörü, kullanım amaçlı mallar arasındaki bölünmüşlüğü yansıtıyordu. Mevcut sistemde bolluk bir yandan varlıklıların faydasız lüksü, öbür yandan da Komünar Paul Lafargue'ın aynı sıralarda yazdığı bir yazıda dediği gibi, "Üst üste yığıldıkça Mısır piramitlerinden daha yükseklere çıkan mamul dağları"[42] anlamına

41. Morris, "The Lesser Arts", *Political Writings* içinde, haz. Morton, s. 32. Reclus'nün analizi de aynı ayrımdan yola çıkar: "Toplum düşman sınıflara bölününce sanat da mecburen sahteleşti ... Zenginlerde şatafata dönüştü. Yoksullarda ise taklitten başka bir şey olma imkânı kalmadı".

gelebilirdi ancak. Halihazırdaki sınıf sistemini finanse eden "ziyankârlık vergisi"nden kendimizi bir kurtarabilsek, aşırı-üretim ortasındaki yoksulluğa son verdiğimiz gibi pratik olanla güzel olan, faydalı olanla şiirsel olan, kullanılan ile kıymet verilen arasındaki bütün sahte karşıtlıklara da son verebilirdik. Morris'in bir tür kölelik olmaksızın var olamayacağını iyi bildiği anlamsız lüksün yerini ortak lüks, yani bollukta eşitlik alırdı.

Morris, ortaçağ zanaatlarını kuşatan işbirliğine dayalı toplumsal çerçevede, salt "küçük sanatların" daha yüksek sanatların ayrılmaz bir parçası olduğu bir dünya değil, gündelik hayatın kendisinin "en yüksek" ya da kültür ve fikirler bakımından en çok işlenmiş hayattan ayrılmadığı ve "eser" tabirinin en geniş anlamıyla kavrandığı (katedrallerin de şenliklerin de, kalıcı üretimlerin de geçici üretimlerin de eser sayıldığı) bir dünya görüyordu. Bugün Morris'i küflü veya romantikleştirilmiş bir ortaçağcılıkla suçlamaya devam edenler, modern-öncesi zamanların sanatına da Morris'in bu sanatla kurduğu ilişkiye de onun kendisinden çok farklı bakmaktadırlar. Eleştirmenlerinin onu geçmişe ait sanat eserlerine yönelik nostaljik bir büyülenme halinde görmelerine karşılık, Morris burada gündelik olanın dışında kalmayan veya zannedildiği gibi onun üstünde bir yerlere yerleştirilip de beyhude yere ona tekrar girmeye uğraşmayan bir sanat görüyordu. Morris, ileride Henri Lefebvre'in kapitalist-öncesi toplumlarda gündelik hayatı tartışırken kelimeye vereceği anlamda bir hayat *üslubu* görüyordu. Sınıfa dayalı lükse son vermek yepyeni bir toplumsal zenginlik perspektifi açıyordu ona göre:

Öncelikle sizden sanat kelimesini bilinçli sanat eserleri diye adlandırılan şeylerin ötesine genişletmenizi, sadece resim, heykel ve mimariyi değil bütün ev eşyalarının şekil ve renklerini, yo hayır daha da ötesi, ekilecek tarlaların ve meraların düzenlenmesini, şehirlerin ve bütün

---

42. Paul Lafargue, *The Right to Laziness* [1880], *The Right to Be Lazy and Other Studies* içinde (Chicago: Charles Kerr, 1907), s. 42; Türkçesi: *Tembellik Hakkı*, çev. V. Günyol (İstanbul: Telos, 1991).

yollarımızın yönetimini bile bu kelimenin kapsamına dahil etmenizi, onu hayatımızın bütün dışsallıklarına kadar genişletmenizi istemek durumundayım.[43]

Komün döneminde Sanatçılar Federasyonu'nun talep ettiği gibi, estetik boyutu gündelik hayatı içerecek şekilde genişletmek sanatı bütün insanların müşterek mülkü haline getirmekle kalmaz, aynı zamanda yapma *sürecinin* ayrılmaz bir parçası haline de getirir. Malzemeye –malzemenin dokusu, yoğunluğu, esnekliği ve direncine– kişinin kendi uyguladığı işlemlerle harcadığı emeğe ve hem yapım sürecinin kendisinde hem de bu esnada kendi yeteneklerini yeniden yaratması sırasında attığı adımlara, dönüştürülmüş ve duyusal bir ilişkisellik kazandırır. Morris de Reclus de John Ruskin'den şunu öğrenmişlerdir: Sanat insanın çalışmaktan, harcadığı emekten duyduğu sevincin ifadesidir. "Emek insanı coşturur coşturmaz, ona sevinç verir vermez emekçi sanatçı haline gelir."[44]

"Bir zamanlar Londra denen o akıl almaz çılgınlığın" orta yerinde serpilen kayısı bahçesi, Morris'in ve Komün döneminde Sanatçılar Federasyonu üyelerinin hayal ettiği gibi sanat ve bolluk fikrinin kendisinin yeni bir değer kazanmasını gösteren –aynı zamanda hem geçmişe hem de geleceğe ait– bir mecazdır. Büyüme ve aşırı-üretim yönündeki niceliksel yarıştan ayrı bir zenginlik ölçütü bulmak toplumsal dönüşümü hayal etmenin ve gerçekleştirmenin anahtarıydı. Bu anlayışı, Pottier'nin metninde "ortak lüks" kelimelerini tercih etmesini sağlayan stratejide de görebiliriz aslında. Manifestonun hazırlandığı Nisan ayı ortalarında bu tabir Versaylıların Komün döneminde Paris hayatını tasvir ederken yarattığı alçaltıcı "sefaletperverlik" manzarasına yönelik açık bir meydan okuma işlevini görüyordu. Versaylıların "*partageux*" (paylaştırıcılar) adını verdiği, Paris'i ele geçiren asiler hakkında

43. Morris, "Art Under Plutocracy", *Political Writings* içinde, s. 58.

44. Reclus, "Art and the People", s. 328. Ruskin başlangıçta Komün'ü ve "o pırıl pırıl, taptaze fikri ... Paris'in Komünizm anlayışını" çok desteklemiştir. John Ruskin, *Fors Clavigera* (New York: Wiley, 1872), s. 2. Louvre'un ateşe verildiği yolunda yanlış bir bilgi edindiğinde ise verdiği destek azalır gibi olmuştur.

Fransa'nın taşrasına yaydığı propaganda, kırdaki köylüleri Komün yenilmeseydi topraklarına el koyup kendi aralarında paylaşacağına ikna etmek üzere geliştirilmişti. Ama en az bunun kadar önemli ikinci bir hedefi daha vardı: Daha genelde, paylaşmanın ancak sefaleti paylaşmak anlamına gelebileceğine dair bir kesinlik yaratmak. "Ortak lüks" sefaleti paylaşma yönündeki her türlü fikrin karşısına bambaşka bir dünya çıkarıyordu: Herkesin her şeyin en iyisinden payını alacağı bir dünya.

3

Kuzey Edebiyatı

1871 sonbaharında Pyotr Kropotkin o âna kadar meşgul olduğu bilimsel ve coğrafi çalışmaları bırakıp kendini siyasi militanlığa adamaya karar verdi. Bu karara bilimsel uğraşlarına duyduğu ilgi herhangi bir şekilde azalmış olduğu için varmış değildi; aksine İsveç ve Finlandiya'da buzul birikintilerinden oluşmuş tepeleri araştırmakla geçirdiği o yaz boyunca bilimin ona verdiği merak ve sevinç hisleri hiç bu kadar kuvvetli olmamıştı. Ama dikkati bölünmüştü: "Bu yolculuk sırasında toplumsal meseleler üzerinde de çok düşündüm ve bu düşüncelerin sonraki gelişimim üzerinde tayin edici bir etkisi oldu."[1] Zihnini meşgul eden "toplumsal meseleler" arasında birkaç ay önce Paris'te yaşanan ayaklanma da vardı ve St. Petersburg'da bu ayaklanma hakkında sadece taraflı ve sansürlü haberler alabiliyor olmaya çok canı sıkılıyordu. Finlandiya'da ona daha yeni ulaşan bir telgrafta, St. Petersburg'daki İmparatorluk Coğrafya Derneği, ona çok arzuladığı sekreterlik mevkiini üstlenme teklifini iletiyordu. Bu görev, Finlandiya gölleriyle buzullarına bakıp geleceğini düşünürken gözleri önünde belirdiğini anılarında anlattığı projeyi üstlenmek için ihtiyaç duyduğu serbest zamanı tanıyacaktı ona:

O anda bile, Finlandiya gölleriyle tepeciklerine bakarken gözlerimin önünde yeni ve güzel [bilimsel] genellemeler beliriyordu. Çok uzak geçmişte, insanlığın şafağında İskandinavya ve Finlandiya üze-

1. Peter Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist* (Boston: Houghton Mifflin, 1930), s. 235; Türkçesi: *Bir Devrimcinin Anıları*, çev. Mazlum Beyhan (İstanbul: Agora, 2015).

rinden gelip her yıl kuzey takımadalarında biriken buzu görüyordum. Buz muazzam miktarda artarak Avrupa'nın kuzeyini işgal etmiş ve yavaş yavaş ortalarına kadar yayılmıştı. Hayat küçüldükçe küçüldü ... sefillik ölçüsünde zayıflamış ve varla yok arası bir halde, o muazzam donmuş kütleden gelen buzlu soluktan hep güneye kaçıyordu ... Buzun çözülmesi başlayana kadar asırlar geçti ... son derece yavaş bir kuruma süreci devreye girdi ve bitki örtüsü güneyden yavaş istilasına başladı. Şimdi ise tam manasıyla hızlı bir çölleşme dönemindeyiz ... orta Asya'nın çoktan kurban gittiği bu çölleşme Güneydoğu Avrupa'yı tehdit etmekte.[2]

Kropotkin dev jeolojik çağların birbirini izleyişini, Rusya ve Avrupa'nın muazzam düzlüklerinin bütün katmanlarının kendilerini açıp buzul hareketlerinin, iklim değişiminin tarihini ve güneyin kuraklığa meyilli bölgelerinin yüzyıllar içindeki gelişimini gözler önüne sermesini adeta bir hızlı çekimde seyretmektedir. Fiziksel coğrafya alanında araştırmak istediği yeni ufukların önünde sıralandığını görmekte, yapacağı yeni keşiflerin mesela güney cenahındaki yeni çölleşen alanlarda sürdürülebilecek ekonomik hayat türlerini, tarım etkinliklerini ve gıda üretimini belirleme konusunda kullanılabileceğini hayal etmektedir. Sonra perspektifinde bir değişiklik olur. Göllere ve tepeciklere bakarken kendi gördüklerini, aynı manzaralara bakan bir Fin köylüsünün göreceğini düşündüğü şeylerle kıyaslar. Kropotkin manzaraya bakıp gözlerinin önünde teorinin –"yeni ve güzel genellemeler"in– belirdiğini görürken, aynı temaşa işini yapan köylü güzel göller görür ama kendi bilgisini genişletecek ya da gölün keyfini çıkaracak boş zamanı yoktur. Gelişmiş çiftçilik yöntemleri hakkında teorik bilgi vermenin, bu bilgiyi asla kullanamayacak ölçüde yoksul ve aç olan köylülere ne faydası olur ki? Eksiksiz bir toplumsal dönüşüm köylülere düşünüp zihinsel hayatlarını geliştirecek boş zamanı verene kadar, kendi durumu ile onlarınki arasındaki toplumsal çelişkinin fazla büyük olduğuna karar verir. Coğrafya Derneği'nin teklifini geri çevirir.

2. *A.g.y.*, s. 239.

1871 yazında Kropotkin'in Finlandiya'da yaşadığı deneyim ile aynı sıralarda eşek sırtında İzlanda'yı kat etmekte olan müstakbel arkadaşı ve yoldaşı William Morris'inki arasındaki çarpıcı benzerliğe dikkat çekmekte fayda var. 1871 Temmuzunun ortalarında İzlanda'da Snæfellsnes'te yürürken lav tarlalarının kenarlarındaki gevşek taşlar Morris'in aklına "yarı yarıya harap olmuş bir Paris barikatı"nı getirir.[3] 1880'lerde Britanya'da Paris Komünü'nün hatırasının en canlı ve yaratıcı destekçisi haline gelecek olan Morris, aynı yılın baharında olan olayı o sırada özellikle kaydetmiş; daha ziyade "ticari olarak hiç ama hiç esamisi okunmayan bir ülke"[4] olduğu için ilgisini çeken bir ülkenin doğal manzarasına nakşedilmiş mücadele kırıntılarıyla ilgili bu sanrısal hayal ötesinde ona verdiği herhangi bir dolaysız tepkiyi kâğıda dökmüş gibi görünmüyor. Her iki gezgin için de kuzey topraklarının çıplak güzelliği ve ürpertici haşinliği, Paris'te daha yenilerde olup bitenlerle ilgili olağanüstü haberlerin artçı etkilerini bir şekilde öne çıkarmış veya tamamlamış. Yine her iki yolcu da kuzeyle sadece estetik açıdan değil antropolojik açıdan da ilgililer. İzlanda yolculuklarının Morris için 1870'lerin sonlarında gireceği aktif siyasi hayat açısından çok önemli bir tür prelüd olduğuna sık sık dikkat çekilmiştir. İleride, "en ezici yoksulluğun bile sınıflar arasındaki eşitsizliğin yanında hava cıva kalan bir kötülük olduğu dersini orada" yani İzlandalı balıkçılarla küçük çiftçiler arasında, "aldım, umarım derinlemesine öğrenmişimdir" diye yazacaktır.[5] İlk İzlanda seyahatinden İngiltere'ye, "korkunç görünüşlü ... işlenmemiş toprakları belki de dünyadaki en sağlıklı yer olan"[6] bir ülkenin yaşanması

3. William Morris, Jane Morris'e mektup, 11 Ağustos 1871, *Letters to His Family and Friends* içinde, haz. Philip Henderson (Londra: Longmans, 1950), s. 45.

4. William Morris, "The Early Literature of the North-Iceland", *The Unpublished Lectures of William Morris* içinde, haz. Eugene Lemire (Detroit: Wayne State University Press, 1969), s. 180.

5. William Morris, Andreas Scheu'a mektup, 5 Eylül 1883, *The Collected Letters of William Morris* içinde, Cilt 2, haz. N. Kelvin (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 229.

6. Morris, "The Early Literature of the North-Iceland", s. 180.

zor çevresinin verdiği enerjiyle ve yeni umutlara kapılmış bir halde döner. Kropotkin de benzer biçimde Finlandiya'yı –"bunca kontrastla dolu ama bölünmez ve büyüleyici bir bütün oluşturan bu iç içe geçmiş göl, deniz ve kıyı yumağı"nı[7]– sadece estetik olarak değil tarihsel ve toplumsal nedenlerle de ilgi çekici bulur. Nasıl Komün'ün olaylılığı bütün ilericilerin hapse atıldığı, ezilenlerin de hayatlarına edilgen biçimde devam ettiği St. Petersburg'un siyasi durgunluğuyla hoş bir kontrast oluşturuyorsa, Finlandiya da Moskova'da salgın halini almış yolsuzluğun bulunmamasıyla insanın içini ferahlatıyordu. Kropotkin'e göre, feodalizmin Finlandiya'ya uzanmamış olması Finlileri mesela Ruslar kadar köle ruhlu olmaktan kurtarmıştı. Finlandiya'nın Kropotkin'e verdiği ders Morris'in İzlanda'dan aldığına çok benzer: Finliler, müthiş yoksulluklarına rağmen, Kropotkin'in biyografisini yazan iki ismin sözleriyle, "[başka] toplumların bütün kademelerinde evrensel bir hal almış sağlıksız lüks alışkanlıklarının olmaması"[8] sayesinde yalın bir hayat sürüyorlardı. Biz bir tür ortak lüks uygulaması yapıyorlardı da diyebiliriz.

Kropotkin'in Finlandiya'da bir tepenin yamacında halka hizmet etmek uğruna bilimi ve coğrafyayı terk etme kararı, göründüğü kadar da dramatik bir dönüşüm olmamıştır. Élisée Reclus birkaç yıl sonra *Géographie universelle*'in (Evrensel Coğrafya) Sibirya ve Orta Asya'yı ele alan altıncı cildinin önemli bir kısmının yazımı için ondan yardım istediğinde Sibirya ve İskandinavya'da yaptığı coğrafi araştırmalardan yararlanacaktı. İskandinavya'nın kuzeyinde buzul çökeltileri arasında geçirdiği aylar ve ondan önce de bir kazak subayı ve çiçeği burnunda bir coğrafyacı olarak Sibirya'da geçirdiği beş yıl, *Yardımlaşma* kitabında geliştireceği evrimsel işbirliği teorisi için gereken ampirik doğal gözlem temelini vermişti. Aslına bakılırsa, hayvani/insani ortaklaş-

7. Pyotr Kropotkin, "Finland, A Rising Nationality", *The Nineteenth Century*, 97 (Mart 1885), s. 531.

8. George Woodcock ve Ivan Avakumovic, *The Anarchist Prince* (New York: Schocken, 1971), s. 85.

ma biçimleri ve gıda üretimi yöntemleriyle tarımsal verime yönelik bir ilgi, hayatı boyunca siyasi ve ekolojik düşünme tarzının merkezinde kalmıştır. Örneğin, Kropotkin'in 1880'lerde kurucularından biri olduğu *Le Révolté* dergisi için bir dizi yazı şeklinde kaleme alınmış olan *Ekmeğin Fethi*'nde yer alan anarşist topluma dair en ayrıntılı tarifi, 1871 Paris Komünü'nün devrimci bir strateji olarak tarımsal kendine-yeterlik açısından yeniden yazılımı şeklindedir. "Paris'in iki milyon yurttaşı, artık Rus prenslerinin, Romen asilzadelerinin ve Berlinli finansörlerin karılarının lüks kapris ve eğlence taleplerini karşılamakla uğraşmadıklarında dikkatlerini neye yönelteceklerdir?" diye sorar Rus prens.[9] Buna cevap verirken de kendi arz sorunlarını Seine ve Seine-et-Oise etrafındaki bütün mahallelerde yoğun bahçecilik yöntemlerini kullanarak çözen bir Paris'e dair ayrıntılı bir tahayyül geliştirir. 1871 ayaklanması Kropotkin tarafından Rusya'da hapisteyken geliştirdiği deneysel bahçecilik yöntemleri ışığında ve zoolog Karl Kessler'in doğadaki işbirliği içgüdüleri hakkındaki teorileri üzerindeki okumalarının süzgecinden geçirilerek yeni bir şekle sokulur. Geliştirdiği şemada, Paris'in geniş alanlara yayılan parklarının hepsine, ama özellikle de soyluların arazilerine, Rambouillet ve ötesindeki büyük av sahalarına el konur ve yüksek verimli sebze bahçeleri haline getirilir.

Biyolog Stephen Jay Gould "Kropotkin Üşütük Filan Değildi" başlıklı bir yazısında Kropotkin'in fikirleriyle, özellikle de en önemli metni *Yardımlaşma* ile kendi kurduğu ilişkinin tarihini anlatır.[10] Kropotkin bu kitabı doğrudan, T. H. Huxley'nin Darwin okumasından yola çıkarak geliştirdiği Malthusçu, "gladyatörce" dünya görüşüne tepki olarak yazmıştır:[11]: Aşırı kalabalık bir böl-

9. Pyotr Kropotkin, *The Conquest of Bread and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 73; Türkçesi: *Ekmeğin Fethi*, çev. Mazlum Beyhan (Ankara: Öteki, 2007).

10. Bkz. Stephen Jay Gould, "Kropotkin Was No Crackpot", *Natural History* 97 (Temmuz 1988), s. 12-21.

11. *A.g.y.*, s. 12.

gede her bir türün var olan dar alana kendini sıkış tıkış da olsa sokabilmek (ve diğerlerini dışta bırakmak) için uğraştığı acımasız bir mutlak rekabet dünyasıdır Huxley'ninki. Kropotkin ise kendi Darwin okumasında rekabete dayalı mücadelenin oynadığı role ilave olarak daha incelikli ve yeterince vurgulanmayan bir başka düşünce hattının daha izlerini sürer: türler arasındaki işbirliğinin evrim sonucu hayatta kalma sürecinde oynadığı rolü öne çıkaran bir hattır bu. Gould Kropotkin'in Darwin okumasının kendisine cazip geldiğini ama bu okumayı aşırı kendine özgü –tabiri caizse fazla ev yapımı, üzerinde akademik bir mutabakat sağlanamayacak kadar fazla zanaatkârca, fazla yalıtılmış– bulduğunu anlatır. Gelgelelim Gould zamanla anlar ki aslında Kropotkin'i yalıtılmış gören kendi bakış açısı kendisinin de teslim ettiği dar görüşlülüğün ürünüdür ve Kropotkin'i Rus bilimsel araştırmalarının oluşturduğu daha geniş alan içinde bağlamsallaştırabildiği zaman bu dar perspektiften kurtulmuştur. Gould'un Kropotkin'le yaşadığı güçlük şaşırtıcı değil. Bir eylemin, bir fikirler kümesinin, hatta bir jestin bile içeriği, genellikle ancak içinde bulunduğu durum ve bağlamla ilişkili olarak kavranabilir. Benim bu kitaptaki amaçlarımdan biri de Kropotkin ile Morris'e, genelde içine yerleştirilmedikleri bir bağlam sunmak: komün ve sonrasında olanlar. Gould farklı bir bağlam bulmayı başarmış. Kropotkin'in fikirlerini, çoğu hâlâ çevrilmemiş durumda olan anaakım Rus evrim teorisiyle bağlantılı olarak (veya yan yana) okuyunca, Kropotkin artık Gould'a tuhaf gelmez olmuş. Rus bilim insanları ve kuzeyli bakış açısı Malthusçu rekabet fikrini reddetmekte birleşiyorlardı. Bu fikri, ancak ekonomik ideali "serbest Pazar"ın açık rekabeti olan küçük, kalabalık, aşırı-sanayileşmiş bir ülkenin deneyiminden ve tropiklerin bereketli, çevre açısından zengin ve çeşitlilik arz eden flora ve faunasında yapılan (Darwin'inki gibi) araştırmalardan çıkarılabilecek teorik bir ifade olarak görüyorlardı. Marx da Darwin'in nereden bakılırsa bakılsın biraz İngiliz olduğu sonucuna varmıştı:

Darwin'in hayvanlarla bitkiler arasında, bütün o işbölümü, rekabeti, yeni pazar arayışları, "icatları" ve Malthusçu "var olma mücadelesi" ile İngiltere toplumunu yeniden buluyor olması ilginçtir. Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'i [herkesin herkesle savaşı] bu.[12]

Rusya'nın o uzun komünal toplum biçimleri tarihinden ve Rusya'nın nüfusu seyrek, çevre koşulları haşin arazisinden ve doğal tarihinden çıkarılan bir teorinin, en güçlünün hayatta kaldığı bir gladyatörler savaşı yerine, organizmaları zorlu, hatta genellikle acımasız çevre koşullarının tam karşısına yerleştiren bir mücadeleyi ve bu organizmaların hayatta kalabilmek için geliştirdikleri çeşitli işbirliği biçimlerini öne çıkarması şaşırtıcı değildir. Sibirya'nın boş arazilerinin kasvetli kutup âleminde harcadığı yıllar, Kropotkin'in Paris Komünü'nü ileriki tarihlerde en zorlu koşullarda kurulabilecek işbirliğinin ayrıcalıklı örneği haline getirmesine yardımcı olmuş gibi görünüyor.

Morris'in İzlanda edebiyatına ve Kuzey'in kabile kültürlerine duyduğu bağlılık ise ölümüne kadar sürmüştür. İzlanda bizim zamanımızda da kapitalizm karşıtı tahayyülü besleme konusunda dramatik bir rol oynamıştır: Avrupa ülkeleri arasında bir tek İzlanda Ekim 2008'deki ekonomik krize, agresif neoliberal programlardan sorumlu siyasi liderlerini istifaya zorlayarak cevap vermiştir. Morris'in duyarlılıklarına sahip birisi için 1870'lerde bir tür zaman kapsülü gibiydi İzlanda; bu ülkenin o zamanlar için epey kıyıda köşede kalmış komüniter ve demokratik iş görme usullerinin kalıntılarının izlerini, günümüzdeki toplumsal ilişkilerinin iç düzeninde ve gündelik ritimlerinde, dilinin tınısında ve o sıralar yaygın olarak okunup ezberlenmekte olan kadim epik edebiyat birikiminde hâlâ bulmak mümkün. Élisée Reclus de ortaçağ İzlandası'na insanlık tarihinde bir *örnek*, bir köşetaşı gözüyle bakıyordu. Despotik bir kraldansa yerel kabile reislerini tercih

12. Karl Marx, Friedrich Engels'e mektup, 18 Haziran 1862, *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, Cilt XLI (Londra: Victor Gollancz, 1985), s. 381; Türkçesi: "Marx'tan Manchester'daki Engels'e", *Seçme Yazışmalar 1* içinde, çev. Yurdakul Fidancı (Ankara: Sol, 1995).

eden sürgünlerin yaşadığı, okyanusun ortasında yalıtılmış ve hırpalanmış olan, ama üç buçuk yüzyıl boyunca Batı Avrupa'nın gelişiminden korunmuş olan İzlanda, bu isimlere göre, sahip olduğu eleştirel bölgecilik özelliği sayesinde, dünya tarihinde en yüksek düşünsel ve ahlaki seviyelerden birine, hatta Reclus'ye göre, en yükseğine ulaşmış durumdaydı. Bu ülkenin halkı birbirlerine para yoluyla değil, başka kapitalizm-öncesi toplumlarda olduğu gibi akrabalık, yakınlık, hatta nefret ve düşmanlık yoluyla bağlanıyordu; toplumsal ve ekonomik mevkiler arasında pek büyük bir ayrım olmadığı gibi maddi bolluk ve yoksunluklar az çok eşit biçimde bölüşülüyordu. Avrupa'dan yalıtılmış bir halde gelişen İzlanda Avrupa'nın birçok hiyerarşisinden muaf kalmış ve Morris'in sözleriyle, "herhangi bir sınıfsal yozlaşma"[13] yaşamamıştı. Reclus Avrupa'nın despotizm, monarşi ve feodal hiyerarşinin hâkimiyeti altında olduğu bir dönemde İzlandalılar arasında güçlü bir demokrasi geleneğinin ve bağımsızlık ruhunun bulunduğunu vurgulamıştır. İzlandalılar krallar, feodal prensler, hiyerarşi olmaksızın, savaşa girmeksizin "Özgür insanlar olarak sahip oldukları haysiyeti korumakta bütünüyle başarılı olmuşlardı."[14] Son derece yüksek okuma-yazma seviyeleri de bir başka ayırıcı özellikleriydi; uzun yolculuklarda her gemide görevi tayfaya şiir okumak olan bir denizci bulunuyordu. Kararlar "bütün sakinler tarafından açık havada tartışılan ortak çıkar" göz önüne alınarak veriliyor, adli işlemler de aynı şekilde halkın denetimine tabi tutuluyordu. Belki de en önemlisi, diye yazar Reclus, "köylülere toprak" ilkesini yüzyıllar boyunca gayet hakkaniyetli bir biçimde muhafaza etmeyi başarmışlardı.

On dokuzuncu yüzyıl etnoğrafyasının ampirik kesinliğine itiraz etmek kolaydır. Morris'in vardığı sonucu, bir eşitsizlik toplu-

13. Morris, "The Early Literature of the North—Iceland", s. 198.

14. Élisée Reclus, *Homme et la terre*, Cilt 2 [1931] (Antony: Editions TOPS / H. Trinquier, 2007), s. 307-8.

15. William Morris, "The Promise of May", *Justice*, 1 Mayıs 1896, aktaran May Morris, *Artist, Writer, Socialist*, Cilt 2, s. 361.

munun bünyesinde bulunan ziyankârlığın ürünü olan "medeniyetimizin suni yoksulluğunun, en kaba saba barbarlığın getirdiği doğal yoksulluktan bile ondan olduğu kadar çekmeyen insanlar için çok acı"[15] olduğu sonucunu da herkes paylaşmayabilir. Morris ile Reclus'nün ortaçağ İzlandası'na duydukları hayranlıkta dikkate alınması gereken şey, tarihin akışını ademi merkezileştirme tarzlarıdır. Morris'in, bir kitabına dair yazdığı bir eleştiride "katışıksız modern ... tarihdışı ve sanatdışı ... modern medeniyetten tüm manasıyla memnun"[16] diye görerek bir güzel haşladığı Edward Bellamy gibilerinin modernleştirici bilincini yıkıp geçme yoludur bu aslında. Tarihsel zaman içinde kat edilmiş başka yolların ve ayrıca gelecekteki zamanın görünürleşmesini sağlama yoludur. Büyümeye yönelik olmayan kültürlerin günümüzde de varlığını sürdürmesi, kendi zamanımız içinde geçmişin deyim yerindeyse karaya oturmuş olsa da yine de yer yer varlığı hissedilebilen ete kemiğe bürünmüş veçheleriyle karşılaşabilmeyi sağlayarak anakronizmin mümkün olduğuna bizleri inandırır. Geçmişin komüniter veya kabile toplumlarına başvurarak gelecekte yepyeni bir ekonomik hayatın özgür biçimlerini oluşturmaya yönelik ipuçları bulunabilir. Kapitalizm-öncesi toplumlara örneklik statüsü vererek veya sıradışı bir anlam yükleyerek de, bu ipuçları da kelimenin Henri Lefebvre'deki güçlü anlamıyla temellük edilebilen fikirler sunabilir. Ernst Bloch'un sözleriyle "muhtemel tasarımlar", aniden parlayıveren yıldızlar haline veya Peter Linebaugh'dan ödünç alınabilecek bir tabirle "numunelik teklifler" haline gelirler.[17] İzlanda'da yirminci yüzyıldan sonra bir devlet yapısının yerleşmesiyle birlikte zenginlik ve iktidarın birkac kişinin ellerinde toplanmış olması, tıpkı Komün'ün yenilgisi gibi, Morris için pek de önemli değildir – her iki durumda da onu yaşayanlar için bir tür

16. William Morris, "Looking Backward: A Review of Edward Bellamy", *News from Nowhere and Other Writings* (Londra: Penguin, 1993), s. 354.

17. Aktaran Florence Boos, "Morris's German Romances as Socialist History", *Victorian Studies* (Bahar 1984), s. 321. Peter Linebaugh, "Önsöz", E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, s. xxvi.

özgürlük ve bir dayanışma ağı hayata geçirilmişti ve bu mevzi yenilgilerden pekâlâ da gelecekteki toplumsal devrimlerin bir prototipi ortaya çıkabilirdi. Morris'in kadim İzlanda'ya veya kadim Tötonlara yaptığı atıfları birer "kıssa" olarak adlandırmaya teşne olmasının nedeni de buydu: "Geçmişe ait bu hikâye, anlayacak yüreği olanlar için, gelecek günlere dair bir kıssadır."[18] Morris'in konuşmalarından birini dinleyen biri o akşam duyduklarını aynı kelimeyi kullanarak tasvir etmiştir: "Bir konuşmadan öte bir şeydi, sanatın ve emeğin salt birer koşul veya hayatın birer vakası olarak değil hayatın veya yaşama eyleminin ta kendisi olarak ortaya konduğu bir tür kıssa veya kehanetti adeta."[19] Kıssa (*parabolē*) Yunancada hem "yan" hem de "atma, koyma, çevirme" anlamına gelen kelimeden gelir: Bir "yana koyma" veya "yan yana getirme" dir. Bir kıssa gerilere gitmekle veya zamanı geri çevirmekle değil zamanı açmakla –bir imkân ve ihtimaller ağı açmakla– ilgilidir. Bu örnekte bir yabancılaşmamış emek ve sınıf-öncesi toplum vizyonu, içinde yaşadığımız zamanın –"medeniyetin suni yoksulluğu"nun– yanına, geçmişin umutlarını bugünkü ihtiyaçların hizmetine sunmanın bir yolu olarak konmaktadır. Bir kıssa, dinleyicisinde aklın iki kavramsal anlatıyı birleştirip yepyeni bir anlam, bir üçüncü hikâye çıkarmasını sağlayacak zihin yetisinin, daha doğrusu yüreğin olduğunu varsayar. Bu üçüncü hikâye de Florence Boos'a bakılacak olursa Morris'in şiirlerinde de yazılarında da tanzim ettiği hikâye, "kendi kendimizin Gotları olup yeni tiran Kapitalizm İmparatorluğu'nu ne pahasına olursa olsun yıkacağımız" hikâye olabilir pekâlâ.[20]

18. Morris, "Art and Socialism" [1884], *The Political Writings* içinde, s. 122. Morris başka bir yerde de şöyle yazar: "Geçmişe, hatta çok eskilerde kalmış zamanlara mecburen dönmek zorunda kalıyorum; bunu da, inanın, belirgin bir amaçla, bir daha asla geri gelmeyecek günler için boş yere vahlanmak için değil gelecek için umudun nerede yattığını sizlere gösterebilmek amacıyla yapıyorum" (Morris, "Art and Labour", *Unpublished Lectures* içinde, s. 96).

19. Bruce Glasier'dan aktaran Thompson, *William Morris*, s. 355.

20. William Morris, "The Development of Modern Society", *Commonweal*, 16 Ağustos 1890, s. 261.

Morris'in Paris Komünü'yle ilgili 1885 tarihli "Umudun Yolcuları" şiiri, tıpkı *Wolfing Hanedanı*, *John Ball'un Rüyası* veya *Dağların Kökleri* gibi diğer romanlarında olduğu gibi her yönüyle bir kıssadır. Ama bu romanlar, sırasıyla, Germen kabilelerinin kendilerini ezen otokrata karşı verdikleri mücadeleyi, on dördüncü yüzyıldaki bir köylü ayaklanmasını ve kadim kabile toplumunun işleyen bir komünal düzen kurma yolunda verdiği ilk mücadeleleri anlatırken, "Umudun Yolcuları" bugünde geçer, karakterleri sıradan Britanyalı işçilerdir ve bir rüya diliyle değil gerçekçi tarzın sade üslubuyla yazılmıştır.[21] Ayrıca okuru da kendine özgü yasaları ve kültürleri, kendine ait bir mantığı ve tutarlılığı olan bir rüya âlemine taşımaz. Aslına bakılırsa şiir 1885'te yaşayıp *Commonweal* dergisi okuyan bir İngilizin gündelik hayatına o kadar dayalıdır ki Morris şiirde geçen olayları, kronolojik sırayla anlatarak Komün'le bitirdiği halde şiire 1880'lerde Britanya'da verilen mücadelelerden ve Londralı işçilerle yaşadığı yakın tarihli deneyimlerden malzemeler de katar. Morris'in, "Umudun Yolcuları"nda gerçekçi bir söylem kullanarak hem Komün'ün ortaçağ İzlandası ile paylaştığı örneklik statüsünü hem de daha şoke edici öbür özelliğini, yani bugünlerde gerçekleşmiş olmasını kaydetmeyi başardığını söyleyebiliriz.

Komün sırasında Marx da Londra'da, daha önce gördüğümüz gibi, Kropotkin ve Morris gibi "Kuzey edebiyatı"na kendi kavlince dalmış durumdaydı: Elisabeth Dmitrieff'in Rus popülistlerinden ve İsviçre'deki enternasyonal üyelerinden toplayarak kendisine gönderdiği dergileri ve Çernişevski'yi okuyordu. Ama Kropotkin ile Morris'in tersine, Paris'te olup bitenlerin gayet iyi

21. Hatta Morris'in biyografisini yazan ilk isimlerden biri "Umudun Yolcuları"nın İngiliz edebiyatında sınıfsal engelleri gerçekten yıkan ilk eser olduğunu iddia eder ve eserin tarzını (daha bu kavram ve olgu ortaya çıkmamış olsa da) Gorkivari bir tür toplumcu gerçekçiliğe benzetir. Ayrıca bu şiirin "on dokuzuncu yüzyıl boyunca İngiltere'de çağdaş anlatı alanının en önemli şiiri" olduğu hükmünü verir. Bkz. Jack Lindsay, *William Morris, His Life and Work* (Londra: Constable, 1975), s. 308. (Bu şiirin Türkçe çevirisi için bkz. *Umudun Yolcuları*, çev. Buket Akgün, İstanbul: Otonom, 2007.)

farkındaydı. Propaganda ve sansür sistemleri tarafından kasten üzeri kapatılan bir olay hakkında olunabilecek en üst düzeyde malumat sahibiydi. Komün'ün gelişiminin yarattığı şok ve kavgaya katılmış çok sayıda arkadaşının olması Marx üzerinde dolaysız bir etki yaratmış, onu halihazırdaki insani özgürleşme güçleriyle yüzleştirip onlarla birlikte düşünme gereğini de beraberlerinde getirmişti. Komün Marx'ı alternatif toplum biçimlerinin fiili varoluşuyla cepheden yüzleştirerek, onun için –Rancière'in deyimini kullanacak olursak– tam manasıyla "duyumsanabilir olanı yeniden bölüştürme"[22] işlevi görmüştü. Kropotkin ve Reclus için olduğu gibi, Marx için de Komün muazzam doğurgan bir durum meydana getirmişti: Olayları bir çerçeveye oturtma, okuma ve müdahale anına katılma yolları yaratmış; bunlar da algı çerçevesini değiştirip imkân alanını genişletmişti.

Hem Raya Dunayevskaya hem de David Harvey Komün'ün Marx'ın izlediği çizgide oynadığı temel rolü farklı açılardan aydınlığa kavuşturmuşlardır. Harvey, Paris Komünü ilan edildiğinde Marx'ın "ya o-ya bu" diyalektiğinin bütün ağırlığını hissettiğine işaret eder. "Ya o-ya bu" diyalektiği, "hem o-hem bu"ya dayalı aşkın veya Hegelci diyalektiğin tersine, belli bir mekâna bağlı olan, bu haliyle de siyasi veya varoluşsal bir seçim yapmayı gerektiren bir diyalektiktir. Mantığı coğrafi boyutun ve sınıf mücadelesinin zemini mahiyetindeki mekana-özgü talep, kaygı ve özlemlerin mantığıdır. Komün patlak verdiğinde, bütün işçi sınıfı ayaklanmalarını teorik olarak destekleyen Marx başlangıçta Komünarların hazırlıksızlığı olarak gördüğü şeye eleştirel yaklaşmıştı. Ama mücadelenin varoluşu, onu reddetmesinin veya desteklemesinin ciddi yankıları olacağını görmesine neden olmuş, sonuç olarak o da güçlü bir biçimde destek vermekten yana olmuş

22. Bkz. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, İng. çev. Gabriel Rockhill (Londra: Continuum, 2004).

23. Rougerie, Marx'ın "Komün'e yaptığı (çarpıtıp şekilsizleştirme değil) o harika şekil değiştirme" işleminden bahseder. Jacques Rougerie, *La Commune* (Paris: PUF, 1988), s. 77.

ve Enternasyonal adına, olaya dair destekleyici –hatta Jacques Rougerie'nin tabiriyle "şekil değiştirici"[23]– bir yorum; aslında eşit ölçüde, Komünarların yapmakta olduğu şeyi büyüten ve sürdüren bir tür manifesto veya söz edimi işlevi de gören bir yorum üretmişti. Harvey de olayın bütün tarihsel olumsallığıyla gerçekleşmekte olduğu bir dönemde Komün'ü desteklemeye mi eleştirmeye mi karar verildiğinin hiç de önemsiz bir mesele olmadığını ve neler olup bittiğinin tam anlamıyla farkında olan Marx'ın buna uygun davrandığını ileri sürer.[24]

Ama Komün'ün "kendi işleyen varoluşu"nun Marx'ın düşüncesi üzerindeki –ele aldığı veya artık almaz olduğu meseleler, kurduğu bağlantılar, bu yeni durumun yarattığı yeni kıyaslama imkânları, kısacası izlediği yol üzerindeki– etkisinin izlerini daha ayrıntılı biçimde sürerek argümanı daha ileri taşımamız gerek. Harvey, Marx'ın Komün'den sonra tuttuğu yöne, tarih yazılarında ve hayatının son on yılında yazdığı yazılarda –etnolojik çalışmalarında, Vera Zasulich'e yazdığı mektupta– aşkın, Hegelci bir diyalektiktense mekâna özgü bir "ya o ya bu" diyalektiğine meylettiği yorumunda bulunarak işaret eder. Marx'ın kendini, *Komünist Manifesto*'ya 1872'de yazdığı yeni önsöze eklemek zorunda hissettiği yeni cümle –"İşçi sınıfı hazır durumdaki devlet mekanizmasına el koyup onu kendi amaçları için kullanamaz"– Komün'ün onu devlet merkeziyetçiliği konusundaki eski düşünceleri karşısında almak durumunda bıraktığı mesafeyi açıkça gösterir.[25] Marx artık anlıyordu ki ikinci İmparatorluk döneminde devletin sivil toplumdan resmi olarak bağımsız oluşu, sivil topluma aşılanmış "asalak bir fazlalık" şeklinde büyümesi, burjuvazinin yö-

24. Bkz. David Harvey, *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000), s. 174-75; Türkçesi: *Umut Mekânları*, çev. Z. Gambetti (İstanbul: Metis, 2008), s. 215. Bu tartışmaya dikkatimi çektiği için Erag Ramizi'ye teşekkürler.

25. Marx, 1872 tarihli Almanca basıma önsöz, *The Communist Manifesto*, haz. D. Ryazanoff (New York: Russell and Russell, 1963), s. 260; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam, 2013).

26. Marx, *The Civil War in France*, s. 58.

netme *biçiminin* ta kendisiydi.[26] Devlet ile sivil toplum arasındaki ayrıma saldırmak komünizmin uzak hedeflerinden biri değil, aksine komünizme ulaşmanın pratik aracı, sınıf mücadelesinin asıl mecrasıydı. Komünün biçimi de bir biçimden ziyade bir dizi çözme edimi, bürokratik devletin eylemle-eleştirisi mahiyetindeydi; Marx'ın sözleriyle devletin ilgasına denk düşen eleştiri. Komünarlar devletin ilgası yolunda ferman çıkartmış veya ilga edildiğini ilan etmiş değillerdi. Bunun yerine, ellerindeki o kısacık zaman içinde, devletin bütün bürokratik dayanaklarını adım adım sökme işine koyulmuşlardı. Parlamenter değil icra edici bir yapı olan Komün aynı anda hem yürütme hem yasama işini yapıyordu. Ordu ortadan kaldırılmıştı; Komüne bütün yabancılar kabul ediliyordu; devlet memurları tasfiye edilmişti (yaptıkları bazı işler hala mevcut olmasına rağmen herhangi biri tarafından –bir işçinin aldığı ücretle ve her an görevden alınmaya hazır olarak– yerine getiriliyorlardı); papazlar "özel hayatın kuytularına"[27] havale edilmişti. Engels'in hatırlattığı gibi, Komün'ün gerçekleştirilecek idealleri filan yoktu. Ama *somut* olduğu için Bağımsızlık Bildirgesi'nden de İnsan Hakları Bildirgesi'nden de daha büyük bir özgürlük felsefesi üretmişti. Marx'a göre Komün'ün aldığı en büyük toplumsal önlemin "kendi işleyen varoluşu", başka bir deyişle sınırları ve çelişkileri de dahil sadece kendisi olmasının nedeni de buydu.

Komün'ün ölümünden hemen sonraki yıllarda Marx esasen iki işle uğraşmıştır: Bugün kimilerince *Kapital*'in nihai basımı sayılan Fransızca basımı –yayınını şahsen denetlediği basımı– hazırlamış ve *Komünal Toprak Mülkiyeti Üzerine Denemeler* adlı eseri de dahil olmak üzere Çernişevski ve Rus komün biçimleri üzerindeki incelemelerini devam ettirmiştir. Raya Dunayevskaya, Marx'ın *Kapital*'in Fransızca basımında yaptığı başlıca değişiklerden birinin, meta fetişizmi hakkındaki bölümü sadece meta mübade-

27. *A.g.y.*, s. 57.

28. Bkz. Raya Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution* (New York: Columbia University Press, 1973), s. 80-94.

lesini değil emeğin ikili doğasını da vurgulayacak şekilde genişletip güçlendirmek olduğuna dikkat çeker.[28] Marx Komün'ün işleyen varoluşunda meta fetişizminin fiilen çözülüşünün ve onun yerine tam karşıtının, "özgürce bağ kuran emek" olarak toplumsal ilişkilerin tesis edilişinin sahneye konmuş olduğunu görmüştür. Komünarların yaratıcı faaliyeti meta olarak emeğin ürününün biçiminin –özellikle de meta olarak emeğin kendisinin– bünyesindeki meta fetişizmini bütün teorisyenlerin yapabileceğinden daha iyi açığa çıkarmıştır. Komünarların kendi "özgürce bağ kuran emek"lerinin biçiminde açığa çıkardıkları şey yabancılaşmanın tam zıddıydı. Komün'de çalışma, emek varlığı sürdürüyordu elbette. Ama asimetrik bir sözleşme gereği mecburen veya zorla sürdürülen ücretli emek anlamında çalışma ortadan kalkmıştı. Üretken emek sermayeye karşı mübadele edilen ücretli emek anlamını taşımıyordu artık. Bir bütün olarak toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yarayan faaliyet şeklinde daha geniş bir anlam kazanmıştı. Marx'ın belirttiği gibi, "emek özgürleşince herkes işçi haline, çalışan bir insan haline gelir ve üretken emek sınıfsal bir vasıf olmaktan çıkar."[29]

Marx, özgürce bağ kuran emeğin gerçekte nasıl bir şey olabileceğini Komünarların eylemlerinde gördükten sonra onun zıttı olan meta biçimini daha iyi kuramsallaştırabilmiştir. Ama Dunayevskaya argümanını bir adım daha öteye götürür. Teorisinin güçlenmesi, aynı zamanda, Marx'ın teori *kavramının* kendisinden kopmasıdır. Bu kopuş, Dunayevskaya'ya göre, ilk olarak daha eski bir tarihte, *Kapital*'in son halini oluşturacak çeşitli taslaklar ve revizyonlarda artık son düzenlemeleri yaparken, iş günü hakkındaki bölümü Birinci Cilt'e dahil etme kararını vermesiyle başlamıştır. Bu kararın önemli olan yanı, Marx'ın işçilerin iş gününü, çalışma saatlerini kısaltma mücadelesini doğrudan teoriye dahil

29. Marx, *The Civil War in France*, s. 61. Komün'de çalışmanın doğasına dair bu tarif şu metne dayanıyor: Daniel Bensaid, "Politiques de Marx", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Inventer l'incommu: Textes et correspondance autour de la Commune* (Paris: La Fabrique, 2008) içinde, s. 43.

ediyor olmasıdır. Marx fiilen (ve gayet somut bir biçimde), piyasada olanları anlayabilmek için piyasayı ardınızda bırakıp fabrikaya girmeniz gerektiğini söylemektedir – insanlar arasındaki ilişki işte orada şeyleşmektedir. "Günüm ne zaman başlıyor, ne zaman bitiyor?" – bu soruyla mevzu artık iktisat veya felsefe hakkında olmaktan çıkıp tam anlamıyla insanlar ve sürdürdükleri günlük hayat, izledikleri yol hakkında olmaya başlar. Söz konusu olan "tarih ve tarihsel süreç"tir. Komün, tarihe kitlelerin şekil verdiğini ve bunu yaparken de sadece fiili gerçekliği değil teorinin kendisini de yeniden şekillendirdiğini iyice netleştirmiştir. Marx fiili maddi mücadele sürecini izleyerek, *bilgi alanında* yeni bir dünya keşfeder. Artık Smith ve Ricardo ile, ister burjuva olsunlar ister sosyalist, teorisyenlerle tartışmıyordur. Teorinin tarihinden üretim noktasındaki sınıf mücadelelerinin tarihine geçmesi, *teorinin kendisi olur çıkar*. Böylece teorisyenler arasındaki bir tartışma olarak teori kavramından ve önemli olanın *bu* tarih olduğu fikrinden uzaklaşarak üretim ilişkilerinin tarihi olarak teori kavramına yaklaşır.

Dunayevskaya'nın savı ışığında, Marx'ın iş günü mücadelesine sonraları Paris'teki 1871 ayaklanmasına vereceği adın aynısını verdiğine dikkat çekmekte fayda var: Marx ikisine de "iç savaş" demiştir. İş gününü kısaltma mücadelesi, ona göre, "kapitalist sınıf ile işçi sınıfı arasındaki uzatmalı ve az çok gizli bir iç savaş" tı.[30] "İç savaş" teriminin o sıralar ne denli tahrik edici olmuş olabileceği, Marx'ın reformist damadı ve eski Komünar Charles Longuet'nin davranışından, 1900 yılında Fransa'da İç Savaş kitabının Fransızca çevirisini yayına hazırlarken Marx'ın başlığını kasten *La Guerre Civile*'den *La Commune de Paris*'ye dönüştürmesinden anlaşılabilir. "İç savaş"ın işaret ettiği ve Komün'ün gayet net bir biçimde gösterdiği şey şuydu ki burjuvazi için proletarya klasik bir savaşta (sözgelimi Fransızlar ile Prusyalılar ara-

30. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (Londra: Penguin Books, 1976), s. 412-13; Türkçesi: *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Sol, 2011).

sındaki savaşta) olduğu gibi basit, sıradan bir düşman değil, bir barbardı, mutlak kötülüğün ete kemiğe bürünmüş haliydi. Engels' in dediği gibi, "burjuvazi işçilerin yenmeleri gereken sıradan düşmanlar değil, imha edilmesi gereken toplum düşmanları olduğunu ilan ediyor."[31] İç savaşlar, kutsal savaşların acımasız mantığına sahiptir, bir iç savaşta hâkim sınıf insanlık tekelini kendi üzerine alır. Komün devletin, toplumsal ve ekonomik sistemin kalbine darbe indirdiği için Avrupa orta sınıfı ayaklanmaya karşı bir haçlı seferini andıran bir hareket içinde bir araya gelmiştir ve bu haçlı seferi "medeni" Avrupa'nın kalbinde cereyan eden bir sınıf katliamıyla, 1871 Mayısında on binlerce Komünarın vurularak öldürülmesiyle sona ermiştir. Burjuva-cumhuriyetçi hükümetin kendi sınıfsal düşmanını fiziksel olarak imha etme girişimi her bakımdan ilhamını dinden veya ırktan alan kitlesel katliamlara benzer. Ama Marx'a göre, on dokuzuncu yüzyıl boyunca iş gününü kısaltmak için verilen uzun mücadeleye de aynı sınıfsal antagonizma, aynı bahis, –"uzatmalı ve az çok gizli" de olsa– aynı iç savaş vurmuştur damgasını. Bu mücadeleyi analiz etmek için feci çalışma koşullarının acıklı tasvirlerini sunmak yeterli değildi. Tasvir, Georg Lukács'ın doğalcı üslup hakkındaki incelemesinde ileri süreceği gibi, şeyleştirmekle aynı şeydir;[32] tasvir, içinde bulunulan koşulları doğallaştırır ve ilişkisel olanın yokluğuna karşılık gelir. Marx da iş günü hakkındaki bölümde, tasvir yoluna gitmek yerine, işçi sınıfının devrimci özne olarak kendi kendine oluşum sürecini anlatır, yeni yeni ortaya çıkan insani güçlerin *yanı başında* mevzi alarak düşünür: "Gelgelelim, birdenbire, işçinin daha önceleri üretim sürecinin ses ve öfkesi içinde boğulmuş sesi yükseliverir."[33]

Fakat Komün'ün toplumsal ve ekonomik hayatı örgütleme konusunda geliştirdiği alternatif yolların Marx üzerindeki en önemli

31. Friedrich Engels, *Neue Rheinische Zeitung*, 28 Haziran 1848.

32. Bkz. Georg Lukács, "Narrate or Describe?", *Writer and Critic and Other Essays* (Londra: Merlin Press, 1970).

33. Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 342.

ve dolaysız etkisi, Avrupa dışındaki alternatif, kapitalist-olmayan toplumların fiili varlıklarını daha görünür hale getirmeleri olmuştur. Marx'ın hayatının son on yılında ilkel kır komün sistemlerine gösterdiği ilgiyi belirleyen şey, Rus Popülist Devrimci Hareketi'nin ve bu hareketin *obşina*'ya verdiği merkezi önemin etkisi olmuştu. Popülistler ilkel komünizmin başlıca dayanağı olarak toprağın ortak mülk olmasında temellenen *obşina*'nın illaki kapitalist piyasa ekonomisinin yaratacağı zorunlu tahribat evresinden geçmeksizin modern bir komünal ekonomi kurulmasına temel oluşturabileceğine inanıyorlardı. Marx da Rusya'ya baktığında etrafı kapitalist bir dünya ile kuşatılmış, akrabalığa değil yerelliğe dayalı kırsal, kapitalist-olmayan toplumlar görür. Ama bunları artık Paris ayaklanmasının süzgecinden görmektedir. Rus köylü komününde Paris Komünü'nde gözlemlediği ilkel komünizmin izlerini tespit eder: "[burada] emekçi olarak değil iş sahibi olarak –bir topluluğun aynı zamanda emek harcayan üyeleri olarak– davranan bireyler vardır."[34] Paris Komünarlarının her türlü merkezi, bürokratik otoritenin maliyet, ölçek ve gücünü amansız bir biçimde azaltması Marx'ın Rus komünlerinin düşmanının bir tür aşamacı, tarihsel kaçınılmazlık değil, devletin kendisi olduğunu görmesini sağlar: "Rus Komünü'nün yaşamını tehdit eden şey ne bir tarihsel kaçınılmazlık ne de bir teoridir; devletin baskısı ve devletin köylüler pahasına güçlendirdiği kapitalist işgalcilerin sömürüsüdür."[35] Rus popülistleri –köylüler, işçiler ve işçi entelektüellerin oluşturduğu bir ittifak niteliğindeydi– tıpkı Paris Komünarları gibi devletle bir sınıf savaşına girmiş durumdaydılar.

Marx'a Vera Zasuliç'in –Kropotkin'in arkadaşı olan Zasulich 1879'da Zürih civarındaki dağları onunla birlikte gezmiş– bir mektubunda sorduğu soru, o sıralarda popülistler ile kendilerine

34. Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations* (Londra: Lawrence and Wishart, 1964), s. 68.

35. "Marx-Zasulich Correspondence: Letters and Drafts", Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism'* (New York: Monthly Review Press, 1983) içinde, s. 104-5.

Marksist diyenler arasında tartışılmakta olan Rus Komünü'nün geleceği sorusuydu. Zasuliç'in sözleriyle bir ölüm-kalım meselesiydi bu. Rusya'daki "Marksistler" evrimci bir bakış açısını, köylülerin gerici bir kitleden, tarihin kapitalist merkezileşme yolunda izlediği amansız seyir tarafından silinip gitmeye mahkûm bir artıktan öte bir şey olmadığını ileri süren bir modernleşme teorisine bağlıydılar. Popülistlere göre ise, ilksel veya "doğal olarak ortaya çıkmış" komünizmin ve sınıf-öncesi toplumun kalıntılarının hayatta kalması hem bugün içinde hem de gelecek için olumlu bir güçtü.

Zasuliç'in sarsıcı sorusu Marx'ın, ondan Shanin'in yaptığı alıntıyı izlersek, "saf teoriden Rus gerçekliğine inmesine" ve "'kadim' kelimesinden korkmamasına" neden olur.[36] Zaten bilinen deneyimlerin ayrıntılarına dalmasına ve Rus komün biçimlerine dair kapsamlı araştırmasını hızlandırmasına neden olur. Bu araştırma, Paris Komünü gerçekleştiği sıralarda onun hakkında toparladığı kapsamlı ampirik veri birikimini sistematik bir biçimde işleyiş tarzını akla getirir. Marx Vera Zasuliç'e, kapitalist-olmayan toplumların sahiden de yerli komünal biçimlerine dayanarak doğrudan sosyalizme geçebilecekleri cevabını verir. Ama, diye ekler, "her şey içinde bulunulan tarihsel bağlama bağlıdır."[37] Bu seviyede "Bu artık çözülecek bir sorun meselesi değil, yenilmesi gereken bir düşman meselesidir. Dolayısıyla artık teorik bir sorun değildir ... yenilmesi gereken bir düşman vardır, o kadar"[38] diyerek bağlar sözlerini. David Harvey'nin daha önce bahsettiğimiz kavramlarıyla, Hegelci aşkın bir diyalektiğin değil de bir "ya o-ya bu" diyalektiğinin has örneklerinden biridir demek ki bu da.

Anlaşılan o anda Rusya bütün tikelliğiyle, salt kapitalist kültürün zorunlu gelişimi içerisindeki bir hazırlık "aşaması" olarak değil bağımsız bir diyalektik gelişme hücresi olarak kavranabiliyormuş. Küresel ulusal karakterler oyununda Rusya bir nevi Lukácsçı "tip" olarak görünürleşir: Ne klişedir ne istisna, ne genel-

36. *A.g.y.*, s. 107. 37. *A.g.y.*, s. 120-21. 38. *A.g.y.*, s. 116.

leştirilebilir ne de eksantrik sayılabilir. Çünkü Rusya'nın durumunda istisnai, hatta kimliğe özgü denebilecek hiçbir şey, bu durumu herhangi mistik bir Rus tabiatında veya kendine özgü kültürel özellikte temellendirebilecek hiçbir şey yoktu. Kapitalizm-öncesi toplumlarla kabile toplumları dünyanın başka yerlerinde de vardı ve kimlikler asla koşullardan koparılamazdı. Çernişevski'ye göre, Rusya'daki durum hiçbir suretle "sadece Büyük Rus doğasına özgü gizemli bir özellik" falan değil, kendisinin "Rusya'daki tarihsel gelişmenin elverişsiz koşulları" adını verdiği şeyin sonucuydu;[39] ona göre bu koşullar, yoldaşı Peter Tkaçev'in "geri kalmışlığın nispi avantajları"[40] dediği şeyi açığa çıkarmaya yardımcı olmuştu. Ama Rusya'nın durumunda ortalama denebilecek bir şey de yoktu – kendi tarihsel uğrağını istatistiksel olarak "temsil" ettiği hiçbir şekilde söylenemezdi. Ben "tip" derken, o anda Rusya'daki durumun, toplumsal değişimi yaratmakta olan bütün artan çelişkileri ve gerek potansiyel gerek fiili bütün güçleri en canlı biçimleriyle yoğunlaştırmasını kastediyorum. Bu, *obşina* figürünün sadece Marx için değil Reclus, Kropotkin ve diğer batılı sosyalistler için hep kalıcı bir önem taşımasını da açıklar kısmen.

Rus komünleri özelinde, Marx bu komünlerin birbirlerinden yalıtılmış olmalarını asli zaafları olarak görmüş ve bu yalıtılmışlığın ancak ayaklanmayla, onun ardından da "komünlerin kendilerinin seçeceği bir köylü meclisi" – başka bir deyişle kendi çıkarlarına hizmet eden ekonomik ve idari bir teşkilat, bir tür federasyon – ile aşılabileceğini iddia etmiştir.[41] Başka bir deyişle, köylüler kendi işlerini kendileri göreceklerdi. Ama bir şart daha vardı. Bunların başarılı olması, endüstriyel batıdaki devrimci işçi sınıfı güçleriyle bağ ve ittifak kurma kabiliyetlerine bağlıydı. Kendi tarihleri üzerindeki kontrolü tekrar ele geçirmek için tarihin kolektifliği içine girmeleri gerekiyordu. Komünler kendi diyalektik çe-

39. Aktaran Haruki Wada, "Marx and Revolutionary Russia", *Late Marx and the Russian Road*, s. 47.

40. Aktaran Shanin, *Late Marx*, s. 23.

41. Shanin, *Late Marx*, s. 111.

kirdeklerini oluşturabilirdi oluşturmasına ama hayatta kalabilmeleri *ilişkisel* bir dolayımın varlığına bağlıydı: Burada, Antonio Gramsci ile José-Carlos Mariátegui'den çok önce ve bu düşünürlerin kırk yıl sonra geliştirecekleri perspektife çok benzeyen bir perspektifle, tarım işçileri ile sanayi işçileri arasında bir ittifak kurulmasının gerekliliğinden, hem de küresel ölçekte bahsedildiğini görürüz.

25 Mayıs 1871'deki Kanlı Hafta boyunca Paris Komünü'nün sona ermesi üzerine kafa yormuş olan herkes, kır ile kent arasındaki ilişkiyi (klasik gerçekçi romanın en önemli konularından birinin de bu olması tesadüf değildir) düşünmenin ne kadar merkezi bir önem taşıdığına ikna olacaktır muhtemelen. Kırsal kesimden gelen oğlanlar düzenle işbirliği yaparak daha önce Fransız tarihinde eşi görülmemiş bir katliamda binlerce memleketlisini öldürmüştür – ara ara şiir de yazan Komünar işçi-ressam oğul Gaillard onları şu dizelerle ölümsüzleştirmişti: "Kaskatı bir yasanın kör ettiği/ pasif araçlar ve barbar kiralık katiller haline getirilmiş askerler/ monarşi savaşlarının o gaddar destekçileri".[42] Daha önce de belirttiğim gibi, Benoît Malon bu gaddarlığı Fransız ordusunun Kuzey Afrika'yı sömürgeleştirirken aldığı derslere bağlıyordu. *Fransa'da İç Savaş*'ın taslaklarında, Marx katilleştirilen köylü oğlanlar üzerinde olmasa da Paris Komünarlarının en az kırdaki *obşina*'nınki kadar şiddetli (ama bu kez *kentli*) tecridinin yarattığı sorunlar üzerinde durur. Bu tecrit mecazi bir tecrit de değildi: Ayaklanan Paris ile kırsal kesimler arasında ancak balonlar, posta güvercinleri veya gizli kuryeler vasıtasıyla haberleşilebiliyordu ve bir yerden başka bir yere seyahat etmek için tekrar pasaport uygulaması devreye sokulmuştu. Ayrıca hem dayatılan hem de bir ölçüde zaten arzulanan bir tecritti bu. Komünar Georges Jeanneret nisanın ilk günleri hakkında yazarken şöyle der: "Paris ile Fransa arasındaki iletişim kesik ... Asi şehir kendisiyle

42. "Ces soldats aveuglés qu'une inflexible loi / Rend instruments passifs et barbares sicaires / Ces monstrueux soutiens des monarchiques guerres." Gaillard fils, *Poésies de l'exil* (Carouge, 1872), s. 10.

baş başa. Kapatılmış, terk edilmiş, kuşatılmış, bombalanmış bir halde kendi tarihini kendi yazacak; etrafını kuşatan ateş yüzünden olduğu kadar kendisini harekete geçiren ruh sayesinde de tecrit edilmiş bir dünya bu."[43]

Köylüler Paris'in ne kadarını görebiliyorlardı, şehir surları içinde olup bitenler hakkında nelerin söylenmesine izin veriliyordu acaba? Paris'teki Komünarlar, o sıralarda sokaklarda söylenen bir şarkının gösterdiği gibi, Versaylıların birtakım dalavereler peşinde olduğunun farkındaydılar: "Planları birbirine düşürmek Parisli ile taşralıyı / Kedi köpek gibi / ... / İnandırmışlar taşralıları / Paris'in çapulcu sürüsü olduğuna."[44] Marx Komün sırasında taşranın Paris'le ilişkisine ayırdığı beş yoğun sayfada, bu ikisini ayıran "bir yalanlar duvarı" olduğundan bahseder: "Taşranın Paris'e ancak Versay'ın *camera obscura*'sından bakmasına izin veriliyor."[45] Marx'ın Komün döneminde basın hakkında yaptığı inceleme, Paris dışında sadece Versay ve Alman basınına ulaşılabildiğini gösteriyordu; asi şehirden bir şekilde çıkabilmiş her türlü haber metninin ele geçirilip meydanlarda yakılması emredilmişti. "Paris ile taşra arasında sadece Versay ordusunun, hükümet ve yalanlardan oluşan bir Çin seddinin olduğu açık. Eğer bu duvar yıkılırsa birleşeceklerdir." Bu duvarın yıkılmasını sağlamak hızlandırılmış bir Gramsci-tarzı siyasi eğitim kursu gerektirirdi ki öyle bir şey olmadı elbette. Yapılması gereken şey, köylülerin –hem de herhangi bir şey görmelerinin engellendiği bir ortamda– Marx'ın tabiriyle kendi "yaşayan çıkarları" ve "gerçek ihtiyaçları"[46] üzerine kurulu olan şeyin büyük arazi sahiplerinin yönetimi değil Komün olduğunu görmelerini sağlamaktı. Fransız köylüsü, yozlaşıp kırsal proletere dönüşmesi artık vakayı adiyeden olduğu halde hâlâ toprak sahipliği "yanılgısı"na, "bahanesi"ne sarılıyordu. Ko-

43. Jeanneret, *Paris pendant la Commune*, s. 82.

44. *La Carmagnole*, Coulonges, *La Commune en chantant* içinde, s. 71.

45. Köylüler ve şehir/taşra ilişkileri hakkındaki taslak bölümler için bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Writings on the Paris Commune* içinde, haz. Hal Draper (New York: Monthly Review, 1971), s. 133-36 ve 155-59.

mün köylünün toprak üzerindeki saymaca, lafta kalan sahipliğini, "kendi emeğinin meyvelerinin gerçek sahipliği"ne çevirecekti. Komün hem savaşın hem de pahalı devlet mekanizmasının maliyetini ödemek için çok büyük sayılarda devşirilmekte olan köylülere, ucuz yönetimi ve savaş zararını ödemeyi üstlenmemeyi teklif ediyordu. Köylülerin emekleriyle zenginleşen bütün o asalak adli topluluğun yerine –küçük kır şehirlerinde bu topluluğun ete kemiğe bürünmüş hali, Balzac'ın o müthiş toplumsal tipi noterdir– işçilerin maaşlarıyla istihdam edilecek Komün temsilcileri geçecekti. "[Komün] Fransız köylüsüne yapışan ve köylünün kanını emen burjuva örümceklerin adli görevlileri ve yöneticilerine yuva olan bütün o adli örümcek ağını söküp atacaktır."[47] İmparatorluk suni yollarla beslenen hezeyanlar ve geleneksel önyargılar üzerine kurulmuşken, Paris'teki işçilerle kurulacak ittifak köylülerin "yaşayan çıkarları" üzerine kurulacaktı.

Komünarların kendileri de Nisan başlarına gelindiğinde Komün'ün tek zafer umudunun sahiden taşrada olduğunu net biçimde anlamış gibi görünüyorlar. Komüne sempatiyle bakanların Toulouse, Marsilya, Lyons ve başka yerlerde başlattıkları ayaklanmalar, çabucak bastırılsalar da, başkent dışından yardım gelmesi ihtimalini ortaya çıkarmıştı ilk anda. Nisan ayındaki belediye seçimlerinde kırsal alandaki birçok bölgede cumhuriyetçiler şaşırtıcı ölçüde güçlü kazanımlar elde ettiler. Toprak sahibi olmayan köylülere, yani çiftçiler, ortakçılar ve tarım işçilerinden oluşan o büyük kitleye ulaşmak için iki Komünar, kendisi de köylü kökenli olan Benoît Malon ile feminist bir romancı olan André Léo "Kırsal Bölgelerdeki İşçilere" başlıklı bir manifesto kaleme aldılar. Yüz bin kopya basılıp taşrada dağıtılan bu manifestoda Komün'ün kentli ve köylü işçileri kaynaştıran çıkar birliğini tanıdığı vurgulanıyordu:

Kardeşim, seni aldatıyorlar. Bizim menfaatlerimiz aynı. İstediğim şeyi sen de istiyorsun, talep ettiğim özgürlük senin özgürlüğün ... Paris,

46. Marx, aktaran *a.g.y.*, s. 157. 47. *A.g.y.*, s. 156.

Prusya'ya beş milyarı, savaş çıkaran vekillerin, senatörlerin ve Bonapartistlerin ödemesini, bu amaçla hem onların mülklerinin hem de artık Fransa'da ihtiyaç duyulmayan kraliyet mallarının satılmasını talep ediyor ... Uzun lafın kısası, Paris'in tek istediği *köylülere toprak, işçilere alet ve herkesin işi olması.*[48]

Komün 19 Nisan tarihli "Fransız Halkına Duyuru"sunda –Komün'ün amaç ve işleyişini anlatan en resmi belge budur– bütün yerel komünlerin "mutlak özerkliği"ni garanti altına alma niyetini vurgulayıp çiftçilerle köylüleri bu "müşterek fikir" için verdikleri mücadelede "müttefikleri" olmaya çağırıyordu.[49]

Marx Paris Komünü'nün taşra ile kurduğu ilişki hakkındaki tartışmanın sonunda Thiers ile şürekasının köylülerin özgürleşmesinden, kentli proletaryanın özgürleşmesinden bile daha çok korktuğunu söyler. Birkaç yıl sonra Marx, Thiers ve şürekası anlatısına tekrar dönüp bunların yeni ortamdaki faaliyetlerini anlatacaktır. Dört yıl önce Paris Komünü'nü müthiş bir şiddete başvurarak bastırmış olan bu kişilerin, 1875'te Fransız Millet Meclisi'nde konuşurken sömürgeleştirilmiş Cezayir'deki ortak mülkiyet uygulamalarını "[halkın] kafasında komünist eğilimleri desteklediği" için yerden yere vurdukları işitilir. Anlaşılan, Fransa'nın Cezayir'deki sömürge politikası Komün'ün gaddarca bastırılmasını sağlayan itkinin aynısının hükmü altındadır. Ne de olsa *De la propriété* (Mülkiyete Dair) başlıklı bir felsefi incelemenin yazarıdır Thiers; Fransız burjuvazisinin bu temsilcileri, der Marx, "şu amaçta tam bir fikir birliği içindedirler: kolektif mülkiyeti yok etmek."[50]

Paris Komünü'nden sonra Marx'ın çalışmalarında köylülükle, özellikle de Avrupa dışındaki köylülerle yeni baştan ilgilendiği,

48. André Léo and Benoît Malon, "Aux Travailleur des campagnes", Malon, *La Troisième Défaite*, s. 169-72. Malon kırsal bölgelerde yüz bin kopya dağıtıldığını iddia ediyor. Komün'ün tarihini Parisli devrimcilerin bakış açısından yazma yönündeki ilk ciddi girişim niteliğindeki kitabı, aynı zamanda, Paris'in taşra karşısındaki siyasi tecrit edilmişliğini de ilk vurgulayan kitaptı.

49. Bkz. "Déclaration au peuple français", 19 Nisan 1871, aktaran Rougerie, *Paris libre 1871*, s. 153-6.

ayrıca özellikle Hindistan, Cezayir ve Latin Amerika'daki kapitalizm-öncesi ve Batılı-olmayan müşterek mülkiyet ve müşterek emek formlarının o sıralarda hala devam ediyor olmasını mesele ettiği görülür. Teodor Shanin ve başkalarının açıkça gösterdiği gibi, Marx 1871'den sonra gerek teknik gerekse toplumsal-yapısal kapitalist "ilerleme"ye dayalı bir devrimci perspektifle arasına mesafe koyar.[51] Komün, kentli işçi sınıfının köylülerle "yaşayan çıkarlar"a ve "gerçek ihtiyaçlar"a dayalı bir ittifak kurması gerektiğini açık seçik göstermiştir. Yani, kırsal bölgelerde yaşayan insanlarla Avrupa-dışı halkların "yaşayan çıkarları" ve "gerçek ihtiyaçları" Marx için daha görülür hale gelmişse de, bunun ancak ilişkisel bir biçimde, "özcü-olmayan" bir biçimde olduğunu unutmamak önemlidir – bu çıkar ve ihtiyaçlar ancak kapitalizm altında yaşanan kentli işçi sınıfı hayatıyla ilişkileri içinde kavranmaktadır. Marx için, Paris Komünü –Raymond Williams'ın tabiriyle– "ilişkileri", şehirden Fransız kırsalına, oradan genelde bütün kırsal bölgelere ve Avrupa dışındaki dünyaya "genişletme gereğine dair pratik bir eğitim"i beraberinde getirmiştir.[52] Rus kırsalının canlı gerçekliği, artık kendi tikelliği içinde, yani (Darvinci) bir evrim şemasında olduğu gibi geride kalmış bir şey olarak değil, toplumsal dönüşümlerin küresel olarak iç içe geçmişliğinin bir parçası olarak algılanmaktadır: Kentle kır artık dünya ölçeğinde bir aradadır.

50. Marx'tan aktaran Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum, 1975), s. 405, s. 410.

51. Özellikle bkz. Shanin, *Late Marx*. Sözgelimi Bastiaan Wielenga, Marx'ın "arkaik toplum tipinin daha üstün bir form içinde yeniden doğması"yla (s. 913) ve "köy komününün daha fazla gelişmesi"ni sağlayacak güçleri açığa çıkaracak bir devrimci pratikle (s. 913) ilgilendiğini gösteren alıntılar yapar. Bkz. Wielenga, "Indische Frage", *Historisch-kristisches Wörterbuch des Marxismus* içinde, Cilt 6:2 (Hamburg: Argument Verlag), s. 904-17. Ayrıca bkz. Kevin Anderson, *Marx at the Margins* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

52. Raymond Williams, *The Long Revolution* (New York: Columbia University Press, 1961), s. 285.

4

Kar Altındaki Tohumlar

Mekân, zaman ve eylem birliğine bu denli sıkı sıkıya uyulan çok az trajedi vardır, der Claude Roy Komün hakkında yazarken. Şehir surları içerisine yerleşmiş ve son derece sıkışık bir zaman dilimi içinde gerçekleşen Komün sadece yetmiş iki günlük yerel bir olay, bir şehir hikâyesi gibi görünür, ama sırf aşırı can kaybı bile "trajik boyutlar" gibi bir terim kullanmayı haklı çıkarabilecek olan bir hikâyedir bu. Ama Roy'un lafını tepetaklak edebiliriz.[1] Ayaklanma trajedi adı verilen türün gereklerini, ancak olaya ilişkin algımızı trajedi yasalarına göre çerçeveleyerek yerine getirir. Biz dikkatimizi gerçekleşme biçimindeki özgüllüğe ve onu kateden ve ondan doğmuş olan siyasal kültüre odakladığımızda, tecrit ve trajedi efekti hızla dağılır. Katliamdan sonraki on yıl boyunca, galiplerin ve onlara ait belleğin emrine girmiş olan Paris o eski emperyal anıtsallık estetiğini yeniden kazanırken, Komün'ün izleri, öyle görünüyor ki, Paris şehrinin içi hariç her yerde görülebiliyordu. Nitekim William Morris, bir önceki bölümde tartıştığımız gibi, İzlanda'nın lav tarlalarında Paris barikatlarının gizli izlerini görebiliyordu. Morris'in İzlanda toprağına, kadim, taşlaşmış lavlarla yakın tarihli şehir yangınının şuursuzca üst üste binişine bakarken kullandığı filtre –tıpkı bir zamanlar Trafalgar Meydanı olan yerde yaratılacak kayısı bahçesi gibi– bir dizi mi-

1. Bkz. Claude Roy, "Preface", Maxime Vuillaume, *Mes Cahiers rouges au temps de la Commune* (Paris: Récits, Cilt 7, 1953). Komün'ün trajik "yerelciliğine" Roy'un da karşı çıktığını söylemek gerek.

litanın Komün'ün ardından yaptıklarını ve düşüncelerini kırınıma uğratmayı sağlayacak güçlü bir imge daha vermiş olur bize; bu militanlar için Paris'teki o birkaç hafta olup bitenleri deneyimlemek, ister doğrudan yaşamış olsunlar ister olmasınlar, hayatlarında birer dönüm noktası olmuştu.

İspanya ve İtalya gibi ülkeler Favre'ın genelgesine uymak için yarışa girip kendi ülkelerine kaçmayı başarmış Komünarları savaştıkları kişiler tarafından yargılanmak üzere Paris mahkemelerine gönderir, Belçika güvenlik polisleri de onlarca mültecinin ülkelerine girmesini engellerken, İngiltere ile İsviçre siyasi sürgünleri sınırdışı etmeyi reddetmiş, bu yüzden de mültecilerle gezgin sürgünlerin toplanıp Komün'ün siyasi çalışmasını devam ettirdikleri, hep birlikte Komün düşüncesini işledikleri başlıca yerler haline gelmişlerdi. Bir keresinde Henri Lefebvre'in dediği gibi, bir hareketin teorisi hareketin kendisinden çıkmalıdır, "çünkü teorik kabiliyetleri açığa çıkarıp özgürleştiren harekettir."[2] Lefebvre'in bu tespiti devrimci düşünce ile deneyimin birbirinden ayrılmazlığına, *vécu* ile *conçu* arasındaki diyalektiğe duyduğuna inançla; düşünce ile eylem aynı olmasalar da yenilenmek için sürekli birbirlerine dönmek zorunda oldukları yönündeki hissiyatıyla uyumludur. Bu perspektiften bakıldığında, 1871 baharında Paris'te kaç Blanquici kaç Proudhoncu olduğunu saymak veya Jakobenlerin etkisinin tam ne ağırlığı olduğunu hesaplamak ya da ayaklanmaya neden olan ideolojik bileşenlerin hissesine ne düştüğünü tartmak için harcanacak zaman pek de verimli bir sonuç doğurmaz. Lefebvre o tesbiti Mayıs 68'i tartışma bağlamında yapmıştı, ama siyasi mücadelenin bizatihi yeni koşullar yarattığını, toplumsal ilişkileri dönüştürdüğünü, olayın katılımcılarını, düşünme ve konuşma biçimlerini değiştirdiğini –özetle mücadelenin kendisinin yeni siyasi biçimler, var olma tarzları ve bu biçim ve tarzlara dair yeni kuramsal kavrayışlar yarattığını– açıkça gösteren Komün olmuş-

2. Henri Lefebvre, *The Explosion: Marxism and the French Upheaval* (New York: Monthly Review Press, 1969), s. 103.

tu. Yaşanan-tasarlanan diyalektiği –bazı Komünarların 1871 başlarında yazdıkları bir metinde "eylemle fikrin karşılıklı olarak birbirine nüfuzu" adını verdikleri şey– bir şey hakkında başka bir şey ortaya çıkana kadar düşünülemeyen gerçek bir diyalektiktir.[3] Ben bu nedenle hareketin güç alanlarının ve merkezkaç etkilerinin izini sürmeyi sürdürmeyi ve bunu da hareketin katılımcılarının yer değiştirmelerini takip ederek ve Reclus, Lefrançais, Pindy, Victorine B., André Léo ve Paul Lafargue gibi Komünarların Marx, Kropotkin ve Morris gibi kendileriyle aynı kafada destekçilerle karşılaştıkları Londra ve Cenevre'de gelişen olayları dikkatle ele alarak yapmayı daha verimli buluyorum. Bu siyasi mülteciler ve bireylerin oluşturduğu karışım Komün'ün siyasi praksisine aittir; bu kişilerin sesleri ve –şu anda günümüz çevre teorisinin ve aktivizminin düşünme tarzının merkezinde yer alan– yaratıcılıkları olayın ürettiği ilişki ağını oluşturan şeylerdir. Bu grupların oluşturmak için enerji harcadıkları düşünce ve sosyallik arakesitlerinin menzili, yazarlarla düşünürler arasındaki dolaysız karşılaşma ve dostluklardan Komün'ün belleğini oluşturma çabasına hep birlikte katılmaya ve 1870'lerle 1880'lerde Komün tecrübesinden yola çıkan yeni siyasi projeler ve tartışmalar geliştirmeye dek uzanır. Günlükler, teorik çalışmalar, tartışmalar ve birlikte yenen yemekler biçimine bürünür. Komün sırasında ve sonrasında gidilen –daha doğrusu inşa edilen– yollar, yapılacak bir analizin hem yörüngelerini hem de vektörlerini oluşturur; tam da en azından Fransa'nın Komün'ün ardından milli kimlik etrafında yeniden toplanma yönelimine girdiği ve en azından Vichy'nin ortalarına kadar sürecek olan son derece muhafazakâr bir bütünleştirmeci sekansa girdiği bir dönemde bir tür "aşağıdan küreselleşme" yaratır. Komünarların cesetleri üzerinde yeniden kurulan ve yeniden istikrar bulan Üçüncü Cumhuriyet artık yerleşiklik kazanmış, sanayi burjuvazisinin mensupları ile önde gelen taşralı

3. André Léo, Benoît Malon, Elie Reclus, Élisée Reclus vd., "Programme", *La République des Travailleurs*, 10 Ocak 1871.

üreticiler tarihsel bir ittifak kurarak kapitalist toplumla Cumhuriyetçi devleti ilk defa olarak kaynaştırmışlardı. Londra ve Cenevre'deki mülteci cemiyetine dair anlatılarda, orada yaşayanlar yakın geçmişi, içinden seçme yaparak düzenlerlerken kullanılan hâkim başlığın trajedi olmadığını da eklemem gerek mutlaka. Arkalarında yazılı belgeler bırakanların –okumuşların– yeni bir hayata uyum sağlarken onlara nispetle daha bir karanlıkta kavga verip hayatta kalmış olanlar kadar zorlu şartlarla karşılaşmadıkları varsayılabilir elbette. Londra'da dil güçlüğüyle boğuşan Komünarlar arasında, İsviçre'dekilere göre daha fazla *querelles des proscrits* (sürgünler arasındaki kavgalar) ve daha yoğun bir tecrit edilmişlik hissi kaydedilmiştir. Ama o güç, hatta çoğunlukla eza verici iş bulma mücadelesi, yoldaşlar arasında kimlerin hayatta kalabildiği sorusu etrafındaki belirsizlik ve bunun yarattığı kafa karışıklığı (ve tabii ölmüş olduğu zannedilen birinin beklenmedik biçimde ortaya çıkıvermesinden duyulan sevinç), sürgünler arasındaki ufak tefek kavga ve rekabetler, bütün bu gündelik kaygı ve hisler her iki grupta da hâkimdi.

Londra

E. P. Thompson'ın 1880'lerde İngiltere'de sosyalist hareketin yeniden canlanmasına ilişkin anlatısında iki etken tayin edici rol oynar: Bir yandan Paris'teki son olaylar, öte yandan toprak meselesi – mesela İrlanda'da toprağın kamulaştırılması ve ortak mera alanlarının küçülmesi. Morris'in İzlanda'daki lav tarlalarına bakışında olduğu gibi, bu iki şey analitik olarak birbirinden ayrı tutulmak yerine gasp edilmiş müştereklerden arta kalmış kalıntılarda –Paris'in enkazında ya da ortak mera alanlarında– örtük olarak bulunan olanaklılık alanı olarak bir araya getirilirler. İsviçre'de sosyalistleri ise bununla bağlantılı ve onun kadar önemli bir kaygı, komünün biçimine, biçim ya da kronotop olarak komüne gösterilen yeni bir dikkat meşgul ediyordu. Başka bir deyişle, her iki

grup da bir yandan Paris Komünü'nün modern bir Avrupa başkentinde yabancılaşmamış emeği tahakkuk ettirişini, bir yandan da ondan geriye kalan tarımsal mirası, müşterekleri kırda olan asi Komün'ü *birlikte düşünme* mesaisi veriyorlardı.

Başta Verlaine, Vermersch, Rimbaud, Vaillant ve Lafargue olmak üzere sayısız Komünarın sığındığı Londra'da Komün her şeyden önce bir toplanma vesilesi, bir sosyalleşme ve örgütlenme aracı sunuyordu. Sosyalistler Newman Caddesi'ndeki, Leo Frankel'in İngiliz sendikacılarla sık sık muhabbet ederken görülebileceği Blue Post gibi, Rose Street Kulübü gibi veya Marylebone Radikal Cemiyeti gibi kulüplerde toplanıyorlardı. Bu son kulübün 1879 tarihli "Komün'ün Kahramanlarıyla Şehitlerine" başlıklı çağrısı çeşitli başka kulüpleri birleştirmenin ya da "federe" hale getirmenin odak noktası olmuştu. Daha önce de, Nisan 1871'de Komün en civcivli zamanındayken yedi bin kadar Londralı işçi Paris'teki yoldaşlarıyla çarpıcı bir dayanışma gösterisinde bulunmuşlar, burjuva basınının endişeli bir edayla "bizim Belleville'imiz" adını verdiği yerden –Clerkenwell Green'den– Hyde Park'a berbat bir havada, bando mızıka eşliğinde ve "Vive la Commune" ve "Yaşasın Evrensel Cumhuriyet!" gibi pankartlar taşıyarak yürümüşlerdi. Komünarlara hitap ettikleri, çok ilginç bir biçimde genel bir enternasyonalizm bağlamında toprak mülkiyeti üzerinde duran metinde onları Evrensel Cumhuriyet adına selamlıyorlardı:

> Komün, yani yerel özyönetim ilanınızı selamlıyoruz ... Ağır savaş tazminatlarını sarayları satarak ve Kraliyet'e ait toprakları milli amaçlarla mülk edinerek tasfiye etme projenizi kesinlikle onaylıyoruz; bizim kendi yurttaşlarımızın henüz sizin asil örneğinizi taklit edecek ölçüde eğitimli olmamasına ise sadece esef edebiliyoruz ... Biz, Londra halkı, sizlerin dünyanın özgürlüğü ve insanlığın yeniden doğuşu uğruna savaştığınıza inanıyor, dolayısıyla derin hayranlık hislerimizi ifade ediyor ... ve size samimi, tavizsiz bir dostluk ve yoldaşlık eli uzatıyoruz.[4]

4. 23 Nisan 1871 tarihli *Reynolds* gazetesinden aktaran Royden Harrison, haz., *The English Defence of the Commune* (Londra: Merlin Press, 1971), s. 153-55.

William Morris için ise Komün –ve Karl Marx'ın ölümünün birinci yıldönümü– 1884 Martında Londra sokaklarında iki-üç bin kişiyle birlikte katıldığı ilk kamusal yürüyüşe vesile olmuş: "Muhtelif pankartların dibinde ve Karl Marx *ile* Komün'ün anısını yâd etmek isteyen çok kötü bir bando mızıka eşliğinde (paltomun düğme iliğine kırmızı bir kurdele takılı vaziyette) ta Tottenham Court Road'dan Highgate Mezarlığı'na kadar ayaklarımı sürüye sürüye yürüdüm."[5] Morris'in Komün'ün yıldönümünde her yıl bir konuşma yapma âdetini başlattığı (bu konuşmaların çoğu kayıptır) bir sonraki Mart ayına gelindiğinde, Komün sadece bir vesile değil, bu konuşmalardan birinde dediği gibi, bir görevdi: Bütün sosyalistlerin Komün'ü "burjuva tarihi denen sıkıcı yalanlar, ikiyüzlü gizlemeler ve yanlış çıkarımlar anaforuna" karşı "hem coşkuyla hem de zekâyla" kutlama gibi bitmeyen bir görevleri vardı.[6] Morris'in bir yanda haz veya kutlamayı, diğer yanda ise görevi bu şekilde birbirinden ayrılmayacak şeyler haline getirmesi son derece tipik tavrıdır. Örnek olarak, kutlama vesilesi olarak ve görev olarak Komün: Bu üçü birlikte o sıralarda neye dayanışma dendiğini anlamayı sağlar – bir olayın koşullarını, saiklerini ve nedenlerini aşan, siyasi deneyimden doğan ve o deneyimi tanımlayan bir dizi pratiktir dayanışma. Ama burada burjuva tarihinin sıkıcı yalanları kadar ona olumlu ama geçip gitmiş bir şey gözüyle bakan gözlemci/kuramcının "bilgeliği"ne de açık bir olayı –mesela kuru kuruya anmak yerine– tam anlamıyla kutlamaya yönelik kesin bir karar da alınmaktadır. "İnsan kutlama yaparken ... [komünarların] yaptıkları taktik hatalar hakkında konuşmak veya kendi sözleriyle eylemlerine 'bir üst kişi' gözüyle tepeden bakmak içinden gelmez." Aktif bir biçimde kutlanan şey de "sınıf tahakkümüne yönelik ilk bilinçli saldırıdır ... halkın kendi

5. Morris, vurgu kendisine ait, aktaran Thompson, *William Morris*, s. 314.

6. William Morris, "Why We Celebrate the Commune of Paris", *Commonweal*, 19 Mart 1887, s. 89.

7. Derginin sunuş yazısı, imzasız ama muhtemelen Morris'e ait, *Commonweal*, 17 Mart 1888.

hayatlarını kontrol etme, üzerinde emek verdikleri toprağı ve yaşamalarını sağlayan emek araçlarını yönetme hakkıdır."[7] 1888'de Londra'daki kutlamalarda yapılan çeşitli konuşmaları aktaran bir yazıda söylendiği gibi, yoldaş Morris "Komün'e başarısızlık demeyi reddetmiştir."[8]

Morris'in büyük ölçüde Komün'ün son dönemindeki sokak savaşları sırasında geçen uzun şiiri "Umudun Yolcuları", 1885'te yayın yönetmenliğini yapmaya başladığı *Commonweal* dergisinde tefrika olarak yayımlanmıştır. Şiirin konusu bu İngiliz dergisinin sayfalarında hiç de yadırgatıcı kaçmıyordu, zira tefrikanın sağında ve solunda artık on beş yıl geride kalmış bu olaya düzenli olarak atıfta bulunulmaktaydı: Komün'de verilen savaşa ve son günlerine dair kişisel anılar; dekoratif sanatçı ve Sanatlar ve Zanaatlar Sergisi Derneği'nin ilk başkanı Walter Crane tarafından çizilmiş ve kutlamaların finansmanında kullanılmak üzere satışa çıkarılan "Vive la Commune" adlı bir karikatür;[9] Eleanor Marx Aveling'in Lissagaray'nin *Histoire de la Commune de Paris de 1871* (1871 Paris Komünü Tarihi) adlı eserinden İngilizceye yaptığı çeviri hakkında bir tanıtım yazısı; *Journal Officiel*'in yayın yönetmenliğini yapmış ve o tarihten beri de Marx'la ittifak kurmuş olan, Komün'ün Eğitim Komitesi üyesi Edouard Vaillant'ın Komün hakkında bir makalesi; Paul Lafargue'ın Paris polisi hakkındaki yazıları; Eugène Pottier'nin şiirlerinden Laura Lafargue'ın yaptığı çeviriler. Okurlar, Eleanor Marx Aveling'in düzenli olarak yazdığı "Devrimci Enternasyonal Hareketinden Haberler" sütunundan Paris'te Louise Michel'in annesinin cenazesine binlerce insan katıldığı halde hükümetin engellemesi yüzünden kızının katılamadığını ve *Le Cri du peuple* dergisinin bürosuna polisin tekrar tekrar düzenlediği baskınları öğreniyorlardı. Her yılki Mart sayıları, Dundee, Edinburgh, Dublin, Norwich, Birmingham, Nottingham,

8. *A.g.y.*

9. Fransız anarşist Félix Fénéon, 1897'de kendi yayınevi olan *La revue blahche* tarafından yayımlanan *Enquête sur la Commune*'de Crane'in bazı gravürlerine yer verecekti.

Londra ve başka yerlerde düzenlenen "kutlamalar"a dair haberler ve duyurularla dolu oluyordu. Mesela 1885 Martında Nottingham'daki kutlama şunları içeriyormuş: bir çay daveti, belirtilmemiş bir "eğlence", Fransızca ve İngilizce yapılan konuşmalar ve gecenin birine kadar süren dans. Aynı yıl Dublin'deki kutlamaya İngilizler, Galliler, İskoçlar, İrlandalılar, Fransızlar, Ruslar ve Amerikalılar katılmış ve Londralı yoldaşlardan gelen telgraf yüksek sesle okunup büyük alkış almış. Londra'daki 1886 kutlamasında Komün'e destek veren bir metin önce İngilizce, sonra da Fransızca, Almanca ve İtalyanca yüksek sesle okunduğunda enternasyonalist bir konjonktürü sürdürme ve oradan yola çıkma yolunda bilinçli ve yoğunlaşmış bir girişim olduğundan bahsedebileceğimizi seziyoruz. Sadece katılımcıların çokdilli kökenlerine gösterilen özende değil, konuşmacıların Versay tarafından uygulanan şiddeti Londra ve İrlanda'da devletin –özellikle Trafalgar Meydanı'ndaki Kanlı Pazar'dan sonra– yakın tarihlerde uyguladığı şiddetle ilişkilendiren anlamlı bir *karşılaştırma* çerçevesi yaratma girişimlerinde de enternasyonalist bir şevk görülebiliyor burada da. Örtük veya açık sekterliğin de bir kenara koyulabildiği vesileler de eksik değildi: Özellikle de tıka basa insan dolu Londra kutlamalarında "her renk, kanaat ve milliyetten sosyalistler" bir araya gelebiliyor, anarşist Charlotte Wilson ile Eleanor Marx Aveling peş peşe konuşma yapabiliyordu.[10]

Morris, Pyotr Kropotkin'le işte bu Mart kutlamalarından birinde, 1886'da South Place'te düzenleneninde tanışmıştır. İleriki yıllarda her yıl düzenlenen Londra kutlamalarında tıpkı Morris gibi düzenli olarak konuşma yapacak olan Kropotkin'in Komün anmalarıyla ve Komün'ün anısı üzerinde verilen savaşla bağlantılı zengin ve uzun bir deneyimi vardı zaten. Komün'ün 1872'deki birinci yıldönümünde Cenevre'deydi –batıya yaptığı ilk ziyaretti bu– ve sonradan arkadaş olup birlikte çalışacağı, Favre'ın onları adi hırsızlar ve vandallar olarak niteleyen genelgesi yüzünden bü-

10. *Commonweal*, 24 Mart 1888.

tün Avrupa'da damgalanmış haldeki Komün mültecilerinin oraya gelişine tanıklık etmişti. (Favre siyasi mülteci statüsü elde etmesinler diye Komünarları kundakçılık, yağmacılık, hırsızlık gibi adi suçlarla itham etmişti.) "Peki çaldıkları paralarla lüks içinde mi yaşıyorlardı? Hayır, iş arıyorlardı."[11] Dört yıl sonra Rusya'da hapsedilecek olan Kropotkin gün boyu duvara kimse engellemeden tıp tıp vurabileceği yeni bir hapishaneye geçtiği zaman çok sevinmiş; bu hapishanede bitişik hücredeki genç komşusuna Komün'ün hikâyesini baştan sona anlatacak bir sistem geliştirmiş. Ama tıp tıplar koca bir hafta devam etmiş tabii.[12] İki yıl sonra, yani 1878'de hapishaneden kaçmasının ardından Parislilerin kendisinin yapmaya cüret edebildikleri ilk anma vesilesiyle Paris'e gitmişti. Kropotkin anılarında bu anmaya sadece iki yüz kişinin katıldığını söyler – iki yıl sonra, genel af ilanının ardından, bu sayı binleri geçmiştir.

Kropotkin'in Londra kutlamasında Fransızca yaptığı konuşmayı *Commonweal* şöyle özetlemiş:

> Komün az şey yaptı, ama yaptığı o az şey bile dünyaya büyük bir fikir fırlatmasına yetti; bu fikir de işçi sınıfının bir Komün aracılığıyla yönetimi üstlenebileceğiydi – devletin yukarıdan değil aşağıdan gelmesi gerektiği ... doğada özel mülkiyet hakları diye bir şey olmadığı fikriydi.[13]

Kropotkin'i "aşağıdan" bile gelse herhangi bir devletten yanaymış gibi gösteren bir çevirinin sağlıklı olup olmadığını sorgulayabiliriz. Ama aşağıdan gelen bir devlet tam olarak devlet sayılamıyordur belki de. İşçilerin "bir komün aracılığıyla", yani bizatihi Devlet'in sökülmesi demek olan bir biçim aracılığıyla yönetimi üstlenmesine devlet denebilir miydi ki? Bu tam da Paris Komünü'

11. "The Celebration of the Commune", *Commonweal*, 1 Nisan 1886, s. 31.
12. Kropotkin, *Memoirs*, s. 364.
13. "The Celebration of the Commune", *a.g.y.*
14. Engels, 1875 Martında August Bebel'e yazdığı mektupta bu kanaatte imiş gibidir. Kapitalizmden komünizme geçişin alacağı siyasi formu adlandırmak için "devlet" kelimesinin yerine, Fransızcadaki "commune" kelimesinin karşılığı ola-

nün kendi siyasi pratikleri, kendi işleyen varoluşu yoluyla nihai olarak aştığı düşünülen sorundu.[14] Ama devrim-sonrası bir toplu-ma geçişte komünün, daha doğrusu *komünler federasyonunun* ne tip bir idari yapıya bürünebileceği meselesi 1877 ile 1881 arasında Cenevre'de geçirdiği dört yıl boyunca Kropotkin ile diğer siyasi mülteciler arasındaki tartışmaları meşgul etmeyi ve hararetlendir-meyi sürdürmüştü.

İsviçre

Kanlı Hafta'nın sonrasında dillerinin ortaklığı ve İsviçre'nin si-yasi sığınmacılara açık olma konusundaki ününün cazibesiyle Lo-zan ve Cenevre'ye dikkate değer sayıda mülteci gelmişti. Ama kı-sa bir süre içinde "ceplerinde para ellerinde bavul olmayan sos-yalist derbederler takımı"nın[15] birçok üyesi, İsviçre'nin geçmiş-teki mültecilerin tersine kendilerini pek de "hoş bulmadıklarını" anlamıştı; zira olsa olsa toplumsal ilişkiler konusundaki hiçbir yankısı, hele İsviçreliler için üzerinde hiçbir yankısı ve etkisi ol-mayacak salt siyasi (ve milli) dönüşümleri savunan, genellikle burjuva, hatta zengin cumhuriyetçilerdi eski mülteciler. Oysa bu yeni kafile çoğunlukla yoksullaşmış ve mevcut küçük iş piyasası için rekabete giren işçiler, daha da beteri özel mülkiyete ve kapi-talizmin temellerine saldıran, milli hudutlarla sınırlı olmayan, bu yüzden de İsviçre'nin içişlerini de karıştırabilecek bir devrimin savunucularıydılar. Fransa'da olduğu gibi burada da "Komün" lafı korku uyandırıyordu. Tıpkı Fransa'da daha sonra, 1870'lerde do-ğal nedenlerle ölen asilerin mezar taşlarına "Komün" kelimesinin

---

rak gördüğü "eski Almancadaki o kusursuz *Gemeinwesen* kelimesi"ni kullanma-yı önerir. (*Gemeinschaft* "cemaat", *Gemeinde* ise belediye olarak çevrilecektir – Komün olayının bugünde var ettiği şeye, yani kelimenin tam anlamıyla bir devlet değil de "müşterek olarak var olan şey" olan bir devlete ancak o eski *Gemein-wesen* kelimesi yaklaşabilmektedir.)

15. Gustave Lefrançais, "Dix années de proscription en Suisse (1871-1880)", Lefrançais ve Arthur Arnould, *Souvenirs de deux Communards refugiés à Genève* 1871-1873 içinde (Cenevre: Edition Collège du Travail, 1987), s. 53.

yazılmasının hükümet tarafından yasaklanması gibi, Cenevreli otoriteler de Gustave Lefrançais'den, çıkarmaya başladığı dergiden *La Commune* başlığını çıkarıp daha yumuşak *Revue Socialiste* altbaşlığını kullanmasını talep etmişler. Napoléon Gaillard, Carouge'da "Buvette de la Commune" adında bir mekân, Komün' le ilgili ve "Les derniers jours de la Commune" (Komünün Son Günleri) gibi önemli bir kısmı kendi oğlu tarafından yapılan resim ve çizimleri sergileyen bir galeri işlevi de gören bir kafe açmıştı. Fransız basınında kafe ile ilgili dehşetengiz yazılar çıkınca, Gaillard, İsviçrelilerin kafenin girişinin üzerinde asılı duran dev kızıl bayrağa duydukları husumeti yatıştırmak için bayrağın ortasına küçük beyaz bir haç dikti. Ama bu da işlerini bozdu ve kafe kısa bir süre içinde kapandı, Gaillard da tekrar ayakkabıcılık mesleğine dönüp yolun biraz daha ilerisinde bir dükkân açtı. 1880 tarihli bir gazetede hakkında çıkan bir profil yazısı Gaillard'ın Cenevre'de ün salmasına yol açan çeşitli eksantrikliklerini ayrıntılı olarak anlatır ki bunlardan biri de güzel yatağını Marat ve Danton'un elle yapılmış büstleriyle süslemesidir. İmparatorluğun son yıllarındaki kulüp toplantılarında tutulan bir hatipken giydiği Frigyalı başlığıyla tanınırken, şimdi soğuk havada bile oğluyla birlikte dışarıya başına hiçbir şey geçirmeden çıkmasıyla tanınıyordu. Bazı müşahitler baba oğulun şapkalarını Cenevre'nin rüzgârlı köprülerinde sık sık Rhône nehrine kaptırdıklarını söyleseler de Gaillard bir yemin ettiklerini söylüyordu: Komün tanınana, onunla hesaplaşılana kadar şapkasız gezeceklerdi. Gaillard'ın ayakkabı dükkânının vitrininde,

> ... zengin çeşitlilikte ve alışılmadık ayakkabıların hemen yanında kusursuz rasyonel ayakkabı hakkında *Gaillard père, artiste chaussurier* imzalı bir broşür görülebiliyor. Gerçekten de bir sanatçı o, ilkelerine aykırı bir ayakkabı yapmaktansa kollarını bağlayıp dikilmeyi tercih edecek biri. İsteseydi Cenevre'de çok para kazanabilirdi ama insanların zevklerini hor gören ve onları kendi fikirlerine uygun ayakkabılar giymeye zorlayan sistemiyle sonunda bütün ciddi müşterilerini kaybetti...[16]

Burada da Fransızca konuşuluyor olmasının verdiği rahatlık, birçok mülteci için, Cenevre'nin ticari ve sınai anlamda bu yabancı, fazladan işçileri de massedebilecek kapasitesinin olmayışıyla bozuluyordu. Herkesin öldü zannettiği Jean-Louis Pindy çok zor koşullarda hayranlık verici bir beceriklilik ve çokyönlülük göstermişti. Paris'te bir yılı aşkın bir süre saklanmayı başarmış; Versaylılar, şehrin farklı yerlerinde Pindy sanarak en az üç kişiyi vurmuştu. Lozan'da kendisini saklayan ve kaçmasına yardım eden cesur genç terziyle evlenmişti. Saklanarak geçirdiği yıl içinde mobilyacılığı bırakıp kuyumcu olmuştu ve gayet ustaca karmaşık tasarımlar yapıyordu. Ama Lozan'da kuyumculara ihtiyaç yoktu, o da bir süre doğramacılık yaparak geçindi. Bu iş de sarpa sarınca çift Neuchâtel'e taşındı ve Pindy burada da yeni bir meslek öğrenip *guillocheur*, yani saat süslemecisi oldu, "gündüzlerini harıl harıl yanan sobasının başında işini yaparak, gecelerini de kendini tutkuyla propaganda çalışmalarına adayarak geçiriyordu".[17] Benoît Malon İsviçre'de geçimini sepet örerek kazanıyordu. "Cüzi bir kiraya şehir dışında, bir tepenin yamacında küçük, açık bir baraka tutmuştu, gündüzleri çalışırken bu tepeden muazzam bir Neuchâtel gölü manzarasının tadını çıkarıyordu. Akşamları ise birçok mektup, Komün hakkında bir kitap ve işçi gazeteleri için kısa makaleler yazıyordu, yani yazar olmuştu."[18] Zaten yazar olan ve geceleri Komün hakkında yazdığı iki inceleme üzerinde çalışan Arthur Arnould gündüzleri pazarda karısıyla birlikte tavuk satmaya başlamıştı; İngiltere'de yaşayan Jules Vallès'ye yazdığı bir mektupta bu işin avantajının işler iyi gitmezse insanın kendi sat-

16. L'Homme-sans-masque, "Profils de l'exil", *L'Estafette*, 14 Temmuz 1880. Bu Gaillard portresinin isimsiz yazarı Gaillard'ın kendi oğlunun sanatsal yeteneğine duyduğu büyük itikatı paylaşmıyormuş gibi görünüyor: "Karakalem eskizler, illüstrasyonlar ve yağlıboya resimler yapan oğlu başka birçok benzeri gibi yeteneksiz bir hevesliden ibaret – ama bu babasının gayet ciddi bir biçimde onun ileride ikinci Raphael olacağını ilan etmesini engellemiyor. Oğul Gaillard Cenevre'deki Société des Beaux-Arts'daki bir sergide Rochefort'un bir portresini sergilemişti ama resmin modeli bu portreden hiç mi hiç memnun kalmamıştı."

17. Kropotkin, *Memoirs*, s. 393. 18. *A.g.y.*, s. 284.

tığı malı kelimenin tam anlamıyla yiyebilecek olması olduğunu söyler. İsviçre'deyken o da Komün hakkında sık sık alıntı yaptığımız kitaplar yazmış olan Gustave Lefrançais ise sürgünde aylar geçirmesine rağmen hâlâ, Mayıs ayında sokak çarpışmaları sırasında gözden kaybettiği "kulüp günlerinden eski arkadaşı" Louis-Alfred Briosne'a ne olduğunu bilememekten rahatsızdır, kafası hep bununla meşguldür:

> Zavallı Briosne! O korkunç, kanlı çatışmada ne oldu ki acaba ona? Nisan seçimlerinden sonra görmedim hiç, o sırada da oluk oluk kan tükürüyordu. Bu korkunç hastalıktan mı öldü yoksa kurşun yiyip de mi düştü? Kimse benden fazla bir şey bilmiyor; bir mucize eseri hâlâ sağsa ve ortak düşmanlarımızdan kaçmışsa başına iş gelir korkusuyla Paris'ten de haber sorduramıyorum ...[19]

Bütün bu mültecilerin bir yandan iş bulup geçinme mücadelesi verirken ve ailelerini yanlarına almaya çalışırken, bir yandan da Paris'te olanlara dair kişisel deneyimlerini yazma ve bu olanların analizini yapma zorunluluğu hissetmeleri, Komün'ün hatırası üzerinde verilen ve daha Kanlı Hafta tam bitmeden kızışmaya başlayan savaşın ne denli keskin biçimde farkında olduklarını gösteriyor. Michelle Coghlan Paris Komünü'nün Amerika'nın kültürel hafızasında nasıl devam ettirildiğine ilişkin çalışmasında, Komünarların katledilmesinin Amerikan basınında sıcağı sıcağına haberleştirilmesi sırasında başvurulan başat anekdotu analiz eder. Yüzlerce gazete ve *Harper's Weekly* gibi dergiler yazılarına *Le Figaro*'nun 3 Haziran 1871 tarihinden aynen kopyalanan bir hikâyeyle, "affedilen çocuk" hikâyesiyle başlamayı tercih ederler. Kurşuna dizilmek üzere olan genç bir Komünar oğlan yetkili subaydan saatini arkadaşına geri vermek için izin ister ve geri dönme sözü verir. İzin verilir, oğlan bir koşu gider, on dakika sonra gelip yüzünü duvara dönerek kurşuna dizme ekibinin karşısındaki ye-

19. Lefrançais, *Souvenirs de deux communards*, s. 67-68. Briosne gerçekten de Versaylıların onca baskısına rağmen hayatta kalmış ama iki yıl sonra veremden ölmüş.

rini alır. Yüzbaşı ateş emrini bir türlü veremez, eliyle oğlanı oradan uzaklaştırır. Coghlan bu hikâyenin Amerikan kamuoyunda yargısız infazlara ve Komün'ün son günlerindeki katliama dair bir "karşı-bellek" yarattığını ileri sürer. Morris'in tabiriyle "kazananların yaptığı, modern toplumda bir eşi daha olmayan kan ve zulüm kıyamı",[20] Amerikan basınında oğlanın özel mülke gösterdiği saygı ve yüzbaşının çocuğun doğuştan gelen asaleti karşısında vur emrini veremeyişi gibi okurların hoşuna gidecek öğelerden oluşturulmuş bir uzlaşma ve bağışlama hikâyesi olarak sunulur.[21] Kropotkin'in anıları, aynı esnada, saatle çocuğun hikâyesinin Jura yamaçlarında da aynen anlatılmakta olduğunu, sadece sonunun farklı olduğunu gösterir: "On beş dakika kadar sonra oğlan geri dönüp duvar dibindeki cesetlerin ortasındaki yerine geçerek 'hazırım' demiş. Genç ömrü on iki kurşunla sona ermiş."[22]

Kropotkin, Versay ordusunun yaptığı bu tür dehşet verici eylemleri duydukça ümitsizliğe kapıldığını anlatır:

> Daha sonra bütün bu dehşetleri yaşamış mağluplarda, insanın Malon'da, aslında Cenevre'de tanıştığım bütün Komün mültecilerinde gördüğüm ve Louise Michel, Lefrançais, Élisée Reclus ve başka arkadaşlarda hala görmeye devam ettiğim o nefret yokluğuyla, fikirlerin en sonunda zafer kazanacağına duydukları güvenle, geleceğe yönelmiş sakin ama hüzünlü bakışla ve geçmişin kabuslarını unutmaya hazır olma durumuyla karşılaşmasaydım bu ümitsizlikten kurtulamazdım.[23]

Kropotkin'in bu duygulandırıcı saptaması birkaç yıl sonra romancı Lucien Descaves tarafından yankılanır. Descaves aftan sonra Paris'e dönüşlerinde Lefrançais ve Kropotkin'in bahsettiği mültecilerin çoğu ile arkadaşlık kurmuş olduğu, bu insanların İsviçre'deki hayatlarını *Philémon, vieux de la vieille* romanında (bu arada romanın kapağında Gaillard'ın "Buvette de la Commune"ünün

20. Morris, "Why We Celebrate the Commune of Paris", s. 90.

21. Bkz. J. Michelle Coghlan, "Revolution's Afterlife: The Paris Commune in American Cultural Memory, 1871-1933", Princeton Üniversitesi doktora tezi, Kasım 2011, s. 34-37.

22. Kropotkin, *Memoirs*, s. 285. 23. *A.g.y.*, s. 285

oğlu tarafından yapılmış bir resmi vardır) hikâye ettiği için onun sözlerini de aktarmak istiyorum:

> Benden sık sık şaşırarak olmasa da merakla, 18 Mart - 28 Mayıs 1871 arasında Komün diye adlandırılan ayaklanma hareketine silahlanarak katılmış insanlara sürekli bağlı kalmamı, mazur göstermemi demeyelim de açıklamamı istiyorlar... Daha önce de söyledim, ben onları savundum ve haklarında "af" ilan ettim çünkü benim yaşlılık günlerinde, evlatlıktan reddedildikleri ihtiyarlıklarında tanıdığım bütün bu insanlar dürüst, samimi, menfaat peşinde koşmayan, vicdanı rahat insanlardı. Yargısız infazla vurulan bütün asiler, barikatlarda öldürülenler, haset veya kişisel hırs gibi hislerin hiç bulaşmadığı isyanları yüzünden on yıldır menfada yaşayan bütün sürgünler hakkında da aynı sonuca vardım.[24]

Anarşist Komünizm

Devrimci yönetimin alması gereken biçimle ilgili tartışmada tayin edici an 1876 Martında Lozan'da düzenlenen Komün anmasında yaşandı. Tartışma iki sürgün Komünar, coğrafyacı Élisée Reclus ile ihtiyar Gustave Lefrançais arasındaydı. Lefrançais Lozan demiryollarında yük indirme-yükleme bölümünde birkaç yıl çalıştıktan sonra Reclus'nün sekreteri oldu ve Reclus'nün çok ciltli devasa *Nouvelle Géographie universelle* kitabı üzerinde çalışmak üzere bir araya getirdiği, gittikçe büyüyen haritacılar, muhabirler, dizgiciler ve coğrafya araştırmacısı ağının bir parçası haline geldi. Ele alınan konu devrim-sonrası toplumun yapısı, daha doğrusu böyle bir topluma geçiş süreciydi. Lefrançais yerel komün düzeyinde de daha önemlisi komünler federasyonu düzeyinde de ulaşım ve iletişim gibi büyük ölçekli kamu hizmetlerini düzenleyip işletebilmek için belli bir ölçüde idari yapı dayatmak gerekeceğini savundu. Reclus ise kendi kendini özgürleştirme süreci içinde olan bir topluma herhangi bir türden bir yapı dayatmanın çelişki

24. Lucien Descaves, *Souvenirs d'un ours* (Paris: Les Editions de Paris, 1946), s. 178.

olduğunu ve sonuçta bunun başlangıç aşamasındaki yeni bir devlet oluşumuna kadar gideceğini iddia etti. Yerel komünlerin aralarında bir federasyon kurmaları gerektiği konusunda ikisi de hemfikir olmakla beraber Reclus komünler arasındaki hiçbir bağın dışarıdan dayatılmaması, özgürce seçilmesi gerektiğini savunuyordu. (Bu arada, bu iki Komünarın tartışmada aldıkları konumlar, her ikisinin de ayaklanmada oynadığı rolleri yansıtıyor olabilir. Reclus Komün'de oynadığı rolü daha sonraları "resmen namevcut" olarak tanımlamıştı ki burada vurgu "resmen" kelimesi üzerindeydi: Ulusal Muhafızların sade bir üyesi olarak kendini "muhariplerle mağluplardan oluşan isimsiz kalabalığın" ortasında bulmuştu.[25] Lefrançais ise Komün'ün seçilmiş bir üyesi sıfatıyla zamanının çoğunu Hôtel de Ville'de geçirmişti.) Bizim amaçlarımız bakımından bu tartışmada ilginç olan şey, sonraları "anarşist komünizm" adı verilecek olan ve 1870'lerin sonları ile 1880'lerin başlarında Cenevre'deki –Reclus, Kropotkin, Cafiero, Malatesta ve Lefrançais gibi– bir grup militan tarafından kolektif olarak geliştirilip inceltilecek bir siyasi konumun ilk taslaklarını görüyor olmamızdır.

George Woodcock, yazdığı Kropotkin biyografisinde 1870'lerin sonlarında "anarşist komünizm"in ortaya çıkışının kesinlikle kolektif bir icat olduğunun altını çizer ve bu icadı büyük ölçüde "İsviçre'ye Paris Komünü'nden, çoğu 1848'de ve sonrasında çeşitli komünist ve ütopyacı gruplarla bağlantılı mültecilerin gelmesine" bağlar. [26] Aslında "anarşist komünizm" terimi ilk kez, o da 1871 olaylarından, ama Paris'teki değil Lyons'daki olaylardan kaçan bir Fransız işçi ve siyasi mülteci olan François Dumartheray tarafından kullanılmıştır. Savoy'daki en yoksul köylü ailelerinden birinde doğan ve çok üstünkörü bir eğitim gören Dumartheray, Kropotkin'in sözleriyle, "zamanın sosyalist literatürünün en iyi

25. Reclus, *La Revue blanche, 1871: Enquête sur la Commune*, s. 78. "Paris Komünü'nde bir tüfek alıp saflara katılmıştı." Kropotkin, *Memoirs*, s. 392.

26. Woodcock ve Avakumovic, *The Anarchist Prince*, s. 316.

eleştirmenlerindendi ... sırf güzel sözlere ya da sözde-bilime asla pabuç bırakmıyordu".[27] Kropotkin ile Dumartheray bir diğer arkadaşlarıyla birlikte ve nihai olarak Reclus'nün mali desteğiyle Jura'daki anarşist dergilerin en çok satılanı olan ve birçok bakımdan William Morris'in *Commonweal* dergisine benzeyen *Le Révolté*'yi çıkartmışlardır. Ama Dumartheray anarşist komünizmi savunduğu risalesi *Aux Travailleurs manuels, partisans de l'action politique*'i (Siyasi Eylemi Savunan Kol İşçileri İçin) yayımladığında Kropotkin daha İsviçre'ye gelmemişti. Dobra ve genellikle mizahi bir tınısı olan risalede işçiler her türlü seçim, siyasi parti ve herhangi bir şekliyle parlamenter siyasete katılmaktan uzak durmaya teşvik ediliyordu, çünkü "Mayıs 1871 toplumun iki kampa bölündüğünü kanıtladı: dolu göbekler ile boş olanları, soyanlar ile soyulanlar". Risale ücretli işin tamamen sona erdirilmesi, bunun yerine herkesin, herkesin ihtiyaçlarını karşılamak için çalışması çağrısında bulunuyordu. "Özel mülkiyet ve baba otoritesi olduğu sürece, özgürlük olmayacaktır." Komün, Marx'ı olduğu gibi Dumartheray'yi de halihazırdaki devlet mekanizmasının kendi ilgasında olası hiçbir işe yaramayacağı sonucuna ulaştırmıştı: "Devleti ortadan kaldırmak için onun bir parçası olmak gerek deniyor sık sık, sanki Kilise'yi ortadan kaldırmak için insanın papaz veya piskopos olması gerekirmiş gibi."[28]

Jura Konfederasyonu'nun 1880 Kongresi'nde Reclus, Kropotkin ve diğerleri tarafından alenen benimsenen anarşist komünizm ile Proudhon ve Bakunin'le birlikte anılan "kolektivist" anarşizm arasındaki başlıca ayrım, anarşist komünizmin değişim/mübadele değerinin tamamen ortadan kaldırılmasını devrim sürecinin ana motoru haline getirmesiydi. Kolektivist anarşizmde üretim araçları ve kaynaklarının yasal sahipliğini elinde tutan, sahibinin işçiler olduğu ve kendi kendini yöneten "kolektivitelerin" oluştur-

27. Kropotkin, *Memoirs*, s. 419.

28. François Dumartheray, *Aux travailleurs manuels, partisans de l'action politique* (Cenevre: 1876); 16 sayfalık bu risaleye şu linkten ulaşılabiliyor: cedias bibli.org/opac/index.php?lvl=notice_display&id=14219.

duğu bir ağ içerisinde bir mübadele ekonomisi hâlâ yürürlüktedir. Başka bir deyişle, kolektivist anarşizm hem piyasayı hem de parayı elde tutmuştur. Ayrıca –ki iki grup arasındaki en büyük yarılma da bu noktanın sonucuydu– kolektivist anarşizm gıdanın ve diğer malların paylaşımını her bireyin yaptığı emek katkısına bağımlı hale getirerek ücret sistemini de korumuş oluyordu. Emeğin kolektif ürünlerine ulaşma imkânı, icra edilen emek miktarıyla doğru orantılıydı ki bu da, nereden bakılırsa bakılsın, ücret sisteminin devam ettirilmesi demekti. Anarşist komünizm ise, her türlü alım-satıma derhal son vermeyi –ticareti bütünüyle ortadan kaldırmayı– kendi savunduğu devrim sürecinin içeriğinin ta kendisi haline getiriyordu. Yerel komünler bütün zorunlu kamulaştırmaları gerçekleştirdikten sonra, bütün malların özgürce paylaşılması hemen başlayacak; henüz cazip bir iş bulamamış (ve muhtemelen asla da bulamayacak) olanlar da bu paylaşıma dahil olacaktı. Her türlü kıtlık tehdidi de üretimin artık ticaret ve özel mülk temelinde örgütlenmemesiyle birlikte savuşturulmuş olacaktı. Devrim aralarında gevşek bir federasyon ilişkisi olan bağımsız komünleri sıkı bir ağ halinde örgütleyerek toplumu siyasi bakımdan dönüştürmekle kalmayacak, üretim, mübadele ve tüketim açılarından da dönüştürecek: Kropotkin'in diyeceği gibi, salt ortaklaşmacı (*communalist*) olmakla kalmayıp komünist olacaktı.

Bu fikirlerin, dünya piyasasını zengin sınıflara işe yaramaz, geri kalana da tapon mallar sunan arkaik bir aygıt olarak gören ve *Hiçbir Yerden Haberler* romanında tezgâhtarları her şeyi bedava vermekten keyif alan sevimli çocuklar haline getirmiş olan Morris'in de hoşuna gidecek fikirler olduğunu görmek kolaydır. Londra'da Morris de Edward Bellamy'nin kolektivist ütopyası *Geçmişe Bakış* hakkında yazdığı eleştiride kolektivizme, benzer ama daha da sert bir saldırıda bulunmuştur. Bellamy'nin devlet sosyalizmi, Morris'e göre, orta sınıf korporatist profesyonalizmini (sanki bu profesyonalizm, onun bilinci ve kültürü bizatihi sınıf eşitsizliğinin ürünü değilmiş gibi) sınıf eşitsizliğinin bütün kalıntılarından arındırıp herkes için bir refah standardı konumuna yan-

sıtmayla yönelik imkânsız bir girişimi temsil ediyordu. Bellamy'nin devlet güdümündeki ütopyası ile kolektivist anarşistlerin ütopyasının ortak yanı, hem kaynakların hem de tüketim mallarının paylaşımının merkezi bir denetime tabi tutulması gereğine duydukları inançtı.

"Anarşist komünizm" diye bir şeyin gelişimiyle ve –ne kadar gevşek bir biçimde olursa olsun, hatta kimi örneklerde bu etiketi benimsemeler bile– onunla bağlantılandırılan düşünürlerle ilgilenmemin nedeni, bu kişilerin bugün bizler için dolaysız etkileri olan son derece üretken bir teorik terkibin parçası olmaları. Komün'den hemen sonraki dönemin siyasetine ilişkin algımıza, Marx/Bakunin yarılmasının draması ve ince ayrıntıları hükmetmiş; bu da bir yanda siyasi tahakküm üzerindeki anarşik vurgu ile öbür yandan ekonomik sömürü üzerindeki Marksist vurgu arasında –bugün hâlâ buruk ve bezdirici biçimde yeniden sahneye konan– çoğunlukla indirgemeci ve abartılı bir karşıtlık kurulmasına yol açmıştır. Halbuki, bir örnek vermek gerekirse, bir Élisée Reclus'nün, Bakunin'e yakın olmasına ve cenazesinde konuşma yapanlardan biri de o olmasına rağmen (hatta Bakunin'in Paris Komünü hakkındaki kısa yazısını ölümünden sonra bizzat Reclus yayınlatmıştır) Marx/Bakunin yarılmasıyla hiç mi hiç ilgilenmemiş olması dikkate değer. Biz de Reclus'nün izinden gidip dikkatimizi bu rekabetten uzaklaştırdığımızda, bu yarılmanın bir tarafında yer alan ve hepsi de burjuva devletinin 1871'de zafer kazanmış aşırı merkezileştirilişi ve yağmacılığı ortasında yaşamaya çalışan insanların ortak noktalarını algılamaya başlarız. Devlete de parti siyasetine de, millete de piyasaya da pek ya da hiç yer bırakmayan bir insan hayatı anlayışını hepsi paylaşıyorlardı sözgelimi. Komün'den eşitliğin bireyciliği –engellemek yerine– teşvik ettiği fikrini ve deneyimini edinmişlerdi. Bir başka ortak yanları da umudu ekonomik determinizme tabi kılmak istememeleriydi. O yüzden ben de teorik argümanları inceltmekle veya teorik hataları düzeltmekle değil tam tersiyle ilgileneceğim. Bana kalırsa Komün-sonrası dönem, tıpkı bizim dönemimiz gibi, büyük bir teorik

saflık dönemi değildi. William Morris de böyle bir saflığa ulaşma takıntısının sık sık sosyalist insanlar yaratma görevine köstek olduğunu düşünen tek kişi sayılmazdı.

Bu ve bir sonraki bölümde ilgileneceğimiz, George Bernard Shaw'un "o sıralarda çok karışık bir kafile"[29] diye tarif ettiği o dönem insanlarının yaptıkları bazı kendini siyasi olarak tanımlama girişimlerini ele alalım. Bazen kendisinin "Marksist olmadığını" söyleyen Marx, birçok kişinin dikkat çektiği gibi, en anarşizan veya komüncü halini Komün hakkında yazarken sergilemiştir. *Fransa'da İç Savaş*'ın taslaklarından birinde "o her yeri kaplayan karmaşık askeri, bürokratik, dini ve adli organlarıyla yaşayan sivil toplumu bir boa yılanı gibi kapana sıkıştıran merkezi devlet mekanizması" adını verdiği şeye karşı yürütülen savaş, Marx'a göre, 1871'in yegâne mücadelesi ve kazanımıydı.[30] Komün, devlet hakkındaki eleştirisini o denli yeniden canlandırmıştı ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Komünist Manifesto*'nun önsözünü gözden geçirme gereği hissetmişti; 1848 versiyonunda "devlet tarafından ... merkezileştirilmeye" dayalı olan "devrimci önlemler"in artık aleyhindeydi:

> Paris Komünü'nün, proletaryanın ilk kez olarak iktidarı ele geçirdiği iki aylık varoluşu sırasında elde edilen pratik bilgi ışığında bakıldığında ... bu program miadını doldurmuştur bir bakıma. Paris Komünü her şeyden önce "işçi sınıfının hazır bekleyen devlet mekanizmasına el koyup onu kendi amaçları için kullanamayacağını" öğretmiştir.[31]

George Bernard Shaw'a göre "genel kanaatin hilafına Karl Marx'tan yana"[32] olan William Morris bir noktada "sosyalist" terimini bırakıp başka hiçbir sıfat eklenmemiş "komünist" terimini benim-

29. George Bernard Shaw, "Morris As I Knew Him", *William Morris* içinde, haz. May Morris, s. xi.

30. Karl Marx, "The First Draft", Marx ve Engels, *Writings on the Paris Commune* içinde, s. 148.

31. Karl Marx, 1872 Tarihli Almanca Basıma Önsöz, *The Communist Manifesto*, haz. D. Ryzanoff (New York: Russell and Russell, 1963), s. 260.

32. Shaw, "Morris As I Knew Him", s. ix.

semeye başlamıştır: "Kendime Komünist dediğimi ve bu lafa başka herhangi bir kelime ekleyerek şerh düşmek gibi bir isteğim olmadığını söyleyerek başlayacağım söze."[33] "Temel terimin etimolojik olarak, tarihsel olarak, sanatsal olarak Komünist olduğunu biliyordu," der Shaw Morris hakkında, "kendini rahat hissettiği tek kelime de buydu".[34] Ama Morris'in başına buyruk komünizmi anarşistlerle son derece yakın ilişkilerini muhafaza etmeyi de içeriyordu. Élisée Reclus ile fiilen sık sık temas kurup kurmadığı belirsizdir ama en azından bir kere buluştuklarını biliyoruz; May Morris, Morris'in sosyalist "The Tables Turned or Nupkins Awakened" piyesinin 1887 Eylülündeki beş-altı temsilinden birinde Kropotkin'le birlikte Reclus'nün de olduğunu kaydediyor: "Büyük coğrafyacı babamın bonhomie'sini ve sade tarzını keyifle seyrediyordu."[35] Ama Morris'in Kropotkin 1886'dan sonra sürgününü Londra'da geçirmeyi tercih eden Kropotkin'i en sevdiği arkadaşlarından biri saydığı kesindir. Yine Shaw, Kropotkin ve diğer anarşistlerle kurduğu ilişkilerin Morris'in kendine özgü ve nefis özgürlükçü komünizmi anlayışı üzerindeki etkilerine dair güzel bir değerlendirme yapar: "Herhangi bir şekilde Anarşizmi tasvip etmese de özgürlük iştahının Komünizmin pozitif yanıyla nasıl uzlaştırılabileceğini bulmaya sahiden can atıyordu."[36] Morris anarşizmi herhangi bir şekilde tasvip etmemiş olabilir, ama sözgelimi Kropotkin Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler* kitabının "şimdiye kadar yazılmış en kapsamlı ve derinden Anarşist gelecek toplum tasavvuru"[37] olduğunu düşünüyordu. Reclus'ye gelince onun Komün deneyimi, daha önce de bahsettiğim gibi, sosyalist bir cumhuriyetçiyi kendinden menkul bir anarşiste dönüştürecek kadar güçlüydü; Reclus bu etiketi alenen ilk defa 1876 yı-

33. William Morris, "Socialism and Anarchism", *William Morris* içinde, haz. May Morris, s. 313.

34. Shaw, *a.g.y.*

35. May Morris, Sunuş, William Morris, *The Complete Works of William Morris*, Cilt XX (Londra: Longmans, 1913), s. xxx.

36. Shaw, "Morris As I Knew Him", s. xvi.

37. Pyotr Kropotkin, *Freedom*, 10 (Kasım 1896), s. 109-10.

lında Lozan'daki Komün anmasında benimsemişti ve bu etiket daha sonra onun, Kropotkin'in ve diğerlerinin 1880'den sonra aldıkları "anarşist komünist"e evrilecekti. Ama ister anarşist olarak ister "anarşist komünist" olarak, Kropotkin'in de Reclus'nün de ekonomik iktidarın kurduğun gerçek hegemonyayı işaret etmeyi asla ihmal etmediklerini hatırlamak canalıcı önemdedir. Hatta, Reclus –ki kendisi yaşadığı dönemin en çok söz almış milliyetçilik karşıtlarından biridir ve her türlü parlamenter siyasete katılmaktan tutarlı olarak uzak durmuştur– modern medeniyet denen skandalın oluşumuna katkıda bulunan etkenler hiyerarşisi içinde daima kapitalizmi ilk sıraya yerleştirmiştir: "Krallarla imparatorların gücünün sınırları vardır, ama zenginliğin hiçbir sınırı yoktur. Dolar efendilerin efendisidir."[38] Aslında Reclus'nün ekonomik olanın son tahlilde belirleyici ağırlığı taşıdığına duyduğu inancı, "genel kanaatin hilafına Marx'tan yana" olan çağdaşlarının herhangi birisininkinden ayırt etmek zordur: "Modern medeniyetin tamamına hükmeden ağırlıklı olgu, tek bir kişinin mülkünün sonsuzca artabilecek, hatta gördüğü neredeyse evrensel rıza sayesinde, bütün dünyayı kuşatacak hale gelebilecek olmasıdır."[39]

Ama siyasi olarak kendini tanımlama konusundaki en hoş ve incelikli girişim, kendisi anarşist olduğunu her zaman inkâr etmiş olsa bile, Reclus'nün yeğeninin, fikirlerinin Reclus'nünkilere çok yakın olduğunu anlattığı Gustave Lefrançais'den gelir belki de. Kropotkin, Lefrançais'nin kendi siyasi eğilimlerini şöyle anlattığını aktarır: "'Pardon da ben komüncüyüm, anarşist değil, rica edeceğim yani' derdi. 'Sizin gibi budalalarla çalışamam ben'"; ki bizden başka kimseyle çalışmış değildi, 'çünkü siz budalalar' derdi 'yine de hâlâ en sevdiğim insanlarsınız. İnsan sizinle çalışıp kendisi kalabiliyor.'"[40]

Shaw, kendisi, Morris ve siyasi yoldaşları hakkında "Biz kendimizi sınıflandırmamıştık"[41] derken bir düzeyde haklıdır kuşku-

38. Reclus, *Homme et la terre*, Cilt 3 [1931] (Antony: Editions TOPS / H. Trinquier, 2007), s. 531.

39. *A.g.y.* 40. Kropotkin, *Memoirs*, s. 393.

suz. Ama bir başka düzeyde teorik bir kargaşa gibi görünen şey iyi düşünülmüş, zekice bir siyasi strateji olabilir pekâlâ. Bağlantısızlığa dayalı, anarşizme de Marksizme de kölece bağlanmayı içermeyen ve sekterliğe karşı birliği öne çıkaran bir stratejik konum üzerinde bugün de yeniden düşünmekte fayda olabilir ki bu yönde birçok işaret de var.

Komün'ün ardından Morris, Marx, Reclus, Kropotkin ve diğerlerini birleştiren ve aralarında çapraz tozlaşmalar olmasını sağlayan şey, her birinin kendisi için seçtiği siyasi etiket ne olursa olsun, yerel düzeyde var olan özgür birliklerin gönüllü olarak meydana getirdiği büyük bir federasyona dayalı bir toplumsal dönüşüm anlayışıdır. Bu bakımdan Paris Komünü'nün kendini Devlet'in iktidar ve otoritesinden kurtarmasının ardından komünal özerkliğe ve bu özerk birimler arasında kurulan gevşek bir federasyon ya da birliğe dayalı yeni bir devrim anlayışının geliştiğinden bahsedebiliriz. 1871'den sonra, diye yazar Kropotkin, hangi ülkeden olursa olsun işçiler "modern sosyalizmin fikirlerinin gerçekleştirilebileceği mecranın bundan böyle özgür komün olduğunu" anlamışlardı.[42] Siyasi ve toplumsal bir mecra olarak kömünün sunup da fabrikanın sunmadığı şey, kadınları, çocukları, köylüleri, yaşlıları, işsizleri de içeren daha geniş bir toplumsal kapsamdı. Sadece üretim alanını değil hem üretimi hem de tüketimi kapsıyordu. Farklı düşünürlerde vurgu farkları bulunabilir elbette, ama her biri için komünün beraberinde getirdiği şey, Sermaye, Devlet ve Ulus'un aynı anda çözülmesidir: "Bireysel mülkiyetin lağvedilmesi, komünizm; Devlet'in lağvedilerek yerine özgür komünün geçmesi ve işçilerin uluslararası birliği."[43] Morris ise 1888'de şöyle yazıyordu: "Siyasi birimler olarak milletler artık var olmayacak; medeniyet büyüklü küçüklü çeşitli toplulukların federalleşmesi anlamına gelecek..."[44] Aralarında gevşek bir federasyonla

41. Shaw, "Morris As I Knew Him", s. xi.

42. Kropotkin, *The Conquest of Bread*, s. 8.

43. Pyotr Kropotkin, *Words of A Rebel* (Montreal: Black Rose Books, 1992), s. 20.

sıkı bir ağ kuracak, "özgür ve özgürlüğü sayesinde dayanışması da artan"[45] bağımsız komünler devrim sürecinin hem bağlamını hem de içeriğini oluşturuyor, aynı anda hem kavramsal hem de deneyimsel bir manzara veya kronotop meydana getiriyorlardı: "Bize bir devrim için gereken ortamı ve onu gerçekleştirmenin aracını bir tek ... komünler verebilir."[46] Morris'e göre komünler kendi işlerini doğrudan kendisi görecek ölçüde kendine yeterli, küçük ve yerel bir "idare birimi" sunuyorlardı: "Bürokrasinin despotluğundan ve ziyankârlığından kaçınmanın tek yolu Bağımsız Topluluklar / Komünler Federasyonu'dur."[47] Bu Morris'in başlıca derdiydi – hayatın ölçeği insanın "hayatın bütün ayrıntılarından haz alabileceği" kadar olmalıydı.[48] "Her yurttaş," diye yazar Morris, "kendini bu hayatın ayrıntılarından sorumu hissetmeli ve bunlarla ilgilenmelidir"; burada vurgu illaki küçüklük üzerinde değil, bürokrasinin yerini tam katılıma bırakmasını sağlamaya uygun ölçekte olmak üzerindeydi.[49] Morris "tam katılım"dan bahsederken Komün'ün tek resmi "program"ı olan, 19 Nisan tarihli *Déclaration au peuple français*'deki (Fransız Halkına Deklarasyon) şu sözleri yankılamaktadır: "Yurttaşların, fikirlerinin özgür tezahürü ve çıkarlarının özgürce savunulması yoluyla Komün işlerine sürekli müdahalesi."[50] Çünkü Morris'e göre mutluluk denen şey, gündelik hayatın maddi ayrıntılarıyla –emeğiyle, malzemeleriyle ve süreçleriyle– daima ilgilenmekten ve bunların sorumluluğunu

44. William Morris, Papaz George Bainton'a mektup, 10 Nisan 1888, *Letters to His Family and Friends* içinde, haz. Henderson, s. 287.

45. Kropotkin, *Words of A Rebel*, s. 88. 46. *A.g.y.*, s. 81.

47. William Morris, "The Dawn of a New Epoch", *The Collected Works of William Morris*, Cilt XXIII içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 139.

48. Morris, "The Society of the Future", s. 459.

49. Morris, "Looking Backward", s. 358. "İnsanlar kendi işlerini, onların hayatı sürdürmek için zorunlu olan yönetime katılımlarını önleyecek kadar büyük olmayan topluluklarda yürüteceklerdir." "Statement of Principles", *Commonweal*, 4 Mayıs 1889, s. 137.

50. *Déclaration au peuple français*, 19 Nisan 1871, *The Communards of Paris, 1871* içinde, haz. Edwards, s. 82.

üstlenmekten ibaretti. Toplumu komün modeline göre yeniden kurmak demek, "mutluluğun asıl sırrının günlük hayatın bütün ayrıntılarıyla ilgilenmekten, onların icra etme işini önemsenmeyen kölelere bırakmaktansa sanat yoluyla onları yükseltmekten geçtiği"ni yeniden keşfetmek demektir.[51]

Komün'ün ardından tekrar zafer kazanan aşırı merkezi devlet görüntüsü de 1870'lerin sonlarıyla 1880'lerin başlarında Avrupa'da sosyalistler arasında ademi merkeziyetçi, komüncü demokrasi anlayışlarının müthiş yaygınlaşmasında dikkate değer bir rol oynamıştır kuşkusuz. 1880'lerin sonlarında Londra'da birkaç ay arayla yazılmış, hepsi de ademi merkezileşme –Morris bu terimin "neredeyse Komün'ün parolası"[52] olduğunu düşünüyordu– teması üzerinde birer çeşitleme niteliğindeki üç spekülatif denemeyi ele alalım: Paul Lafargue'ın Morris tarafından *Commonweal*'da 1887 Temmuzunda yayımlanan "Devrimin Yarını", Kropotkin'in "Geleceğin Sanayi Köyü" (1888) yazıları ve Morris'in yine 1888 tarihli "Geleceğin Toplumu" konferansı. Lafargue'a göre salt siyasi değil sahiden iktisadi bir yapısı da olan bir devrim yapmak sadece Paris'te değil "bütün sanayi merkezlerinde" patlak verecek ademi merkezi bir devrimci hareketin işidir – 1871'de Marsilya, Lyons ve başka yerlerdeki kısa ömürlü Komünlerin dayanıp serpilmeyi başarmış hallerini hayal ediyordur adeta. Lafargue kırsal bölgelerden veya köylülerden hiç bahsetmez; kendi yerel devrimci hükümetini kuran her "sanayi merkezi" fiilen bir federasyon hazırlığı yapacak, başka merkezlerden gelecek delegelerle buluşacak delegeler örgütleyecektir.

Morris de dev imalat bölgelerinin parçalara ayrılması tahayyülünü geliştirir. Daha ileride, doğa yırtıcı kapitalist medeniyetin bıraktığı yaraları onarmaya başladığında, "bir zamanlar Londra denen o akıl almaz deliliğin yeri Thames'in kıyısında birkaç şirin

51. William Morris, "The Aims of Art", *Signs of Change* içinde (Londra: Longmans, 1903), s. 137.

52. Ernest Belfort Bax ve William Morris, "Socialism from the Root Up", *Commonweal*, 2 Ekim 1886, s. 210.

köyle işaret edilebilecek"ti.[53] Morris ete kemiğe bürünmüş bireyden ve onun hazlarından yola çıkar ve bu saikleri daima net bir biçimde göz önünde bulundurur. Sosyalizm, basbayağı, mutluluğun anahtarıdır. Keza Lafargue için de devrim "işçilerin hizmetine konforla dolu aylar sunarak"[54] *başlamalıdır*. Kapitalist mülk sahiplerinin evlerine, kıyafetlerine ve öncelikle de yiyeceklerine hemen el konarak yine hemen işçilerin bunlara bol bol ulaşabilmesi sağlanmalıdır (Lafargue Komün sırasında sokaklarda ortak yenen yemekleri anar). Morris'e göre, her türlü çileciliğin ortadan kaldırılmasına dayalı "özgür ve dizginsiz bir hayvan hayatı", çileciliğin doğal eşi olan lüksün de ortadan kalkmasına, herkes için ziyan da mahrumiyet de içermeyen "basit ve doğal bir hayat"a yol açacaktır. Yeni bir eğitimin omurgasını oluşturacak faaliyetler için yaptığı listenin tepelerinde yüzme ve ata binme gibi bedensel faaliyetlerin yanı sıra –okuma ve yazmadan önce ama "şu anda hiçbir okulda ve üniversitede öğretilmeyen sanattan, yani düşünme sanatından" sonra– marangozluk, çift sürme ve yemek pişirme de yer almaktadır.

Lafargue ile Morris hemen dönüştürülmüş bir gündelik hayatın ayrıntılarına dalarken, Kropotkin hem daha soyut hem de daha ampirik bir yaklaşım geliştirir. O günün İngiltere, Fransa, Rusya ve başka ülkeleriyle ilgili çok zengin verilerden yola çıkarak, geleceğin toplumunun aşması gereken temel sorunun kırsal bölgelerden kaçış ve kentli işçi yığınlarının yeni fabrika sistemindeki yoksullaşmaları olduğunu belirtir. Lafargue öncelikle siyasi ademi-merkezileşme ve sermayenin (Jakoben) iktidarı ile ilgilenirken, Kropotkin, tıpkı Morris gibi, öncelikle sanayiyi ademi merkezileştirmek istemektedir. Mesele, sanayiyi tarımla en iyi nasıl birleştirmek gerektiği meselesidir ve on dokuzuncu yüzyılın bu büyük kent-kır ayrımı meselesine ilginç bir cevap verir Kropot-

53. Morris, "The Society of the Future", s. 461-62.

54. Paul Lafargue, "The Morrow of the Revolution", Kısım 1, *Commonweal*, 9 Temmuz 1887, s. 220.

kin: *Petits métiers*'nin (küçük sanatlar) devamlılığı konusunu ele almak gerek, der. Kır ve kent durumları arasında işleyen, hatta bu iki zamansallığı iç içe geçiren meslekler özellikle dikkate değer. Kropotkin, daha Rusya'dayken bile, çalışma örüntüleri gereği düzeni olarak kır ile kent arasında gidip gelen gezgin mevsimlik işçilere derin bir ilgi göstermiştir:

> Özellikle dokumacılarla pamuk fabrikalarındaki işçiler hoşuma gidiyordu. St. Petersburg'da bu işçilerden binlerce vardır, kışın burada çalışır, yazın üç aylığına toprağı işlemek için doğdukları köye dönerler. Yarı köylü yarı kent işçisi olan bu insanlar genelde Rus köyünün toplumsal ruhunu korumuşlardı ... Çoğu küçük birliklerde, yani *artel*'lerde yaşıyor, on-on iki kişi ortak bir ev tutup birlikte yemek yiyor, her biri genel harcamalardan her ay kendine düşen payın parasını ödüyordu.[55]

Kropotkin küçük ölçekli sanayilere, küçük sanatlara, kır sanayilerine, ev imalatçılığına ve sürdürdükleri hayat gereği aynı anda iki farklı dünyada yaşayan mevsimlik işçilere dair ayrıntılı bir tarama yaparak küçük ölçekli ekonomilerin hem geçmişten gelen enerjileri hem de yeni yeni ortaya çıkan bir yaratıcı potansiyelleri olduğunu belirtir. Bu pratikler, der ısrarla, miadını doldurmuş falan değildir. Aslında bunlara ancak, Morris'in Edward Bellamy'ye atfettiği bakış açısından veya duyarlılıktan, yani "modern medeniyetten bütünüyle memnun, tarihdışı ve sanatdışı, katıksız modern"[56] bir duyarlılıktan bakıldığı zaman miadı dolmuş gibi görülebilirler. Fabrika işçilerini toprakla bağlarından yoksun bırakan işbölümünü aşmak, son tahlilde eğitim pratiklerini, işçi çevrelerinde uzun süredir savunulan ve ikinci bölümde ele aldığımız gibi, Komün sırasında kısmen uygulamaya konan "bütünsel" eğitim modeline uygun olarak dönüştürmeye bağlıdır. "Elleriyle olduğu kadar beyinleriyle de çalışmaya, hem de birden çok doğrultuda çalışmaya muktedir erkek ve kadınlardan oluşan bir toplum"a[57]

55. Kropotkin, *Memoirs*, s. 326.
56. Morris, "Looking Backward", s. 354.
57. Pyotr Kropotkin, "The Industrial Village of the Future", *The Nineteenth Century*, 24:140 (Ekim 1888), s. 530.

ulaşmayı, der Kropotkin, ancak o zaman umabiliriz. Aşırı uzmanlaşma bir kusurdu; bunun yerine, biri peş peşe farklı görevler üstlenmeye çağrılabilmeliydi – Morris'in kapitalizmden sonraki hayat tahayyülünün eşitlik kadar önemli bir unsuru olarak gördüğü "çeşitlenmiş hayat" fikrinin bir yansımasıdır bu fikir: "Hayat çeşitliliği gerçek Komünizmin koşul eşitliği kadar temel bir amacıdır ve gerçek özgürlük sadece bu ikisinin birleşmesinin eseri olacaktır."[58] Bilgi ile pratik arasındaki her türlü ayrılığı aşmak için çalışan bütünsel eğitim bu oluşuma yardımcı olacaktır –aslına bakılırsa, gelecek için ihtiyaç duyulan yeni yaratıcılık kafayla elin etkileşimine bağlıdır. Kropotkin için de Morris için de, yeni olanın modeli ancak bugün içinde kilitlenmiş anakronizmalar olabilir. Kişinin geleceğe uzanarak düşünmesinin yollarından biri de modası geçmiş olanın barındırdığı enerjilere dikkat kesilmektir.

58. Morris, "Looking Backward", s. 358.

5

Dayanışma

Morris, Reclus ve Kropotkin, kadim komünist ve komünal biçim ve gelenekleri yeniden ele almalarına ve eski biçimlerin kendi zamanlarında varlıklarını sürdürmesine gösterdikleri bütün dikkate rağmen kesinlikle kendi bugünlerine ve o bugünün taleplerine kök salmış durumdaydılar: İçinde bulundukları uğrağı önceki toplumsal deneylerden ayıranın ne olduğunun farkındaydılar. "Ortaklaşmacı" değildiler. Özellikle Kropotkin geleceğin devrimci biçimi olarak gördüğü kendi komün anlayışını –"yeni koşullarda ortaya çıkan ve kaçınılmaz olarak mutlak biçimde farklı sonuçlara yol açacak mutlak biçimde yeni bir olgu"[1]– Ortaçağ'ın burjuva komünlerinden ayırt etmek için kılı kırk yarar. Bu komünlerin yerelci şovenizmlerine kurban düştüklerini, sonrasında da kesin bir biçimde Devlet'in boyunduruğu altına girdiklerini düşünür. Üç önemli fark vardır ona göre. On ikinci yüzyıl komünü lordlara karşı ayaklanmıştır, oysa modern dönemde düşman Devlet'tir. İkincisi, ortaçağ komünü lordlara karşı diklenirken, şehrin servetini kendileri için tırtıklayıp duran kendi içindeki burjuva tacirlere karşı diklenmemiştir. Modern komün ise üretim ve tüketimdeki devrimci değişimleri öncelik haline getirecek, onun ısrarla vurguladığı gibi komüncü değil komünist olacaktı. Ama Kropotkin'in (ve ayrıca Morris ile Reclus'nün de) muhayyilesini en fazla harekete geçiren fark, ortaçağ komününün yalıtılmışlığı ya da otarşisi olarak adlandırabileceğimiz şeyle ilgiliydi: Bu bazı açı-

1. Pyotr Kropotkin, "The Commune", *Words of a Rebel*, s. 81.

lardan nispeten başarılı bir yalıtılmışlıktı ama yine de etraflarının surlarla çevrelenmesine dayalı, dolayısıyla da başkalarından sınırlarla net bir biçimde ve çoğunlukla düşmanca saiklerle ayrılma üzerine kurulmuş bir hayat söz konusuydu bu komünlerde. Modern komün ise kendini bu tür bir yalıtılmışlığa karşı olarak tanımlıyordu. Doğrultusunu Paris Komünü'nün imgeleminden alan modern komün ise, Kropotkin'in sözleriyle, "kendini genişletmeye, evrenselleştirmeye çalışır ... Komüne ait ayrıcalıkların yerine insan dayanışmasını koymuştur."[2]

Kropotkin ile Reclus en çok bu noktada, yalıtımın tehlikesi konusunda uzlaşırlar. Her ikisi de ortaçağ özgür kentlerinin karşılaştığı ezici sorunun, Marx'ın Rus kır kömününün karşısına çıktığını düşündüğü sorunun aynısı olduğu fikrindedir: Yalıtılmışlığı yüzünden tahrip edilmeye açık oluşu. Aynı tehlike o sıralardaki "tasarlanmış komünler" yaratma girişi için de geçerliydi – bu konuda Morris de Reclus de Kropotkin de hemfikirdirler. Nitekim Morris'in Londra'daki anarşistlerle başlıca kavga konusu, ona göre anarşistlerin eşitlikçi ilkelere dayalı yalıtılmış kırsal komünlerde sürdürülecek bir hayatın her derde deva olacağını sanmalarıydı. "Bugünkü kapitalizm veya sözleşme toplumu sona erene kadar," diye yazmıştı onlara 1889'da, "komüncü bir hayat süremezsiniz ... Özel mülkiyet var olduğu sürece bunun yapılamayacağını *bildiğim* içindir ki özel mülkün ilga edilmesini istiyorum, bunun içindir ki Komünistim."[3] Tasarlanmış mikro-toplumlar ya da yalıtılmış anarşist sığınaklar fikri karşısında Morris'in gösterdiği şüpheci –hatta düşmanca– tavrı Reclus ile Kropotkin de paylaşı-

2. *A.g.y.*, s. 85.

3. William Morris, "Communism and Anarchism", May Morris, *William Morris* içinde, s. 317-18. Aynı görüş ayrılığı zamanın Rus popülistlerinde de vardı: Çernişevski burjuva toplumunun göbeğinde Vera Pavlovna'nın dikiş kolektif gibi hem üretim yapılan hem de kolektif bir yaşam sürülen "topluluklar/komünler" kurulmasını savunurken, Tkaçev daha sistemsel bir değişim olmadan bu tür çabaların anlamsız olacağını savunuyordu. Bkz. Eric Aunoble, *"Le Communisme, tout de suite!": Le movement des communes en Ukraine Soviétique, 1919-1920* (Paris: Les Nuits rouges, 2008), s. 57.

yordu. Bu iki anarşist "Anarşist Koloniler" (Reclus) ve "Küçük Komünist Komünlerin Başarısızlığının Nedenleri" (Kropotkin) gibi manidar başlıkları olan birer yazılarında, sadece seçilmiş kişilerden oluşan özerk, kapalı, eşitlikçi bir dünya kurma arzusuna birbirlerinin yönelttiği eleştiriyi yankılarlar.

Bu son derece tuhaf biçimde tutarsız, sefil toplumun ortasında iyi insanları ayrı mikro-toplumlar halinde bir araya getirip Fourier'nin istediği uyumlu falansterleri yaratmayı başarabilecek miyiz? Bütün bu insanların özçıkarlarının ortak çıkarla örtüşmesini sağlamanın ve topluluğun tek bir üyesi bile rahatsız edilmeden bu insanların ihtiraslarını aynı zamanda hem güçlü hem de barışçıl bir bütün içerisinde uyumlulaştırmanın tatminini hiç yaşayabilecek miyiz? Kısacası, anarşistler burjuva dünyasının kıyılarında kendilerine Icaria'lar* yaratabilecekler mi? ... Sanmıyorum, zaten istemiyorum da ... Bizim varoluş ve mücadele planımızda derdimiz, küçük bir yoldaşlar *côterie*'si değil. Bütün dünya.[4]

Ama reel kapitalizmin kısıtlamaları dahilinde farklı bir hayat sürebilmek için bulunulan küçük ölçekli girişimlerin arzulanırlığı veya etkililiği meselesi hakkında Reclus'nün yazdıkları daha yakından incelendiğinde "stratejik çiftdeğerlilik" adını verebileceğimiz bir tavır sergilediği görülür dikkate değer oranda. Yukarıda alıntıladığımız pasaj *Les Temps nouveaux* adlı bir anarşist dergide yayınlanan bir yazıdan alınmıştır: Reclus anarşist yoldaşlarına yazarken daha sistemli, geniş temelli bir mücadele lehine ve komüncü izolasyonizm aleyhinde yazar. Ama Lozan'daki bir profesöre cevap verdiği şu yazısında olduğu gibi, anarşist konuma eleştirel bakan diğer sosyalistlerle tartışırken dışa kapalı küçük anarşist yerleşimlerini gayet ustalıklı bir dille savunabilmektedir:

* Etiénne Cabet'nin 1840 tarihli *Voyage en Icarie* adlı alegorik romanından etkilenen çok sayıda insan ABD'ye göçerek romandaki eşitlikçi cemaatleri orada çeşitli eyaletlerde kurmaya çalışmış ve bu komünlerin bazıları 50 yıl kadar ayakta kalabilmiştir. – *ç.n.*

4. Élisée Reclus, "Les Colonies anarchistes", *Les Temps nouveaux*, 7 Temmuz 1900.

Bahsettiğim şehirde devrimci oldukları için hapse atılacak ve orada birkaç yıl geçirecek kadar şanslı çok sayıda zeki ve çalışkan işçi yaşıyor. Bu işçiler tutsaklıktaki zamanlarını incelemeler yaparak ve ciddi tartışmalarla geçirdikten sonra dışarıdaki hayata tekrar girdiklerinde, entelektüel çalışmalarını devam ettirebilmeye yetecek kadar gıdaları ve boş zamanları olmasını garanti altına alan parayı kazanabildikleri işler bulabildikleri için talihliydiler. Bu şehirde sanayi gelişmiştir; dahası işçinin kendi atölyesinin efendisi olmasına için verecek bir şekilde örgütlenmiştir; vahşi bir disiplini ve beceriksizce bir işbölümü olan gaddar fabrikanın burada yeri yoktur. Nitekim bu arkadaşlar grubuna çok yüksek bir değer vermek için bütün sevindirici şartlar mevcuttur: zekâ, zihinsel çalışma, iş ve boş zaman arasında düzenli olarak gidip gelebilme, kişisel özgürlük. Bu öncü insanları yeni bir ideale uyan yeni bir dünyanın hazırlanmakta olduğunu kavramadan görüp dinlemek mümkün değildir![5]

Reclus anarşist kolonilere karşı çıktığı argümanını geliştirirken bile, "karşılıklı saygı ve tam bir eşitliğe" dayalı geçici küçük gruplar oluşmasının mümkün olduğunu teslim eder; tıpkı yukarıdaki örnekte hapishanenin mahpusları dışarıdaki hayatlarında da sürdürmeyi tercih ettikleri bir dayanışma yaşantısıyla birleştirme işlevi görmesinde olduğu gibi, mücadele şartlarının tesadüfen ortaya çıkardığı gruplardır bunlar. Başka bir deyişle, mücadelenin gerekleri belli türden sığınakları ve küçük topluluk oluşumlarını zorunlu kılabilir. Ama yalıtılmış toplumlar kurma yönündeki resmi girişimlerin hepsi, diye uyarıda bulunur Reclus, kısmen de tıpkı "bir buğday tarlasındaki kötü tohumlar gibi" koloniye nüfuz eden özel mülk ya da kadınların ezilmesi gibi dış dünyaya ait kurumların yarattığı kirlenme yüzünden, başarısız olmuştur:

Yalıtılma cezasız kalmaz: İnsanın yerinden söküp seraya ektiği ağaç özsuyunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır ki insanlar bitkilerden daha hassastır. Koloninin sınırlarının beraberinde getirdiği kapanma sadece ahlaki bir tehlike yaratabilir. İnsan kendi dar çevresine

5. Élisée Reclus, aktaran Paul Reclus, *Les Frères Elie et Élisée Reclus* (Paris: Les Amis d'Élisée Reclus, 1964), s. 121.

alışır ve bir zamanlar dünya vatandaşıyken yavaş yavaş küçüle küçüle basit bir mülk sahibi olur çıkar.

Ve lafı büyük karmaşık dünyanın içinde kalıp savaşmaya yönelik güçlü bir çağrıyla bağlar: Ricat etmek mücadeleyi terk etmek demektir.

Reclus'nün kendi kişisel deneyiminde, gençliğinde kardeşi Elie ile birlikte yaptığı, Paris'te birkaç kooperatif kurma deneyleri de olmuştur. Komün sırasında kısa bir süre Bibliothèque Nationale müdürlüğü yapmış olan Elie işçi kooperatifleri yaratma işine yardımcı olacak bir tür kredi sandığı sistemini yerleştirebilmek için arkadaşlarıyla birlikte uzun yıllar çok uğraşmıştır. Ama kısmen yaptıkları finansal hatalar kısmen de bazı kooperatif üyelerinin kafayı işletmeciliğe ve büyük paralar kazanma ihtimaline takmaları yüzünden gayretleri boşa gitmiştir. Bu başarısızlık Elie' de derin ve kalıcı bir hüsran yaratmıştı: Élisée ise kooperatif işinden, kapitalizm ve Devlet'e karşı verilecek daha önemli mücadelelere yoğunlaşmayı önlediği gerekçesiyle çabuk vazgeçmişti. "Kendimizi asla dünyadan ayırıp dev bir karanlığın ortasında gizli küçük bir kilise inşa etmeyeceğiz."[6] Kooperatiflerin sorunlu yanı, yine kendi kendilerini yalıtmaları ve kendi kendilerini sınırlamalarıdır: Kapalı bir dünya içinde etraflarına duvar örmektedirler. Kendilerini marjinalleştiren havuzda eğleşmekle yetinen dıdının dıdısı işler niteliğindeki bu tür inisiyatifler, otoritesini aslında asla sorgulamadıkları egemen iktidar yapısına istikrar kazandırıcı bir güç haline gelme riskine girerler. Reclus önce dünyayı değiştirmek için yola çıkıp sonra "o devasa büyüklüğüyle" devrim davasını hızla gözden kaçırma ve en sonunda da bir bakkalın ufku, dünya görüşü ve günlük etkinlikleriyle kalakalma deneyimini, esinini kuşkusuz, kardeşinin örgütlenmesine yardım ettiği kooperatiflerin "düpedüz 'butik'"[7] haline dönüşmelerini seyrederken

6. Élisée Reclus, "Anarchy: By an Anarchist", *The Contemporary Review*, 45 (Ocak-Haziran 1884), s. 637.

7. Paul Reclus, *Les Frères*, s. 180.

kapıldığı hayal kırıklığından alan canlı bir formül geliştirerek tarif eder:

> İnsanın kendini devrim davasına tam manasıyla adamanın yarattığı dert ve tehlikeleri bir kenara iterek "işiyle gücüyle" sınırlaması kolaydır. Çeşitli arkadaşlarının kolektif onurunu ilgilendiren bir girişimde başarılı olmanın özellikle önemli olduğunu kendine söyleye söyleye mutat işletmeciliğin ufak tefek faaliyetlerine battıkça batar. Dünyayı değiştirme kararlılığıyla yola çıkmış kişi basit bir bakkal olur çıkar.[8]

Bir önceki bölümde, Paris Komünü'nü trajedinin klasik birlikleri açısından düşünmenin onu sonradan sürdürdüğü kavramsal ve siyasi hayatlardan yalıtma riskini beraberinde getirdiğini görmüştük. Reclus ve onun gibi başkaları da ütopyacı komünden aynı şekilde, değişmeden kalan daha geniş sömürü toplumu içerisinde sığınaklar yaratma riski yarattığı için uzak dururlar. Kropotkin de küçük "tasarlanmış cemaatler/komünler" konusunda farklı örnekler kullanarak büyük ölçüde aynı sonuçlara varır. Komünist komünler kurma yolunda daha önceki bütün girişimleri gözden geçirerek hepsini tam birer başarısızlık ilan eder. Ona göre başarısızlık üç etkene bağlanabilir: Kuruluşlarının ardındaki yarı-dini heves, aileyi model alan aşırı mahrem bir yapı ve düşünce merkezlerinden, daha geniş toplumla ve sanatla bilimin vereceği ilhamla temas imkânından yalıtılmışlık. Birkaç komün kendi aralarında federasyon kurabilmiş olsaydı, diye düşünür Kropotkin, çok az sayıda insan arasında zorla kurulan yakınlık ve samimiyetin yarattığı birçok sorunu ve her zaman mevcut olan, kurucuların otoriter tahakküm kurma riskini böyle bir federasyon çözerdi. Burjuvalar anarşistlere gidip komünist toplumlarını kurabilecekleri bir ada vereceklerini söylediklerinde, der Kropotkin, anarşistler "olur" demelidir, ama biz Île-de-France'ı* istiyoruz; başka bir deyişle geniş ölçekli bir toplumsal devrim istiyoruz. Kropotkin

* Fransa'nın Paris'i de içinde barındıran kuzey bölgesi – *ç.n.*

8. Élisée Reclus, "Evolution, Revolution and the Anarchist Ideal", John Clark ve Camille Martin, haz., *Anarchy, Geography, Modernity* içinde (Lanham: Lexington Books, 2004), s. 168.

uygun ölçekli devrimin örneği olarak bir kez daha Paris Komünü'nü anar: "1871'deki Paris bundan pek uzak değildi ... ki ondan beri fikirler de ilerleme kaydetti."[9] Ona bakılırsa, şu an en avantajlı ölçek bölgeydi, yani hem şehri hem de kırı içeren alan. Lafı, ABD'nin batı eyaletlerinden biri, diyerek bağlar ... mesela Idaho.

Reclus ve Kropotkin gibi coğrafyacılar kapitalizmin insan toplumunda ve çevrede yarattığı mekânsal tahribatı gayet iyi görecek bir konumdaydılar şüphesiz: Ekonomik olarak sermayenin megapollerde yoğunlaşması buna verilebilecek örneklerden sadece biridir. Ama Philippe Pelletier'nin de dikkat çektiği gibi, mekânsal değişimlerin toplumsal devrimin ikamesi olamayacağını ilk fark edenler arasında da yine onlar olabilir. Geleceğin muhayyel toplumunda ölçek meseleleri elbette canalıcı önemde olacaktır ve Paris Komünü sırasında ve sonrasında bu sorunları ön planda tutmak ve bunlara cevap bulmak için dikkate değer miktarda yaratıcı enerji harcanmıştır. Morris'in, bütün sakinlerinin iç işleyişine müdahil olabilecekleri kadar küçük topluluklarından Kropotkin'in küçük ölçekli sanayilerde enformel planlamanın etkililiğine ve yaratıcılığına duyduğu inanca kadar çeşitli örneklerden yola çıkarak şunu neredeyse kesinlemek mümkündür: Üretim ve tüketimle ilgili temel kararların özgür emekçi birliklerince alındığı bir dünyaya ulaşmak demek büyük ölçekli bürokrasilerin ve yekpare kurumların kaçınılmaz olarak lağvedilmesi demektir. Ama bu lağvedişe bir küçük ölçek fetişizmi olarak bakmak da yanlış olacaktır – üretim ve topluluk hayatını uygun ölçekte ayarlamaya yönelik keskin bir dikkattir daha ziyade burada söz konusu olan. "Küçük topluluklarda yaşamak da teoride, yine, bu büyük değişimin olmazsa olmazlarından değildir şüphesiz," diye yazar Morris, "ama böyle bir hayat tarzı yaratacağını ve büyük şehirleri ortadan kaldıracağına pek şüphem yok ... ki bu da gayet arzulanacak bir şey bana kalırsa".[10] Reclus ise büyük şehirleri ortadan kaldırmanın ar-

9. Pyotr Kropotkin, *La Science moderne et l'anarchisme* (Paris: P. V. Stock, 1913), s. 156.

10. Morris, "Communism and Anarchism", s. 317-18.

zulanırlığına, hele hele zorunluluğuna hiç mi hiç ikna olmuş değildi.[11] Komün deneyiminden çıkan düşüncede, yaşama tarzımızın ölçeğini ve dokusunu yeniden işlemek en önde gelen hedefti. Ama bu hiçbir surette ortaçağ surları içine çekilmek ya da dış dünyayla ilişki sürdürmek istememekle aynı şey değildi. "Toplumsal Komün özgür gruplaşmalarla örgütlenecek ve bu gruplaşmalar surlarla sınırları paramparça edecektir."[12]

Kendi içine kapalı mikro-toplum paranoyası yönündeki bu tür bütün eğilimlere karşı, Kropotkin komün kavramını her türlü mekânsal veya yersel boyuttan koparacak kadar ileri gitmiştir: "Bize göre, 'Komün' artık bir yerde toplanma anlamına gelmez; bir tür ifade eden bir isimdir, ne sınır ne de sur tanıyan eşitler gruplaşmasıyla eşanlamlıdır. Toplumsal Komün yakında net bir şekilde tanımlanabilen bir birim olmaktan çıkacaktır."[13] Yerle kayıtlı komünden uzaklaşıp geniş, sınırlanmamış bir komün organizasyonuna yaklaşan bu hamlede Reclus'nün ortaklaşma üzerindeki ısrarının etkisini görebiliriz. Çünkü topluluklar/komünler *arasında* federasyon kurmanın zorunluluğu ve kurulabilecek işbirliği ve ittifak biçimleri üzerine en çok Reclus düşünmüştür. Ortaklaşma pratiğine ve dayanışmanın gelişimine verdiği sıradışı teorik ve stratejik önemde de bu kaygının izlerini görmemiz mümkündür.

Reclus'nün dayanışmaya verdiği anlam ve önemi anlayabilmek için, Gustave Lefrançais ile yaptığı tartışmaya, kolektif anarşizm ile 1870'lerin sonlarında Cenevre'de oluşan "anarşist komünizm" diye bir şey arasındaki ihtilafa dönmemiz gerekiyor. Lefrançais ile tartışmada, hatırlayacaksınız, Reclus komünlerin birbirleriyle "kuracakları federasyon"un, bütünüyle gönüllü olmasını, merkezi bir otoritenin veya ulaştırma sistemini işlek tutma gereği gibi gereklerin zorlamasıyla kurulmamasını istiyordu. Daha eskiden de, Berne'deki Ligue pour la Paix et la Liberté'de "federalizm meselesi" tartışıldığı ve herkesin ilkesel olarak federalizm

11. Bkz. Philippe Pelletier, *Élisée Reclus: géographie et anarchie* (Paris: Les Editions du monde libertaire, 2009), s. 66-74.

12. Kropotkin, "The Commune", s. 89. 13. *A.g.y.*, s. 88.

üzerinde anlaştığı 1868'de Reclus yine müdahale ederek daha net olunması gerektiğinde ısrar etmiş, kendi konuşmasında "bütün dünyanın federatif cumhuriyeti"nin kurulması çağrısında bulunmuştu. "[Konuşmada] gösterdiğim," diyordu kardeşine yazdığı mektupta,

> ... ve mantığın gereği olduğuna inandığım şey şu: Şovenistlerin o eski milletini, despotluk yaratma makinelerinden ibaret feodal vilayet, semt ve mahalleleri, aşırı merkezilik yanlılarının icadı mevcut kanton ve komünleri yıktıktan sonra geriye sadece birey kalır ve kendi anlayışına göre ortaklaşıp ortaklaşmamaya karar verecek olan odur. İdeal adalet budur. Yani komünler ve vilayetler yerine üretim ortaklaşmaları ve bu ortaklaşmalardan oluşacak gruplar önerdim.[14]

Reclus fiilen var olan komünlere kuşkuyla yaklaşırken belirgin biçimde doğalcılık karşıtı bir konum benimsiyor; olası veya çoktan oluşmuş mini devletlerden ibaretmiş gibi gördüğü bu komünlerin yerleşik otorite biçimleri üretmeye (ve yeniden üretmeye) devletler kadar meyilli olduğunu düşünüyordu. Hiçbir kasaba memuru yoktur ki kendini küçük bir imparator zannetmesin. Başka bir yerde de ısrarla "devrimci grupların gruplaşmaları özgürce, her türlü komün örgütlenmesinin dışında gerçekleşmelidir" diyordu.[15] Reclus var olan komünlerin veya vilayetlerin özerkliğine dayalı ortaklaşmadan değil, bireyden yola çıkar. Burada çok önemli olan şey, ancak özgürlük içinde doğmuş, özgürce seçilmiş bir ortaklaşmanın dayanışma üretebileceği fikridir – başka bir deyişle dayanışmayı *üreten* ortaklaşmaların oluşumu sırasında başvurulan özgürlüğün ta kendisidir. Dayanışma özgürlüğün artışıyla büyür, kısıtlamalar veya yükümlülüklerle değil. Kişisel özerklik ile toplumsal dayanışma birbirlerinin karşıtı değildir, aksine birbirlerini besler.

14. Élisée Reclus, Elie Reclus'ye mektup, 1868 (tam tarih belirsiz) *Correspondances*, Cilt 1 içinde, (Paris: Librairie Schleicher frères, 1911), s. 285.

15. Élisée Reclus, "Le congrès de la Fédération jurassienne de 1880"a sunduğu bildiri, Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, Cilt 1 içinde (Paris: La Découverte, 1999), s. 342.

Hatırlarsak anarşist komünizmin "kolektivist" anarşizmden koparken attığı ikinci büyük adım, kaynak ve mallara erişme imkânını artık sarf edilen emeğe bağlı kılmayarak ücret sistemini ortadan kaldırmasıydı. İşin ürünleri icra edilen işle orantılı olamaz çünkü herkesin emeğinin –hatta ve özellikle de, diye ekler Reclus, önceki kuşakların emeğinin– ürünüdürler. Dolayısıyla bir bireyin emeğinin tam değerini ölçmek, pragmatik olarak da teorik olarak da imkânsızdır: "Faaliyetlerimizi yürütmemizi sağlayan alet ve bilgiler zorunlu olarak başka işçilerden, önceki kuşaklardan gelir ... ve her bir kişiye düşmesi gereken ücret konusunda ancak keyfi bir değerlendirme yapılabilir."[16] Reclus bu pasajda aslında bilimsel ve akademik ilerlemenin nasıl önceki çalışmaların birikimine bağlı olduğunu tartışmaktadır, ama tespitleri başka türlü çalışmalar için de geçerlidir. Kropotkin de geçmiş yaratıcı emeğin yarattığı "ortak miras" üzerinde ısrar etmiştir:

> Fransa ve İngiltere'deki pamuk sanayisinin gelişmesine, Manchester ve Rouen fabrikalarında sürünen işçi kızlarla bir işçinin önerisini takip ederek tezgâhları geliştirmeyi başaran mucidin yanı sıra Süveyş Kanalı'nı yaparken koleradan, St. Gothard Tüneli'ni yaparken ankilozdan ölen İtalyanlar ve köleliğin kaldırılması için savaşırken mermi ve mayınlarla biçilen Amerikalılar da yardım etmişlerdir.
>
> O halde, hepsinin birlikte katkıda bulunduğu zenginlikte her birinin payını nasıl hesaplayacağız?[17]

Sahiden nasıl hesaplanır ki? Bireysel emek ölçülemiyorsa, dolayısıyla paylaşım da icra edilen emeğe artık bağımlı değilse, paylaşım nasıl düzenlenmelidir? Akla hemen gelen mantıksal çıkarım, o yıpranmış "herkese ihtiyacına göre" tabiridir. Ama Reclus'nün düşünme tarzına göre bu fikir yeterince ileri giden bir fikir değildi. Bireysel emek kendisinden önceki emeklerden nasıl yalıtılamıyorsa mal ve kaynakların paylaşımı da bireysel ihtiyaca

16. Élisée Reclus, aktaran Ariane Miéville, "Élisée Reclus en Suisse. Le Travailleur et le Révolté", *Élisée Reclus: Ecrire la terre en libertaire* içinde (Orthez: Editions du temps perdu, 2005), s. 112.

17. Kropotkin, *The Conquest of Bread*, s. 32.

göre yapılamazdı. Kişinin bireysel ihtiyaçlarını başkalarının ihtiyaçlarından yalıtmak mümkün değildi. Bireysel ihtiyaç, aslında, ancak başkalarının ihtiyaçlarını hesaba katarak ölçülebilirdi. Ondan sonra da kişi ortak birikimden sadece tek bir ilkeye göre pay alırdı: Ortaklaşma içindekilerin çıkar dayanışmasına ve aralarındaki karşılıklı saygıya göre.

Eğer o büyük fabrika, yani yeryüzü ve onun üzerinde bulunan bütün ikincil fabrikalar ortaklaşa paylaşılırsa, iş herkes tarafından yapılır ve üretilen şeyin nitelik ve niceliği tam da çalışma dayanışmasının sonucu olursa, o zaman bu ürün meşru olarak, birbirinden ayrılmaz bütün işgücüne değil de kime ait olabilir ki? Hisse paylaşımı yapan muhasebeciler hangi kuralı kılavuz edinebilir, geçmiş kuşaklar da dahil bütün insanlığın emeğiyle üretilmiş *manna*'dan her bireyin payına ne düştüğünü hangi kural sayesinde bulabilirler ki? ... Doğru ve adil olan, herkesin emeğinden kaynaklanan ürünlerin herkese ait olmasıdır; ortaklaşma içindekilerin çıkar dayanışması ve aralarındaki karşılıklı saygı dışında başka hiçbir kural olmaksızın, herkesin payını özgürce, canının istediği kadar tüketebileceği şekilde almasıdır. Ayrıca kıtlıktan korkmak da saçma olacaktır, çünkü ticaret ile özel mülk edinmenin halihazırdaki ziyankârlığının neden olduğu muazzam ürün kaybı nihayet sona ermiş olacaktır ... Korku her zaman kötü bir danışmandır. Gelin kendimize komünist demekten korkmayalım, çünkü aslında biz buyuz.[18]

Tıpkı geçmişteki yaratıcı emeğin bize bağışladığı zenginlik gibi dünyanın kaynakları da ortak mülktür ve belli mekânsal gruplaşmalar içinde mülk edinilmek yerine işbirliği yoluyla yönetilmelidir. Başkalarının çıkarlarını da düşünme ve ortaklarla karşılıklı dayanışma içinde davranmaktan başka hiçbir kayıt olmaksızın herkes ortak emeğin meyvelerinden arzuladığını almakta özgürdür. Bu ortaklar geçmiş emekçi kuşaklarına mensup olanları da içerdiği için dayanışma sadece hayatta olan ortakları değil ölmüş olanları da kapsar – "bilinç alanında seyahat etmekte olanlar ile artık orada olmayanlar"[19] arasındaki bir dayanışmadır bu. Burada

18. Reclus, "Le congrès de la Fédération jurassienne de 1880"a sunduğu bildiri, s. 341-42.

şu varsayılır: Belli –ademi merkezi– bir siyasi örgütlenme içinde işleyen belli bir ekonomik yapı –ortak mülkiyet– ortaklar arasında yeni bir kardeşlik, karşılıklılık ve çıkar dayanışması seviyesi yaratacaktır. Ama Morris, Kropotkin ve Reclus'nün fikriyatının bütününe şekil veren çok önemli üçüncü bir bileşen daha vardır: Kapitalizmin ziyan etme, istifleme ve özelleştirme yoluyla ürettiği kıtlığa son verme. Piyasaya dayalı sanayi sistemi, üretim ve paylaşımı fiyatların davranışları yoluyla ayarlayarak ve insanların geçimini mülk edinme ve harcamaya bağımlı kılarak kıtlığı, daha doğrusu "yapay kıtlığı"[20] kurumsallaştırır. Maddi araçların yetersizliği "doğal" filan değildir, sadece kapitalizmde ekonomik faaliyetin zorunlu kalkış noktasıdır. Son derece Malthus karşıtı olan Reclus ve Kropotkin de, bilimsel verilerin kapitalizmin sona ermesi şartıyla herkesin maddi bolluğa ulaşabileceğini gösterdiğinde ısrarlıdırlar. Yeryüzünün kaynaklarının bol ve herkesi beslemeye yeterli olduğunu, onlara göre kesin bir biçimde, gösteren istatistikler ve coğrafi veriler temelinde bütün insanların dayanışması pozitif olarak da olumlanabilirdi. İşbirliğiyle yönetilen "büyük yeryüzü fabrikası", bir bollukta eşitlik, yani ortak lüks dünyası anlamına geliyordu.

Bu mülahazalardan, Reclus'nün dayanışma kavramının sadece –hatta öncelikle– ahlaki bir karakteri olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır. Onun düşüncesinde ve yaşama tarzında dayanışma ne bir etikti ne de bir duyarlılık – hem kendi bilim anlayışından destek alıyordu hem de devrimci bir stratejiydi, belki de en önemli strateji. Buradaki stratejik boyutu en net biçimde, 1892 tarihli "A mon frère, le paysan" (Kardeşim Köylüye) risalesine yakından bakarak görebiliriz.

Reclus, özellikle Paris Komünü'nden sonra devrimcilerin kırı ihmal ederek egemen sınıfların eline oynama riskine girdiklerine

19. Élisée Reclus, *Homme et la terre*, Cilt 1 (Paris: Librairie universelle, 1905), s. 318-19.

20. Morris, "The Aims of Art", *The Collected Works of William Morris*, Cilt 23, s. 96.

kesinlikle kani olmuştu; çünkü Komün'ün bütün diğer olaylardan daha iyi gösterdiği gibi, egemen sınıfların iktidarı kentli işçiler ile köylüler arasında düşmanlık yaratıp köpürtmeye bağlıydı. "Toprak işçilerinin bir araya gelmesi", diye yazıyordu Reclus 1873'te, "yüzyılın en büyük gelişmesidir belki de."[21] Ama katıldığı devrimci toplantılarda köylülükle veya tarım sorunuyla ilgili tek laf edilmemesinden şikâyetçiydi. "A mon frère, le paysan" kısmen şehirdeki devrimcilerin cehaletiyle mücadele etmek üzere tasarlanmıştı, ama esasen köylülerin korku ve düşmanlık hisleriyle ve bu nisleri besleyen propaganda ile mücadele etmek gibi bir derdi vardı.

Bu korku Versay'ın Komün sırasında yaydığı terörün aynısıydı: Şehirdeki "partegeux"nün (paylaştırıcılar) köylülerin topraklarını onlardan aşırıp kendi aralarında bölüştürecekleri korkusu. Reclus köylüyle formaliteyi bir kenara bırakıp "sen" diye konuştuğu risalede, hitap ettiği insanlarla –toprağı işleyenlerle– onun üzerinde hak iddia edenler, yani toprağı miras almış zenginlerle ondan kâr eden yatırımcılar arasında bir karşıtlık kurarak gider bu korkunun üzerine. Metnin daha en başında şehirdeki işçi ile köylü arasındaki herhangi bir karşıtlığın yerine toprağı işleyenler ile ondan zenginlik elde edenler arasındaki karşıtlık öne çıkarılır. Ama toprağın onu işleyenlere ait olduğu garantisi vermek, köylü bireyin yalıtılmışlığını çözme yolunda atılmış bir ilk adımdan ibarettir. Reclus, köylülerle çiftçilerin ortak düşmanları olan kapitalizme ve devlete karşı oluşturdukları ilk gruplaşma olarak Rusların *mir*'ini (Slav ülkelerinde kır komününe böyle deniyordu, yani "dostlar grubu") anar. Komün ortak bir ittifak sunmakla kalmaz, ayrıca notersiz bir hayat yaratmak gibi bir avantajı da vardır, çünkü "komün herkesin mülküdür." Ama komünün kendisi yalıtılmışlığa kalıcı bir çözüm olmaz, zira arkasında Blanqui'nin diyeceği gibi, sulh hâkimleri, yargıçlar, papazlar, memurlar, polis ve son tahlilde, gerçek ordunun kendisinden oluşan dikkate değer bir

21. Élisée Reclus, "Sur la propriété", aktaran Fleming, *The Geography of Freedom*, s. 146.

"kara ordu" toplamış olan toprak sahibiyle kaçınılmaz olarak gireceği toprak savaşlarında komün de zayıf kalacaktır. Bu kadar çok sayıda ve güçlü düşman karşısında daha fazla ve daha geniş ittifaklar ve federasyonlar kurmaktan başka seçenek yoktur: " Sadece bireyler ve komünler olarak değil ülkeler olarak da dev bir işçiler Enternasyonali içinde birleşmeyi bilmezsen, ekip biçme haklarından olmuş, ücretli çalışma köleliği içinde ömür sürdüren milyonlarca insanın talihini paylaşırsın."[22] Reclus en başta geliştirdiği retorik stratejiyi, şehirli işçi ile köylüyü toprak sahiplerinin karşısında aynı tarafa yerleştirme stratejisinin devam ettirerek bugün şehirde işçi olanın dünün köylüsü olduğunu, ikisinin iç içe geçtiğini gösterir.

Birinci Enternasyonal'in çöküşünden yirmi yıl sonra Reclus bir kez daha ilk yıllarındaki siyasi faaliyetlerinin çoğuna bağlam sunmuş örgütten bahsetmektedir. Enternasyonal onun için ileride verilecek küresel dayanışma çabalarının en güçlü numunesi olarak kalmıştır; başka bir vesileyle yazdığı gibi, Enternasyonal'in varoluşu insanlığı birleştirmek adına tarihsel boyutta bir ilerlemeydi:

> Amerika'nın keşfinden, yeryüzünün etrafının dolaşılmasından beri insanlık tarihi için bunun kadar önemli başka bir kazanım olmamıştır ... Filozofların arzuladığı müstakbel normatif birlik, ancak İngiliz, Fransız ve Alman işçileri, farklı kökenlerden geldiklerini unutup aralarındaki dil farklarına rağmen birbirlerini anlayarak ve kendi hükümetlerine meydan okuyarak tek bir ulus oluşturmak üzere bir araya geldikleri zaman gerçekleştirilmeye başlamıştır.[23]

Reclus birleşememenin yol açacağı en korkunç sonucu sona saklayarak risaleyi ABD'nin batısındaki tarım işletmeciliğine dair korkutucu ve öngörüleri doğru çıkmış bir fotoğrafla kapatır. Vi-

22. Élisée Reclus, *A mon frère, le paysan* (Paris: Bureaux des Temps Nouveaux, 1899), s. 6. Clark ve Martin (haz.), *Anarchy, Geography, Modernity*'de bu metnin bir İngilizce çevirisi vardır, ama benim çevirime göre eksikleri olan bir çeviridir bu, mesela Enternasyonal bahsi onların çevirisinde hiç geçmez.

23. Élisée Reclus, "Evolution, Revolution and the Anarchist Ideal", Clark ve Martin, haz., *Anarchy, Geography, Modernity*, s. 164.

layet büyüklüğünde tarlaları ve makinelerin, atların ve insanların hesaplanabilir enerji tamsayılarına indirgendiği ve ailelerle çocukların tesisleri girmesinin yasaklandığı, sürekli gözetime dayalı bir sistemle yönetilen "tahıl fabrikaları"nı anlatır. Bu şekilde örgütlenmiş bir dünyada işçi ile köylü birbirinden hiçbir şekilde ayrılamaz hale gelmiştir gelmesine ama köylü ile at için de aynı şey geçerlidir! İstediğimiz şey birkaç milyoner yaratmak olaydı, der müstehzi bir edayla, yeryüzünün bütün bu bilimsel sömürüsünde sorun olmazdı. Ama "buğday sapının toprağın sert kabuğunu kırıp geçmesindeki esrarı" bilenler için Amerikalıların yolu tam olarak tarım denmesi doğru olmayacak bir şeydir. Bundan çıkan sonuç şudur ki kapitalizm bir düşünce bozukluğudur ve insan toplumu için bütünüyle patolojiktir. Şu ana kadar izlediği yolda devam etmesine izin verilirse, diye bağlar metni Reclus, insanlığın bütün kazanımları yok olacak ve insanlığın çok büyük çoğunluğu köle derekesine inecektir.

Genetik olarak değiştirilmiş tarımın, kimyasal mono-kültürlerin, Monsanto'nun ve türlerin süratle yok oluşunun yarattığı tehlikelerin farkında olan günümüz okurları Reclus'nün risalesinin buralara girmesine şaşırmayabilirler. Ama Reclus'nün bu metni yazdığı sıralarda kapitalizmin tarım ve kent-dışı çevre üzerinde yarattığı etkiler hakkında söylediklerindeki öngörü kabiliyeti son derece sıradışı, hatta eşi benzeri olmayan bir şeydi. Onun gibi Amerika'nın batısının birçok yerini gezmiş çok az Avrupalı vardı; hele köylüye siyasi bir özne veya müttefik olarak hitap edebileceklerin, hatta böyle bir şeyi hayal edebileceklerin sayısı daha da azdı. Reclus'nün buradaki perspektifinin bir daha görülebilmesi için Bernard Lambert'in *Paysans et la lutte de classe* (Köylüler ve Sınıf Mücadelesi) kitabının basıldığı 1970'leri beklemek gerekecekti. Lambert bu kitapta Reclus'nün 1890'larda ele aldıklarından çok daha modernleşmiş bir tarım işletmeciliğinin çiftçi sömürüsünü analiz etmişti. Lambert'in bu çalışmada benimsediği slogan, mesajı ve retorik usulü –"işçiler, çiftçiler, *même combat* (aynı mücadele)"– neredeyse Reclus'den ödünç alınmış gibiydi.

Reclus'nün köylülerin siyasi özneler olduğuna dair farkındalığının tarihi eskidir; en azından, feminist André Léo ile birlikte kırsal bölgelerde dağıtılacak *L'Agriculteur* adlı bir Pazar gazetesi kurmaya çalıştıkları 1866'ya kadar gider. Léo'nun Komün'ün en civcivli zamanında yazılmış "L'appel aux travailleurs des campagnes" (Kırsal Kesim İşçilerine Çağrı) adlı kendi broşürünün ilham kaynağı da bu eski projede geliştirilen siyaset olabilir pekâlâ. Sevgilisi Benoît Malon ile birlikte kaleme aldığı bu risale, daha önce de bahsettiğimiz gibi, Versay'ın yaptığı Paris karşıtı propagandayı, kırsal bölgelerde yaşayan insanlara doğrudan kentli işçilerle paylaştıkları çıkarlar üzerinden hitap ederek aşmaya yönelik –Elisabeth Dmitrieff'e bakılacak olursa çok zayıf ve çok geç kalmış– bir girişimdi. Bu metnin kaç kopyasının Komün'ün en hararetli zamanlarında amaçladığı okurlara ulaşabildiğini tahmin etmek imkânsızdır – mesela Louise Michel Versaylıların bütün kopyaları ele geçirip "dikkatle imha ettiği"ni belirtir.[24] Reclus'nün Léo ve Malon'la dostluğu –Malon'un 1 Batignolles'de açtığı Enternasyonal şubesine Reclus ilk defa 1866'da katılmıştır– Komün'den sonra da, hepsi de Jura'daki mülteci toplumuna mensup oldukları için kesintisiz sürmüştür.

Bugün "A mon frère, le paysan"ı mesela Reclus'nün yazılarından tercüme edilecek bir antolojiden okuyacak olanlar, risalenin kapağında büyük harfle yazılmış "Paylaşılacak Broşür" ve "Oku ve Dağıt" talimatlarının yazarın adından daha belirgin harflerle yazılmış olduğunu göremeyeceklerdir doğal olarak. Bu kapak, içerdiği metnin bir anarşist-komünist propaganda programının parçası olduğunu açıkça ortaya koyar – zaten risale birkaç baskı yapılarak on binlerce nüsha basılmıştır. Bu stratejik broşür formatının neden tercih edildiği iç kapakta açıklanır: Anlaşılan gazeteler fazla dolaylı kalırken konuşmalar çabuk unutuluyordur. Kitlesel bir izlerçevreye ulaşma güçlüğüne tek bir çözüm bulunabilmiştir: serbest dolaşıma sokulacak bir broşür; yoldaşlardan

24. Michel, *La Commune: Histoire et souvenirs*, s. 197.

"ücra yerlerde yaşayanlar"dan tanıdıklarını, onlara da posta yoluyla bir nüsha gönderilebilmesi için yayıncıya bildirmeleri rica edilmektedir.

Reclus'nün bu örnekte kitlesel dağıtım meselesine gösterdiği dikkat, onun, Morris'in, Kropotkin'in ve oluşturdukları ağ içindeki diğerlerinin kendi çalışma yöntemlerine siyasi bir pratik olarak bakmalarının son derece tipik bir örneğidir. Broşür propaganda amacı güdüyordu kuşkusuz, ama Reclus'nün bir coğrafyacı olarak işini yapma tarzı bile –çoğu anarşist ve/veya eski Komünar olan iş arkadaşlarını örgütleme tarzı, olası en geniş izlerkitleye ulaşmak için kitlesel piyasaya yönelik yayıncılarla çalışması, ilk taslaktan harita yapımına, basımdan ciltlemeye metnin bütün üretim aşamalarını denetlemesi– kafasındaki anarşist siyasi pratik anlayışının ayrılmaz bir parçasıydı. Kolektif bir hareket oluşturabilmek için kamunun diline kayda değer miktarda çeviri yapmak elzemdi – bu çeviri olmadan bireylerin sahip olabileceği bütün özlemler ve anti-konformist, mutabakat-dışı arzuları dile getirilemeden salt bireysel kalma riski vardı. Kropotkin anılarında Reclus' nün komünal çalışma odasındaki çalışma atmosferini şöyle tasvir eder: "O dünyaca meşhur Coğrafya kitabının bir cildi için birini çalışmaya davet ettiğinde, gelen kişi ürkek ürkek 'ne yapmam gerekiyor?' diye sorunca şu cevabı verirdi: 'İşte kitaplar, işte masa. Ne istiyorsan onu yap.' "[25]

Reclus'nün hayatının önemli bir kısmı iki dev kolektif çalışma ile geçmiştir: *Géographie universelle* ve *Le Révolté* adlı siyasi dergi. Kropotkin'in *Le Révolté*'de çıkan yazıları bu iki coğrafyacının her gün yakın temas içinde oldukları, etraflarında da Dumartheray, Malatesta ve Lefrançais'nin olduğu dönemde yazılmıştır. Aslına bakılırsa Kropotkin'in kitaplarının bütün Fransızca başlıklarını öneren, tashih okumalarını yapan ve baskıya yollayan kişi Reclus'dür. *Géographie universelle*'in çalışmalarına katılan grup arasında Léon Metchnikoff adında bir başka Rus anarşist

25. Kropotkin, *Memoirs*, s. 392.

coğrafyacı da özel bir dikkate değer. Metchnikoff, Lefrançais'nin yerine Reclus'nün sekreteri olmuş ve *Géographie universelle*'in Japonya ile ilgili maddelerin büyük bir kısmını o yazmıştı. Metchnikoff kendi araştırmalarında çeşitli hayvan gruplarında, hatta tekhücrelilerde bile ortaklaşma ilkesi bulmaya çalışıyordu; Kropotkin gibi o da insan toplumlarının evriminde asıl etkenin rekabet değil işbirliği olduğunu ileri sürüyordu. Metchnikoff'un bilimsel ilgileri ile o sıralarda Reclus'nün siyasi bir strateji olarak dayanışmaya gittikçe daha çok önem vermesi dikkate alındığında Kropotkin'in yardımlaşma teorisini geliştirirken bir tür çapraz tozlaşma olduğu söylenebilir kesinlikle. Örneğin, Metchnikoff en önemli eseri olan *La civilisation et les grandes fleuves historiques* (Uygarlık ve Büyük Tarihsel Nehirler, 1889) adlı kitabında, en yüksek medeniyet biçiminin işbirliğinin dışarıdan dayatılmak yerine toplumsal hayatın bütün veçhelerinde kendiliğinden ortaya çıktığı medeniyet olduğu konusunda Reclus'nün fikirlerine çok benzeyen bir fikir geliştirir. Başka bir yerde de Comte'un münhasıran insani bir bilim olabilmek için sosyolojinin insanların hayvanlar ve hatta bitkilerle paylaştığı toplumsal olguları görmezden gelmesi gerektiğini savunan konumuna karşı çıkar. "Doğa bilimi", der Metchnikoff, "her türlü varoluşun yasasının ortaklaşma olduğunu öğretir bize."[26] Varlıklar hiçbir zaman mutlak veya bölünmez değil, esasen "çoğul ve karşılaştırmaya açık"tırlar. Metchnikoff bireyin bitip toplumun başladığı noktanın hiçbir zaman kesinkes sabitlenemediğini vurgulayarak, Reclus'nün bir bireyin emeğinin değerinin, tıpkı duyduğu ihtiyacın derecesi gibi, asla tam olarak ölçülemeyeceği iddiasını yankılamış olur. Ferretti'nin belirttiği gibi, Kropotkin'in yardımlaşma teorisi bizatihi işbirliği ürünü bir projedir.[27]

26. Bkz. Léon Metchnikoff, "Revolution and Evolution", *Contemporary Review*, 50 (1886), s. 412-30; 415.

27. Bkz. Federico Ferretti, "The Correspondence between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a Source for the History of Geography", *The Journal of Historical Geography*, 37:2 (Nisan 2011), s. 216-22.

Kropotkin Darwin'de rekabet içgüdüsü kadar işbirliği ve ortaklaşma içgüdüsü için de destek bularak yardımlaşmanın insan toplumsallığında nesnel bir etken olduğunu gösterir. Dayanışmaya dayalı bir toplumsal örgütlenme, atomlaşmış bir toplumun ekonomik hiyerarşisine karşı yaşama şansı olan bir alternatiftir ve "dayanışma hissi, toplu halde yaşayan bütün hayvanların önde gelen özelliğidir."[28] Bir başka deyişle, yardımlaşma diye bir şey olduğu için komünizm mümkündür. Sosyal Darvinizm, yani en uygun olanın hayatta kalması, zenginlerle güçlüleri meşrulaştıran ideolojik bir dayanaktan ibarettir. Darwin'in organizmaların fiziksel ortamın sertliğine karşı birlikte mücadelesinden çok sınırlı kaynaklar için sergiledikleri rekabeti vurgulamasına yol açan şey Malthus'a duyduğu bağlılıktı. Bu bağlamda Reclus'nün "A mon frère, le paysan"da yalıtılmışlığın yarattığı, çiftçi için eşit ölçüde tehlikeli olan iki tehlike olduğundan bahsettiğini belirtmek önemli olabilir: Beylerin sömürüsü ve sert çevre koşulları. Her iki tehdidin de çözümü dayanışma veya yardımlaşmadır.

Kropotkin'in yardımlaşma üzerindeki çalışmalarının, Reclus'nün dayanışma kavramında muğlak kalabilecek bir şeyi netleştirme avantajı da vardır. Dayanışma sevgi değildir. Eski teoriler – ve zamanımızın yeni teorileri!– ortaklaşma ve işbirliği için motive edici etken olarak sevgiye odaklanırken Kropotkin şöyle itiraz eder:

> Komşumun evinin yandığını gördüğümde bir kova su kapıp evine koşmaya beni teşvik eden şey –çoğunlukla hiç tanımadığım– komşuma duyduğum sevgi değildir; daha belirsiz olsa da çok daha yaygın bir insani dayanışma ve toplumsallık hissi veya içgüdüsüdür beni harekete geçiren. Hayvanlarda da böyledir.[29]

Reclus'nün dayanışma, Kropotkin'in yardımlaşma kavramları insana özgü bir toplumsallıkta veya ahlak hissinde değil insani dün-

28. Pyotr Kropotkin, "Anarchist Morality", *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* içinde, haz. Roger Baldwin (New York: Dover, 1970), s. 95.

29. Pyotr Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Londra: Heinemann, 1903), s. 21.

ya ile doğal dünya arasındaki süreklilikleri vurgulayan daha geniş bir hayvan varoluşu kavrayışında temellenir. Dolayısıyla, doğanın ekonomisi içinde bulunan eşitlikçi işbirliği ve karşılıklı bağımlılık biçimleri insan toplumuna yabancı şeyler değil aksine onun devamı niteliğinde şeylerdir; hayatta kalmak da kendini doğanın karşısına yerleştirmenin içerdiği verimsiz saldırganlığa bağımlı değildir. "Milli ve dini nefretler bizi ayıramaz, çünkü bizim tek dinimiz doğayı incelemektir ve bizim ülkemiz bütün dünyadır."[30] Doğanın incelenmesi en baştan itibaren enternasyonalisttir – sadece bilimin ortak bir dil sunması anlamında değil milliyete dayalı algılar, milli hatta kıtasal sınırları zorunlu olarak aşan doğal ortamın incelenmesi önünde sadece engel yaratacağı için de. Yapay, devlete ait sınırları değil "doğal" sınırları tanıyan coğrafya, dünya yurttaşlığının yolunu açar.

Reclus ile Kropotkin'in bilim ve doğa tarihi araştırmaları yoluyla vardığı siyasi –ve son kertede, ekolojik– kavrayışa, Morris kapitalizm koşullarında sanatın imkânsızlığı meselesini deşerek ulaşmıştır. Yardımlaşma doğanın incelenmesinden çıkan bir şeyken, "kardeşlik" –William Morris'in sözlüğünde yardımlaşmanın veya dayanışmanın eşdeğeri– bilimden değil sanatla birlikte anılan yaratıcılık yeteneğinden çıkar. Morris'in toplumsal hayatın kapitalizm tarafından inkâr edilen veçhesine verdiği ad olan "kardeşlik" için modeli, eşit olarak birlikte çalışan zanaatkârların kolektif girişimi gibi bir şeydir. Kardeşlik, yaratıcı emek kapitalizmden kurtulduğunda ve her türlü çalışma sanat haline gelince ortaya çıkacak şeydir: insanın emeğinden aldığı hazzın ifadesi.

Yola doğa biliminden mi yoksa sanat ve estetikten mi çıkıldığı çok önemli değildir, zira bu üç düşünürün her biri sonuçta, kapitalizmle ticaretin sadece insanlığın değil doğanın da bozulmasının başlıca sebebi olduğu kanaatine ulaşmalarına yol açan bir yol çizmiştir kendine. Bu da tek başına bizi şaşırtmamalı: Bir coğrafya-

30. Élisée Reclus, "Pourquoi sommes-nous anarchistes?", l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, *Élisée Reclus: Colloque organisé à Bruxelles les 1 et 2 février 1985* içinde, s. 137.

cı/biliminsanı ile bir sanatçının ulaşabildiği idrak önemli ölçüde örtüşür: Her ikisi için de fiziksel ortam asla salt bir arka plana veya soyut bir mekâna indirgenemez. Her ikisi için de dünya sonradan kullanılmak üzere istif edilmiş atıl şeylerden oluşan bir depo olamaz. Bütün doğal ve kültürel çeşitliliğiyle dünya ile kurdukları etkileşim bu insanların her birinin hayatlarını düzenleme tarzları için hayati önemdeydi: Özellikle "kitabi", allame tipler değillerdi, dünya seyahatinin zorluklarını ve hazlarını [kitaplara] tercih etmişlerdi: Morris İzlanda'yı, Metchnikoff Japonya'yı, Kropotkin Çin'i, Sibirya'yı ve Orta Asya'yı, Reclus ise insanı şaşkına çevirecek kadar çok yolculuk yaparak bütün dünyayı (Kuzey ve Güney Amerika, İrlanda, Afrika ve neredeyse her yer) gezmişlerdi. Aslında Reclus coğrafya kariyerine popüler seyahat kitapları (günümüzdeki *Guide Bleu*'lerin öncüleri) hazırlayarak başlamıştı; hayatının son dönemlerine geldiğinde iki kıta, Okyanusya ve Antarktika hariç bütün kıtalarda gezip coğrafya yazıları için veri toplamıştı. Ronald Creagh coğrafya çalışmalarının bünyeleri icabı proto-ekolojik bir boyut taşıdığıyla ilgili ilginç bir tespit yapar. Coğrafyacılar, der, tıpkı tarihçiler gibi, zamanın mekândaki kaydıyla ilgilenirler, ama son tahlilde onlar vurguyu mekân üzerine yaparlar. Zaman veya zamansallık insani, toplumsal bir kurgudur, bu yüzden de ânın hâkim önyargılarıyla lekelenmiştir – mesela kişinin mümkün olduğunca çok sermaye biriktirip istiflemesi ve sonra ölmesi gerektiğiyle ilgili, zamanımıza hükmeden fikir gibi. Mekân ise terkibe insani-olmayan farklarla gündemleri, yeryüzünün jeolojik yapısını, iklimi, başka türlerin varlığını vs. soktuğu için daha karmaşıktır.[31] Mekân gayri insani dünyayla yüzleşmeyi –ya da ona uyum sağlamayı– zorlar. Morris örneğinde, sosyalist hayatı yaratacak eşitlikle aynı düzeyde ele aldığı hayatın çeşitliliğine ve güzel ve sürdürülebilir ortamlarda sürdürülecek tatminkâr çalışmaya duyduğu arzu, onu kaçınılmaz olarak ekolojik bir analize yöneltmiştir; Kropotkin ve Reclus'nün bilimin "ortak di-

31. Bkz. Ronald Creagh, aktaran Pelletier, *Élisée Reclus*, s. 165-66.

li"ne duydukları güven de onları doğal dünyayla sürdürülebilir bir etkileşime girmenin yolunu açacak pratikleri saptamaya çalışmaya ve bu pratiklere değer vermeye sevk etmiştir.

Her üçünün de, daha o zamandan katılaşmaya başlamış disipliner ayrımlar anlayışı ile, coğrafyacıların liyakatiyle iktisatçılarınkini veya tarihçilerin liyakatiyle sosyologlarınkini karşı karşıya getiren kavgaları ile üniversite ortamının dışında toplumsallaşmış olmaları da kuşkusuz önemlidir. Ömrü boyunca herhangi bir diploması olmamış olan Reclus, hayatının son dönemlerinde Brüksel'deki, diploma vermeyen Özgür Üniversite'ye girmesi sayılmazsa hep üniversitenin dışında kalmıştır. Morris'in uç boyutlardaki kendi-işini-kendin-yap'çılığı, örneğin kumaş boyama sanatında Ortaçağ'dan kendi yaşadığı döneme dek kullanılmış beceri ve tekniklerin her veçhesini öğrenmeye hevesli oluşu, bizatihi, o zamanın üniversitelerinde geçer akçe olmaya başlayan beceri ve bilgi kompartımanlaşmasına karşı bir tepkidir. Bu düşünürlerin çalışmalarında bir uzmanlaşma iradesi saptamak imkânsızdır. Aksine, her biri karmaşık bir gerçekliğin çeşitli düzeylerini, tek bir alandaki –mesela inşa edilmiş çevredeki veya eğitimdeki– bir başarısızlığın başka bir alanda da başarısızlığa yol açacağı ölçüde sıkı dokunmuş bir bağlantı sistemi içinde bir araya getirme konusunda nereyse Balzacvari bir yetenek sergiler. Dolayısıyla, coğrafyacı Reclus'de Morris'inkine bütünüyle benzeyen, ama öncelikle coğrafi bir söylemle değil de estetik haz ihtiyacını göz önünde bulundurarak inşa edilmiş bir ekolojik argüman bulabilmemiz gayet anlaşılır bir şey oluyor:

> Sanatçı olmuş insandan beklediğimiz tek şey şehirlerimizi ihya edip süslemesi değildir. Özgür olacağı için ondan açık arazilerin güzelliğini yenilemesini, bütün çalışmalarını doğadaki uygun ortamlarına uyarlamasını, bunu da yeryüzü ile insan arasında göze hoş gelen ve ruhu okşayan bir armoni doğuracak şekilde yapmasını da bekleriz. Mimarlar binayı çevreleyen ortamın karakterini anladığında ve insanın çalışması yüzyılların jeolojik çalışmasıyla uyumlu bir bütün oluşturacak şekilde armonize olduğunda büyük binalar bile hayranlık verici bir güzellikte olabilir.[32]

Tek bir diyalektik hareket içerisinde kamu sanatının ortak lüksü, inşa edilmiş çevreden –kent mekânlarının yaşanan güzelliğinden– doğal bir biçimde genişleyip açık arazilerle tarımın, dolayısıyla da insanın doğal ortamla etkileşiminin yenilenmesini beslerken, jeolojik olanla insani olan arasındaki uyumlu bir süreklilik kurulması sayesinde, bu şekilde yenilenmiş insan-doğa etkileşimi de geriye dönüp büyük binaların mimari tasarımını besler. İnsanlar ile doğa arasındaki bu sürekliliğe veya karşılıklı bağımlılıklar kümesine Reclus "çevre"den ziyade "ortam" adını verir – "çevre" kelimesi insana dışsal kalan bir şey olarak kavranan bir doğal dünyayı çağrıştırır. Halbuki "ortam" insanların soyutlanamayacağı bir sistem veya gelişim konumu olarak çevreye karşılık gelir – ortam insanlarla doğa tarafından birlikte üretilir ve Reclus bu terimi sık sık kullanır. (Bugün bizlerin ortam teriminde gördüğümüz darlık ve yoksullaştırma, tam da Reclus'nün anarşist mikrotoplumlarda eleştirdiği şeydir.) Fiziksel fenomenler ve insani fenomenler bir bağımlılıklar ve karşılıklılıklar diyalektiği içerisinde ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş şeyler olarak görülür ve bu iç içe geçmişlik dünyayı müşterek mülk olarak, bütün insanların müşterek yuvası olarak muhafaza etme amacıyla seferber edilir. Reclus'nün genelde birbirinden ayrı görülen insan hayatı ile doğal dünyanın çeşitli veçhelerini birlikte düşünme eğilimi zirvesine, en önemli eseri olan birkaç ciltlik dünya tarihi *Homme et la terre*'e (İnsan ve Dünya) yazdığı epigrafta çıkar. Burada insanlığın "doğanın kendi bilincine varması"ndan öte bir şey olmadığını öğreniriz ("l'homme est la nature penant conscience d'elle-même").

Demek ki dünya tarihi, insanların yeryüzünün özbilinciyle özdeşliklerini (bu özbilinç olarak sahip oldukları kimliklerini) anladıkları, sürekli değişen ve gelişen süreçtir. Reclus'nün insanlar ile doğa arasında değişen dinamiklere gösterdiği düşkünlük, kendi kendini değiştirmeyle veya insanın değişme yeteneğiyle ilgili iyimserliğini de açığa çıkarır. İnsanlar kendi çıkarlarını yeryüzü-

32. Reclus, "Art and the People", s. 329.

nün çıkarları olarak anlamaya başlamalı, dayanışma, yani kişinin kendi ihtiyaçlarını başkalarıyla bağlantılı görmesi, insandan başka türlere ve insan dünyasından ayrılmaz görülen doğal dünyaya da genişletilmelidir. Doğanın güzelliğinin sorumluluğunu üstlenmek *hem* doğanın *hem de* insanlığın serpilip gelişmesine neden olacaktır. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Reclus'ye göre dayanışma manevi bir kavramdan ziyade siyasi strateji ve hayatta kalma üzerine kurulmuş bir kavramdır: "Yeryüzü ile beslediği insanlar arasında gizli bir uyum vardır ve düşüncesiz toplumlar bu uyumu bozduklarında daima pişman olurlar."[33] Yeryüzünün zenginliklerini yağmalayıp sömürmek sadece insani ortamı yaşanmaz hale getirecek verimsiz saldırganlıklardır. "Gerçekten medeni insan kendi çıkarının herkesin çıkarına ve doğanınkine bağlı olduğunu anlar."[34]

Reclus'de eko-sosyalizm alanındaki çağdaş gelişmelerin önemli bir öncüsünü gören günümüz ekolojistleri ve aktivistleri, yazarın dev boyutlara ulaşan yazılı eserleri içinde, sürdürülemez sanayileşmenin neden olduğu sorunlarla ilgili son derece öngörülü uyarılar bulmuşlardır.[35] Mesela Reclus biyoçeşitliliğin kaybedilmesinin, [ekosisteme] yerli olmayan türlerin sokulmasının veya o sıralarda her iki Amerika kıtasında yaşanan ve şahsen gözlemlediği ormansızlaşmanın yaratacağı tehlikeler hakkında yazmıştı. Başka türlere saygıyla ve özenle muamele etme gereğini hep vurgulamış, ömrü boyunca vejetaryen kalıp basit bir ekmek ve meyve diyetiyle yaşamıştı. Reclus'de, der Béatrice Giblin, "onunla birlikte yaklaşık yarım yüzyıl boyunca ölen küresel bir ekolojik duyarlılık vardı."[36] Yakın tarihli akademik araştırmalarda Morris de

33. Élisée Reclus, "Du Sentiment de la nature dans les societies modernes", *Revue des deux mondes*, 63 (1866), s. 379.

34. Élisée Reclus, "De l'action humaine sur la géographie physique", *Revue des deux mondes*, 1 Aralık 1864, s. 763.

35. Reclus'nün düşüncesinin ekolojik boyutları ile erken tarihli bir tartışma için bkz. Béatrice Giblin, "Reclus: un écologiste avant l'heure?", *Herodote*, 22 (1981). Bu alandaki daha yakın tarihli gelişmeler için bkz. Clark and Martin, haz., *Anarchy, Geography, Modernity*, s. 19-42 ve Pelletier, *Élisée Reclus*, s. 107-30.

bir eleştirmenin tabiriyle "eko-sosyalizmin ilk savunucularından biri" olarak öne çıkarılmış, günümüz okurları onun "eleştirel güzellik anlayışı"nda çevre tahribatını sona erdirmenin anahtarını bulmuşlardır.[37] Onlara göre, gündelik hayatta sanatla güzelliğin gelişip serpilmesi talebi, bizatihi, rüşeym halinde bir ekolojik programdı. Kropotkin ise hem anarşist olanlar hem de olmayanlar tarafından uzun süredir ekolojik olarak sürdürülebilir bir insan toplumunu meydana getiren unsurların ilk taslaklarını çizmiş kişi olarak görülmüştür.

Ama bir Reclus'nün veya Morris'in ekolojik duyarlılığını araştırma girişimlerinin çoğunda, Komün'ün kültürü ile siyasi deneyiminin o duyarlılığın gelişiminde oynadığı rol hakkında, ara sıra çakılan bir selam dışında, pek bir değerlendirme yoktur. Yine de günümüz aktivistleriyle teorisyenlerinin bu düşünce topluluğunun çekimine neden kapıldıkları hakkında bir spekülasyon yapacak olursak, bunun sadece bahsi geçen düşünürlerin kapitalizmin anti-ekolojik yapısıyla ilgili öngörülü kavrayışlarından değil, bu kavrayışın insanın gönlünü ferahlatan *tavizsizliğinden* kaynaklandığını söylememiz gerekir. Bana kalırsa, bu tavizsizliğin, Komün denen olayı, bu olayın bütün özlemlerini ve bunların vahşice yok edilişini yaşamış olmanın –ki buna da bir tür dayanışma denebilir– bu düşünürler üzerindeki bir başka büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Hiçbiri için reform gibi, parça bölük bir çözüm gibi bir şey söz konusu değildi. Doğanın onarılması ancak ve ancak uluslararası ticaretin ve kapitalist sistemin bütünüyle lağvedilmesi yoluyla mümkün olabilirdi. Sistemsel bir sorun, sistemsel bir çözüm gerektiriyordu.

Doğal manzaranın mahvolmasının kökünde Morris'in "daimi savaş hali" adını verdiği ticaret vardı. Sanayinin "bir yanda 'istihdam' denen şeyi, öbür yanda da 'para kazanma' denen şeyi" git-

36. Giblin, "Reclus: un écologiste avant l'heure?", s. 110.

37. Özellikle bkz. Ruth Kinna, *William Morris: The Art of Socialism* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), s. 32-60; ve Bradley MacDonald, *Performing Marx* (Albany: SUNY Press, 2006), s. 47-66.

tikçe artan bir süratle üretmesi piyasayı süfli mallarla doldurmuş ve inşa edilmiş çevreyi antropolog Marc Augé'nin ileride "yok yerler" adını vereceği şeylere çevirmişti: İnşa edildikleri yerel ortamla hiçbir alakası olmayan ne idiğü belirsiz kurgulara. Kropotkin düşük kaliteli, ya da Morris'in pek sevdiği tabirle söylersek "tapon" mallar üreten devasa fabrikaları şöyle tarif eder: "Dünya ticaretinin muazzam bir kısmı uzak topraklara gemilerle gönderilen 'tapon', patraque, 'Kızılderili battaniyesi' gibi mallardan ibarettir. Koca koca şehirler ... sadece 'tapon' mal üretirler."[38] Düşük kaliteli mallar yerel ürünlerin özgüllüğünün altını oyarken, Paris ve Londra gibi ticaret merkezleri de kâr birikiminden başka hiçbir neden olmaksızın megapole dönüşürler. Bu kirlenmiş merkezlerdeki bir işçi "enerjik, agresif bir ucuzluğun onun için belirlediği" bir hayata mahkûmdur. Ama "domuzuna lüks" içinde yaşayan zenginlerin durumu da daha iyi sayılmaz: "ziyankârlık vergisi" zengini de fakiri de yoksullaştırır çünkü her ikisi de güzelliğin kıymetini bilmek şöyle dursun, güzelliği algılamayı başarabilen türden bir duyu aygıtından bile mahrumdurlar. Zengin birinin hayatını boş ve değersiz kılan lüks, tıpkı "tapon" veya "üstünkörü" nün yaptığı gibi, insanı doğadan yabancılaştırır. Kâr terimleriyle örgütlenen bir ekonomi doğal manzarayı tahrif eder – bu da hayal gücünü yoksullaştırır: "Toprağın tahrif edildiği yerde," diye yazar Reclus, "kırdan her türlü şiirin kaybolduğu yerde, hayal gücü söner, zihin yoksullaşır, ruhu rutin ve kölelik ele geçirip onu uyuşukluğa ve ölüme meyilli hale getirir."[39] Ama hayal gücüne hizmet eden duyu mecraının kendisi tarihsel ve değişebilen bir şeydir: Kapitalizmin neden olduğu "yapay kıtlık" ortadan kaldırıldığında, "kendimize güzel bir manzaranın ... veya güzel bir binanın keyfini çıkarma lüksü tanımayacak kadar züğürt ve fakir" olma-

38. Pyotr Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, haz. Colin Ward (Londra: Freedom Press, 1998), s. 149. Ya da Morris: "Tapon bir çağ bu. Tapon kral olmuş. Devlet adamından ayakkabıcıya herkes tapon..." Aktaran Thompson, *William Morris*, s. viii.

39. Reclus, "Du Sentiment de la nature", s. 379.

yız.[40] O zamana kadar medeniyet bölünmüş bir durumda kalacaktır: işbölümü yüzünden insan teki kendi içinde bölünmüş durumdadır, bu bölünme onu doğadan da ayırır.

Komün'ün siyasi kültürü bu duruma son vermek için gereken iki kapsamlı dönüşüm önerir: Bunlardan birincisi toprağın kolektif mülkiyetidir: Toprak denen muhteşem fabrikanın mülkiyeti toplumda olmalıdır. Ekilebilir bütün topraklar, diye yazar Reclus, tıpkı yokluğun bilinmediği birçok "sözde vahşi toplum"da olduğu gibi ortak mülk olmalıdır. Reclus model olarak yine Rus *mir*'ini ve benzer köylü örgütlenmelerini anar; tıpkı "A mon frère, le paysan"da Amerikan tarım işletmeciliğine toprak üzerindeki tekelin geniş kapsamlı etkilerinin yarattığı kabus görüntüsünün modeli rolünü oynatması gibi, *mir*'e de olumlu etkilerin modeli rolünü oynatır. İlk adımın toprağın ortak mülk haline getirilmesi olduğuna Morris de inanır, diğer her şey bu adımın ürünü olacaktır: "Doğanın kaynakları, en başta da toprak ve toplumsal çalışmanın ürünü olan ve ancak zenginliğin yeniden üretilmesi için kullanılabilecek diğer şeyler birkaç kişinin değil, herkesin yararına bütün topluluğun elinde olmalıdır."[41] Ama Kropotkin'e göre, toprağı ele geçirmek, ne tek başına ne de bir ilk adım olarak yeterli değildir. *Hem* tarım toprağı *hem de* sanayi mülkü aynı anda kamulaştırılmalıdır: "Medeni bir toplumda her şey birbirine bağımlıdır; bütünü değiştirmeden tek bir şeyi değiştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla, bir ulus, ister toprakla ister sanayiyle bağlantılı herhangi bir biçimiyle özel mülkiyete darbe indirdiği gün, bütün hepsine saldırması gerekecektir."[42]

Birinci dönüşümün sonucu olan ikinci dönüşüm ise, Komün'ün parolası olan bölgesel kendine-yeterlilik üzerindeki vurgudur. Daha küçük, bölgesel üretim birimlerinden meydana gelen ve toprağın yine yoğun ama korunarak kullanıldığı bir dünya, küçük ölçekli sanayinin her yere dağıtılıp tarımla birleştiği ademi merkezi

40. Morris, *Commonweal*, 26 Şubat 1887.
41. Morris, aktaran Thompson, *William Morris*, s. xxx.
42. Kropotkin, *The Conquest of Bread*, s. 50.

bir dünya: Hayali kurulan şey buydu. Bölgesel düzeydeki kendine-yeterlik, uluslararası ticarete duyulan ihtiyaca son verilmedikçe küçülürdü. Reclus'nün şu sözlerle anlattığı gibi, istenen ve akılcı olan yerel piyasa için üretim yapmaktı:

> Şu anda her ülkede gerçekleştirilen ticari işlem sayısı bir refah endeksi olarak kabul ediliyor. Tam zıt bir bakış açısı daha mantıklıdır: Toprak ne kadar üzerinde oturanlar tarafından kullanılırsa, malları büyük mesafeler katederek taşıma zorunluluğu da o kadar azalır, belli mamuller üreten fabrikalardaki çalışma tarzı ne kadar makul olursa o mamulleri mübadele gereği de o kadar azalır.[43]

Refah sayılan nedir? Zenginlik nedir? Doğayla dayanışmanın var olabilmesi için, salt ticari çıkarların bir yana bırakılıp toplumsal düzenin bütünüyle dönüştürülmesi, özel mülkiyetin ve devletin ortadan kaldırılması üzerine kurulacak bir değerler dönüşümü yaratmak gerekir. İşte o zaman doğa sadece bir üretim gücü veya kaynaklar deposu olmaktan çıkıp başlı başına bir amaç haline gelecektir. Çevrenin sürdürülebilirliği teknik bir sorun değil, bir toplumun neye değer verdiğiyle, neyi zenginlik olarak gördüğüyle ilgili bir meseledir.

Zenginlik Doğa'nın bize verdiği ve makul bir insanın Doğa'nın armağanları arasından kendi makul kullanımı için çıkarabildiği şeydir. Güneş ışığı, temiz hava, çehresi kirletilmemiş toprak, zorunlu miktarda ve doğru dürüst yiyecek, kıyafet ve barınak; her türden bilginin depolanması ve bu bilgiyi dağıtabilme gücü; insanla insan arasındaki özgür iletişimin araçları; sanat eserleri, insanın en çok insan olduğunda, en arzulu ve düşünceli olduğunda yarattığı güzellik – insanın haz almasına hizmet eden bütün özgür, insanca ve yozlaşmamış şeyler. Budur zenginlik.[44]

Emek zamanı çalışmanın ölçütü olmaktan, çalışma da zenginliğin ölçütü olmaktan çıktığında, zenginlik artık değişim/müba-

43. Reclus, *Homme et la terre*, Cilt 3 [1931], s. 595.

44. Morris, "Useful Work Versus Useless Toil", Morton, haz., *Political Writings* içinde, s. 91-92.

dele değeri üzerinden ölçülemez. Tıpkı bu düşünürlerin her birine göre gerçek bireyciliğin, ancak her bireyin ortak iyiye yapacağı katkıya ihtiyaç duyan ve değer veren komünizmde mümkün olabilmesi gibi, gerçek lüks de ancak ortak lüks olabilir.

—

Dizin

ademi merkezileşme, 14, 30-31, 89, 131-32, 146, 161
Allemane, Jean, 46
anarşist komünizm, 14, 121-25, 144
anarşizm, anarşistler, 17, 47, 123-25, 127, 129, 136-37, 140, 144
Anderson, Benedict, 48
Arnould, Arthur, 32, 54, 116, 118
  Devlet ve Devrim, 32
artel, 35, 38, 133
Atelier, L, 54
Augé, Marc, 160
Aveling, Eleanor Marx, 113-14

Badiou, Alain, 24
Bakunin, Mihail, 36, 123, 125
Bebel, August, 115
Bellamy, Edward, 89, 124-25, 133
Benjamin, Walter, 12
Béranger, Pierre-Jean de, 58
Blanqui, Louis Auguste, 17, 29, 51, 108, 147
Bloch, Ernst, 27, 89
Boos, Florence, 89-90
Braibant, Sylvie, 33, 41
Briosne, Louis Alfred, 25-26, 119
Brochet, Victorine, 109

Cafiero, Carlo, 122
Cézanne, Paul, 56
Cezayir, 44-47, 104-5
Chauvière, M., 21
Clément, Jean-Baptiste, 52
Cloots, Anacharsis, 34
Coghlan, Michelle, 119-20
coğrafya, coğrafyacılar, 19, 47, 81-82, 84, 121, 127, 141, 151-52, 154-56
Commonweal, 74, 90, 113-15, 123, 131-32, 161
Comte, Auguste, 68, 152
Corot, Jean-Baptiste-Camille, 56
Courbet, Gustave, 14, 34, 52, 56-58, 63, 66
Crane, Walter, 113
Creagh, Ronald, 155

Çernişevski, Nikolay, 34-38, 91, 94, 136
  Ne Yapmalı?, 35, 38

d'Alix, Chevalier, 25, 42
Dalotel, Alain, 16, 25, 28, 30, 44-45
Danton, Georges, 117
Darwin, Charles, 85-87, 105, 153
Daumier, Honoré, 56
Dautry, Jean, 25, 56
dayanışma, 7, 13-14, 18, 30, 34, 36, 75, 90, 111-12, 130, 135-39, 141-43, 145-49, 151-55, 157-59, 161-63
De Geyter, Pierre, 56
Decoudray, Elie, 53
Degas, Edgar, 56
Descaves, Lucien, 49, 58, 70, 74, 120-21
  Philémon, vieux de la vieille, 49, 70, 120
Dinesen, Isak, 44

Dinesen, Wilhelm, 44
Dmitrieff, Elizabeth, 31, 33-36, 38-39, 41-42, 91, 150
Dombrowski, Jaroslaw, 42
Du Camp, Maxime, 28
Dumartheray, François, 122-23
Aux travailleurs manuels, partisans de l'action politique, 123
Dumas, Alexandre, 57
Dunayevskaya, Raya, 92, 94-96

Edwards, Stewart, 40, 47, 53, 130
eğitim, 12, 28, 49, 51-57, 59, 61-62, 64, 102, 105, 111, 122, 132-34
evrensel yöntem (Jacotot), 59
politeknik veya bütünsel, 51, 54-55, 58
ekolojik teori ve pratik, 12
emek
kadın emeği, 25, 27, 39
kafa ve kol emeği, 15, 51, 54-55
Engels, Friedrich, 38, 46, 87, 94-95, 97, 102, 115, 126
Enternasyonal, 30-31, 33, 35, 37-38, 41-44, 46, 48, 52, 54-55, 75, 93, 113, 148
Enternasyonal marşı, 43, 56
enternasyonalizm, 12, 15, 34, 38, 40-41, 43-44, 46, 52, 74-75, 111, 114, 154
Evrensel Cumhuriyet, 21, 32-34, 41, 43, 47, 49, 51-52, 71, 73, 111

falanster, 38-39, 53, 137
Farge, Arlette, 50
Faure, Alain, 25, 29
Favre, Jules, 46, 108, 114-15
federasyon, 14, 21, 30, 40, 111, 116, 121-24, 129-31, 140, 142, 148
Fénéon, Félix, 113
Ferretti, Federico, 152
Fourier, Charles, 38, 53-55, 64, 137
Fournier, Eric, 50
Frankel, Leo, 32-33, 40, 42-43
Fransa-Prusya Savaşı, 22, 24, 44-45, 48, 56, 96
Fransız Devrimi
(1789), 23, 26, 33-34
(1848), 25-26, 39, 45, 122, 126
Freiermuth, Jean-Claude, 25

Gaillard, Gustave, 29, 69, 101, 118, 121
Gaillard, Napoléon, 28-29, 68-70, 75, 117-18, 120
Gauny, Gabriel, 60
Giblin, Béatrice, 17, 158-59
Gould, Stephen Jay, 85-86
Gramsci, Antonio, 101-2
Grave, Jean, 48

Harvey, David, 92-93, 99
Hetzel, Pierre-Jule, 19
Holland, Owen, 74
Hôtel de Ville, 22, 30-31, 122
Hugo, Victor, 59, 73
Huxley, Thomas Henry, 85

işbirliği, 11, 16, 24, 51, 64, 72, 77, 84-87, 101, 142, 145-46, 152-54
İzlanda, 83-84, 87-88, 90, 107, 110, 155

Jacotot, Joseph, 59-62, 76
Jeanneret, Georges, 34, 101-2
Jellinek, Frank, 24, 69, 75
Johnson, Martin Philip, 25
Jones, Kathleen, 40

Kadınlar Birliği, 34, 38-41
kapitalizm, kapitalistler, 13, 29, 37, 40, 45, 75, 77, 87-90, 96, 98-100, 105, 110, 115, 128, 131-32, 134, 136-37, 139, 141, 146, 149, 154, 159-60
kardeşlik, 18, 76, 146, 154
Kessler, Karl, 85
komün biçimi, 12, 94, 99
kooperatifler, 35, 40, 139
Kropotkin, Pyotr, 16-18, 51, 81-87,

91-92, 98, 100, 109, 114-16, 118, 120, 122-24, 127-37, 140-42, 144, 146, 151-55, 159-61
"Anarchist Morality", 153
"Finland, A Rising Nationality", 84
"The Commune", 135, 142
"The Industrial Village of the Future", 133
Bir Devrimcinin Anıları, 81
Ekmeğin Fethi, 85
La science moderne et l'anarchisme, 141
Le Révolté, 85, 151
Mutual Aid, 153

Lacoste, Yves, 17
Lafargue, Laura, 113
Lafargue, Paul, 16, 58, 76-77, 109, 111, 113, 131-32
Lambert, Bernard, 149
Lefebvre, Henri, 17, 24, 77, 89, 108
Lefrançais, Gustave, 16, 25-26, 49-50, 54, 56, 109, 116-17, 119-22, 128, 142, 151-52
Lenin, Vladimir, 14, 32
Léo, André, 16, 37, 103-4, 109, 150
Linebaugh, Peter, 89

Malon, Benoît, 34, 36-37, 45, 48, 101, 103-104, 109, 118, 150
Malthus, Thomas Robert, 85-87, 146, 153
Manet, Edouard, 56, 65
Marat, Jean-Paul, 117
Mariátegui, José-Carlos, 101
Marksizm, Marksistler, 46, 99, 129
Marx, Karl, 16, 21, 24, 31-38, 40, 42, 57, 63, 86-87, 91-105, 109, 112-14, 123, 125-26, 128-29, 136, 159
Alman İdeolojisi, 57
Fransa'da İç Savaş, 12, 17, 42, 53, 61, 74, 96, 101, 104, 116
Kapital, 17, 94-96
Komünist Manifesto, 126
Vera Zasulich ile yazışmaları, 38, 93, 98
Maspero, François, 12, 25, 42, 45-46, 56
McClellan, Woodford, 37, 46-47
Metchnikoff, Léon, 151-52, 155
Michel, Louise, 13, 22, 35, 39, 59, 113, 120, 150
Minck, Paula, 39, 52
mir, 147, 161
Morris, May, 88, 126-27, 136
Morris, William, 16-18, 72, 74-78, 83-84, 86-91, 107, 109-10, 112-14, 120, 123-24, 126-36, 141, 146, 151, 154-56, 158-62
"Art and Socialism", 90
"Art Under Plutocracy", 78
"Communism and Anarchism", 136, 141
"The Aims of Art", 131, 146
"The Early Literature of the North-Iceland", 83, 88
"The Hopes of Civilization", 18
"The Lesser Arts", 72, 76
"Umudun Yolcuları", 91, 113
"Geleceğin Toplumu", 131
"Looking Backward: A Review of Edward Bellamy", 89, 130, 133-34
"Why We Celebrate the Commune of Paris", 112, 120
Dağların Kökleri, 91
Hiçbir Yerden Haberler, 74, 124, 127
John Ball'un Rüyası, 91
Wolfing Hanedanı, 91

Narodnoe Delo, 35-38

obşina, 35-37, 40-41, 98, 100-1
ortak lüks, 11, 15-16, 51-79, 84, 146, 163
ortaklaşma, 11, 16, 64, 142-43, 145, 152-53
ortaklaşmacı, 124

Paris Komünü, 3-4, 9, 11-12, 14-16, 18-19, 21-25, 29-33, 35-59, 61, 63-64, 66-69, 71, 73, 75, 78, 83-85, 87, 89, 91-99, 101-5, 107-23, 126-33, 136, 139-40, 142, 146-47, 150, 159, 161
Déclaration au peuple français (19 Nisan 1871), 47, 104, 130
katliamı, 16
Pelletier, Philippe, 141-42, 155, 158
Pindy, Jean-Louis, 31, 109, 118
Pissarro, Camille, 56
Pottier, Eugène, 43, 46, 51, 54-60, 62-63, 66-67, 72, 76, 78, 113
Proudhon, Pierre-Joseph, 17, 19, 108, 123

Rancière, Jacques, 3, 9, 58-60, 62
Nuit des Prolétaires, La, 58-59
Reclus, Élie, 28, 48, 72, 109, 138-39, 143
Reclus, Élisée, 15-19, 29, 33, 47-49, 51, 72-74, 76, 78, 84, 87-89, 92, 100, 109, 120-23, 125, 127-29, 135-62
"Pourquoi sommes-nous anarchistes?", 154
"A mon frère, le paysan", 146-48, 150, 161
"Anarchy: By an Anarchist", 139
"Art and the People", 72, 78, 157
"Evolution, Revolution and the Anarchist Ideal", 140, 148
"Les Colonies anarchistes", 137
Histoire d'un ruisseau, 18-19
Homme et la terre, 88, 128, 146, 162
Nouvelle Géographie universelle, 121
Ricardo, David, 96
Rifkin, Adrian, 9, 65-66, 68
Rimbaud, Arthur, 3, 12, 14, 16, 111
Ross, Kristin, 12, 60, 73
Rougerie, Jacques, 69, 92-93, 104
Roy, Claude, 107
Ruskin, John, 78

Saint-Victor, Paul de, 42
Sanatçılar Federasyonu, 51, 56-57, 63, 78
Sanchez, Gonzalo, 65-66
sansür, 28, 65, 92
Scheler, Lucien, 25
Shanin, Teodor, 98-100, 105
Shaw, George Bernard, 126-29
Smith, Adam, 96
sosyalizm, sosyalistler, 18, 26, 36-38, 44-45, 47, 74, 76, 96, 99-100, 110-12, 114, 122, 124, 126-27, 129, 131-32, 137, 155, 158-59
sömürgecilik, 17, 44

Taine, Hippolyte, 42
tarihyazımı, 14, 50
tasarlanmış komünler, 136
taşra ve şehir, 15, 79, 101-5, 150
Thiers, Adolphe, 24, 45, 104
Thompson, E. P., 75, 89-90, 110, 112, 161
Tkaçev, Peter, 100, 136
Tolain, Henri Louis, 44
toplantılar ve kulüpler, 16, 23-25, 28, 29-31, 33, 40, 44, 111, 117, 119
Turgenyev, Ivan, 19

Utin, Natalie, 36
Utin, Nicolas, 36

Üçüncü Cumhuriyet, 43, 48-49, 52, 61, 109

Vaillant, Edouard, 52, 111, 113
Vallès, Jules, 52, 118
Varlin, Eugène, 36, 45
Vendôme Sütunu, 34, 57, 73-74
Verdure, Auguste, 52
Verdure, Marie, 53
Vergès, Françoise, 40
Verlaine, Paul, 111
Vermersch, Eugène, 111

Verne, Jules, 19
Versay, 22, 41-43, 45, 63, 78, 102, 114, 119-20, 147, 150
Viollet-le-Duc, Eugène, 19

Wahnich, Sophie, 33
Williams, Raymond, 105
Wilson, Charlotte, 114
Wolfe, Robert, 24-25, 28
Woodcock, George, 84, 122
Wroblewski, Walery, 42

yardımlaşma, 84-85, 152-54
Yeni Kaledonya, 45-46

Zasulich, Vera, 93, 98
Zola, Emile, 57

METİS YAYINLARI

Demet Ş. Dinler

İŞÇİNİN VARLIK PROBLEMİ

Sınıf, Erkeklik ve Duygular Üzerine Denemeler

"Eğer sorun bize dışsal sınıf çelişkilerini ortadan kaldırmak olsaydı, azade olduğumuz bir sistemi yıkacak özneler olsaydık ne de kolay olurdu. Ama lütfen artık biri bana şu sistemi tarif etsin. Sınıf çelişkileri gövdemizin tam orta yerinde atıyor. Tik tak, tik tak. Asla şaşmayan bir saat gibi. Sınıf bizim öyle içimize işlemiş ki, organizmanın dengesi bozulduğu zamanlarda bile homeostatik dengeyi o kuruyor. Mesela o genç çocuklar âşık olduğu ve her şeyin mümkün olabildiğini düşündüğü zamanlarda onları kendine getiriyor. Aşkın billur taneciklerini düşman bakteriler gibi tanımlayarak ölümüne savaşıyor. O yüzden kimse başka yerde aramasın sınıfın kendisini."

İşçinin Varlık Problemi'ni oluşturan denemelerde sınıf, ezilme, mağduriyet ve erkeklik meselesini, duygular, performans, eylem ve örgütlenmeye dair yanlarıyla ele alıyor Demet Dinler. Politik yazılarda, akademik tezlerde, kuramsal kitaplarda görmeye alıştığımız bu konuları farklı bir perspektiften, yazanın öznel deneyimini de içine alan bir yerden, aynı anda hem kuramın hem deneyimin penceresinden ele alıyor.

Mağduriyeti ve madunluğu yenmek için "Önce kendini yok etmelisin!" diyor kitap yalın bir dille. Ama içsel hesaplaşmalar, yoğun emekler, cesaret ve korku dolu yüzleşmelerle kazanılmış, hak edilmiş bir yalınlık bu. "Bu düzen değişmeli" diyeceksek ütopyanın sorunlu yanlarına da kafa yormamız gerektiğini hatırlatan bu denemeler, umudumuzu bir kaybedip bir bulacağımız, ama mutlaka güçlenerek çıkacağımız bir yolculuğa davet ediyor bizi...

METİS YAYINLARI

Jay Valljasper

MÜŞTEREKLERİMİZ
PAYLAŞTIĞIMIZ HER ŞEY

Çeviri: Kolektif

Müştereklerimiz, Paylaştığımız Her Şey dünyaya bakışınızı baştan aşağı değiştirecek, esin verici bir kitap. Müşterekler fikrinin temelinde ne kadar çok şeyin –örneğin suyun, internetin ya da bilginin– aslında hepimize ait olduğu gerçeği yatıyor. Bu ortaklığın kimi zaman farkında değiliz, kimi zaman da değerini bilmiyoruz.

Bu kitapta 21. yüzyılın ekonomik, siyasi ve kültürel çok sayıda meselesine müşterekçi bir anlayışla getirilen çözümler bulacaksınız. Dünyanın dört bir yanından derlenmiş bu başarı öyküleri "yapmak için düşünmek isteyen" herkese esin ve umut veriyor. Müştereklerin felsefesi çok yalın: Paylaştığımız her şey, aynı zamanda dünyayı iyi yönde değiştirebilmek için ihtiyacımız olan her şey demek. Evet, yaratıcılık ve bireysellik. Ama başkalarını hasım olarak görmeyen, kendini başkalarıyla ortaklaşa, topluluk içinde gerçekleştiren ve bundan mutlu olabilen bir bireysellik – yani, bir ağaç gibi tek ve hür, ve bir orman gibi kardeşçesine.

METİS YAYINLARI

Louis-Auguste Blanqui

YILDIZLARDAN EBEDİYETE

Astronomiyi Temel Alan Bir Yaklaşım

Çeviren: Cemal Yardımcı

Blanqui'nin 1872'de Taureau Kalesi hapishanesinde kaleme aldığı *Yıldızlardan Ebediyete*, 19. yüzyılda bilimle yakınen ilgilendiklerini bildiğimiz sosyalist ve anarşist düşünürlerin oluşturduğu geleneğin en şaşırtıcı halkalarından biri. 1930'lu yılların ortalarında Benjamin ve Borges'in ayrı ayrı keşfetmesine kadar unutulmuş olan bu metinde, devrinin bilimsel bulgularını bir araya getirerek son derece özgün bir tür "paralel evren" ve "ebedi dönüş" kuramı geliştiriyor Blanqui.

Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı o müthiş tespitin bir kişide can bulmasıyla karşı karşıyayız: "Zihni hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve huşuyla dolduran iki şey var: Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası." İçindeki ahlak yasasının basıncıyla devletin yasalarına karşı çıkarak devrimci olmuş birinin, üstelik de özgürlüğü devlet tarafından gasp edilmişken, göklerdeki yıldızlara dair yazmasında müthiş maneviyat telkin edici bir şeyler olduğuna inanıyor ve bu güzel kitabı kavranmasını ve bağlamsallaştırılmasını kolaylaştıracak metinlerle birlikte sunuyoruz.

Tuncay Birkan, Sunuş'ta bilim karşısındaki şüpheciliğin bazı haklı gerekçelerle yaygınlaştığı uzun bir dönemin ardından Blanqui'ninki gibi "antika" metinleri yayınlamak ve okumaktan ne beklenebileceğini anlatıyor. Jacques Rancière, 19. yüzyıla bakınca sadece pozitivizme, eğitime ve mekanik determinizme duyulan safdillik derecesinde bir inanç görenlerin fena halde yanıldıklarını gösteren bir figür olarak ele alıyor Blanqui'yi. Aykut Çelebi Borges'in ve özellikle de Walter Benjamin'in eserlerinin kılcal damarlarında bu ayrıksı metnin yarattığı derinlemesine etkinin izlerini sürüyor. Berna Kılınç ise metnin bilim tarihi içindeki yerini, 19. yüzyıldaki bilimsel faaliyetlerin ayrıntılı ve zihin açıcı bir haritasını sunarak anlatıyor.

METİS YAYINLARI

Alain Badiou

PLATON'UN DEVLETİ

Çeviri: Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım

Felsefenin büyük kurucularından Platon günümüzde yaşasaydı *Devlet*'i nasıl yazardı? Platoncu komünizmin savunucusu, tiyatro yazarı filozof Alain Badiou *Devlet*'i serbest bir şekilde çevirerek (aslında yeniden yazarak) bu soruya kendi cevabını vermiş ve ortaya hem klasik hem modern olan özgün bir eser çıkmış: "Mağara" metaforu yerini "sinema"ya, "evet-efendimci" diyalog karakterleri yerlerini gerçek sorular soran meraklı gençlere bırakmış; eksik olan kadın figürü isyankâr bir genç kızla tamamlanmış; klasik dünyanın göndermelerine bütün tarihten, özellikle de günümüz dünyasından göndermeler eklenmiş. Dolayısıyla Spinoza ve Lacan'ı tartışan, Rus ve Çin Devrimleri üzerine görüş belirten bir Sokrates var karşımızda.

"Peki neden?" diyor Badiou, "Platon'dan hareketle, bu çılgın çalışmaya neden girişti? Çünkü bugün Platon'a ivedilikle ihtiyaç duyuyoruz ve bunun da sebebi çok açık: Bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz için mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat veren Platon'dur."

İçinde yaşadığımız dünyayı yorumlamak isteyen herkes için...

METİS DEFTERLERİ

Hazırlayan: Slavoj Žižek

KOMÜNİZM: YENİ BİR BAŞLANGIÇ

Komünizm Fikri II
New York Konferansı, 2011

Son yıllarda hepimizi, hatta bizzat içinde yer alanları bile şaşırtan bir dizi özgürleştirici olaya tanık olduk: Arap Baharı'ndan Occupy Wall Street hareketine, Yunanistan'daki isyanlardan, Birleşik Krallık'taki ayaklanmalara kadar. Bir süre sonra bu uyanışın ne kadar kırılgan ve istikrarsız olduğunu görmeye başladık; farklı veçhelerinde hep aynı tükeniş alameti. Şimdi ne yapacağız peki? Memnuniyetsizliğin alttan alta devam ettiğini göstermek gerekiyor: Öfke birikiyor, isyanlar dalga dalga gelecek. Öyleyse yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için tespiti netleştirmek, bu olayları küresel kapitalizmin bütünlüğü içinde konumlandırmak gerekli. New York Konferansı'ndaki tartışmaları bir araya getiren *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç*, işte böyle bir "bilişsel haritalama"ya katkıda bulunmayı amaçlıyor.

Berlin'de 2010'da düzenlenen önceki konferansı da *Komünizm Fikri* adıyla Metis Defterleri'nde yayımlamıştık.

KATKILAR:

Slavoj Žižek, Alain Badiou, Étienne Balibar
Bruno Bosteels, Susan Buck-Morss
Jodi Dean, Adrian Johnston, Frank Ruda
Emmanuel Terray

Kristin Ross

Ortak Lüks

Kristin Ross müthiş bir şey yapıyor bu kitabıyla: Paris Komünü'nün ardından gelen yorumların yarattığı sahte ikilikleri —anarşizme karşı komünizm, köylüye karşı işçi, Fransız cumhuriyetçiliğinin sahiplendiği komün ile reel sosyalist gelenekteki komün vs.— bir kenara bırakıyor ve Komün'ü yetmiş iki günün sonunda katliamla sona ermiş bir "trajedi" olarak yorumlamayı reddediyor. Ross'a göre, Komün'ün değerlendirildiği iki bağlamın, Soğuk Savaş'ın sona ermiş ve Fransız cumhuriyetçiliğinin tükenmiş olması, Komün'ü bu iki kısıtlayıcı bağlamın dışında ele almanın önünü açıyor ve bu sayede solu canlandırarak günümüzün meseleleriyle yüzleşmesine imkân sağlıyor. Ross, geleneksel solun hep yaptığı gibi olup bitmiş ve "başarısız olmuş" bir tarihsel olay olarak görülen Komün'den "dersler çıkarmak" yerine, Komün öncesinde, sırasında ve sonrasında oluşan kültürün, Komün'ün katılımcılarının kendi fikriyat ve pratiklerinin izini sürerek, bunların benzer meselelerle —enternasyonalizm, eğitim, sanatın statüsü, emeğin geleceği, ekoloji vb.— boğuştuğumuz bugün için nasıl gümrah bir kaynak olabileceğini gösteriyor. Komün öncesinde toplantılar ve kulüplerde konuşulanların, sonrasında da hem katliamdan kurtulanların hem de fiziken orada olmasalar da zihinleri ve yürekleriyle Komün'e destek vermiş Kropotkin, Morris ve Marx gibi düşünürlerin fikriyatında yarattığı devrimci etkinin izini sürüyor.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-046-5



Metis Yayınları
www.metiskitap.com